

L'intérêt et la vertu

Sur le républicanisme moderne

Claude GAUTIER

Recensé : Christopher Hamel, *L'esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris, Classiques Garnier, Col. « Politiques », 2011, 593 p., 47€.

Il semble établi que le républicanisme moderne, né au XVII^e siècle, a opposé l'implication politique et de l'intérêt public au libéralisme naissant qui défendait les droits individuels. Mais cette opposition, comme le montre Ch. Hamel, est sans doute trop tranchée : car valoriser la vertu, ce n'est pas nécessairement renoncer à la recherche de son intérêt.

Cette imposante étude, près de 600 pages, consacrée au théoricien politique anglais Algernon Sidney (1623-1683), vient combler un manque dans la littérature de langue française portant sur cette période de l'histoire politique anglaise et, plus précisément, sur celle de la constitution du « républicanisme » moderne. La richesse de la bibliographie anglo-saxonne, largement sollicitée et discutée dans l'ouvrage, permet, dans une judicieuse division du travail, de mettre au second plan l'aspect proprement monographique de l'enquête pour centrer le propos sur l'exposition et l'interprétation doctrinales des principes mêmes du républicanisme d'A. Sidney. L'intérêt de cette recherche est double : présenter minutieusement et de manière contextualisée la doctrine et proposer une lecture critique de certaines hypothèses portant sur la distinction entre « libéralisme » et « républicanisme » politiques.

L'incompatibilité supposée des langages du « droit » et de la « vertu »

L'enjeu est de montrer que la constitution du républicanisme moderne au XVII^e siècle résiste à l'interprétation qu'en propose J.G. Pocock dans *Le Moment Machiavélien*. Cette interprétation, à partir d'une certaine lecture de Machiavel — principalement centrée sur *Les Discours sur la première décade de Tite-Live* —, s'efforce de retracer les étapes depuis lesquelles ce qui est posé comme un modèle souche viendrait, Outre-Manche, essaimer et se constituer en un républicanisme *moderne* en Angleterre.

La généalogie pocockienne ne trouve, cependant, son sens et sa pertinence qu'à partir d'une hypothèse méthodologique forte et d'une stipulation normative non moins fermement revendiquée. La méthode est celle des « langages » : faire de l'histoire des idées, pour éviter les écueils réductionnistes de l'essentialisme et du contextualisme, c'est retrouver et dessiner les contours de langages dans lesquels certains types de mises en problèmes et certaines d'argumentations deviennent caractéristiques d'une « position » repérable dans un espace controversé d'interprétation d'un problème politique spécifié ; c'est engager une forme plus consistante de liaison entre discours, pensées et pratiques parce que le raisonnement sur les langages enveloppe une forme de contextualité qui autorise la mise en rapport non réductrice

de l'idée et de l'acte. La stipulation normative, quant à elle, porte sur la caractérisation du libéralisme et du républicanisme politiques et consiste à affirmer que le premier se définit par le langage des « droits » alors que le second le serait par le langage de la « vertu ».

Sans revenir sur ce qui est déjà connu, la thèse pocockienne a radicalisé l'opposition entre la valorisation des droits naturels propre au discours libéral classique et celle des vertus — dont on peut reconstruire une partie de l'histoire à partir des interprétations humanistes de l'héritage aristotélicien et cicéronien. Elle stipule qu'il y a *incompatibilité* entre ces deux types de valorisation : les « droits » d'un côté, les « vertus » de l'autre.

La posture revendiquée par Ch. Hamel est critique en ceci qu'elle s'efforce, au contraire, de montrer que le républicanisme de Sidney est irréductible au type qu'en propose J.G. Pocock. La conception républicaine de la société politique, chez A. Sidney, va non seulement avec la reconnaissance des droits, dont la liberté, mais suppose, en outre, que sans les vertus, c'est l'effectivité même de ces droits qui se trouve menacée. On comprendra donc tout l'intérêt historiographique de cette étude : non pas seulement restituer la richesse et la complexité d'une position engagée — à partir d'une lecture structurée des *Court Maxims* et des *Discourses Concerning Government* —, mais aussi démontrer que la séparation substantielle entre langage des « droits » et langage des « vertus » est vaine. Plus encore, derrière cette relativisation, dont on peut dire qu'elle est convaincante, c'est une définition plus riche du républicanisme qui se trouve convoquée et, par voie de conséquence, mais plus implicitement cette fois, une manière autre de définir la méthode requise pour en identifier les contours.

Une conception républicaine des droits naturels

Le premier moment de cette enquête porte sur la justification républicaine de la primauté de la « liberté » en tant qu'elle est l'indispensable médiation à l'accomplissement de soi, c'est-à-dire à la recherche du « plus grand bonheur temporel ». Pour cela, trois types d'arguments sont retenus.

Le premier est *politique* et revient sur l'identification des « fins » de tout gouvernement pour montrer qu'il ne s'agit pas de choisir entre vertu ou liberté mais de comprendre que l'institution de la politique doit permettre de fonder *en pratique* la relation entre vertu *et* liberté. Il n'y a pas de bonheur humain sur terre sans « liberté » et sans « vertu » et pour l'atteindre, il importe de reconnaître, à titre de principe, « la stricte souveraineté des lois » (*L'Esprit républicain*, p. 208).

Le second type d'argument est *anthropologique* puisque tout énoncé politique enveloppe une postulation minimale portant sur la *nature* de l'homme. L'anthropologie d'A. Sidney, selon le commentaire de Ch. Hamel, est orientée sur la reconnaissance de la suprématie axiologique de la liberté — c'est le contenu suprême du bien que les hommes recherchent —, ce qui sous-tend « une conception de l'origine de la société civile » et « une théorie de la résistance au pouvoir tyrannique commandées par [ce] motif central » (*L'Esprit républicain*, p. 110).

Car la liberté comme valeur et comme fin est précisément ce dont on doit prendre conscience et ce dont la prise de conscience doit permettre de poser la norme depuis laquelle juger de la légitimité des décisions du magistrat. Avec des accents proches de ceux de la justification lockienne (*Essays* de 1665) de la capacité humaine et individuelle à faire usage

de la raison pour découvrir le contenu de la loi de nature, A. Sidney montre que l'individu est le meilleur juge de son propre bien ; et dans cette activité de jugement, c'est le travail de sa propre raison qui se trouve impliqué. On comprendra qu'une telle position trouve une partie de sa force critique dans le dialogue vif qui oppose A. Sidney, tout comme Locke d'ailleurs, aux thèses absolutistes et arbitraristes d'un R. Filmer.

Le troisième type d'argument est *conceptuel* et revient sur la vision républicaine de la liberté à partir d'une discussion approfondie des thèses contemporaines (celles de Ph. Pettit notamment) portant sur la liberté comme non domination d'autrui. Ch. Hamel, par analogie, peut attribuer à A. Sidney une position forte puisque, je le cite encore, « s'il existe un droit naturel, celui-ci appartient à tous les hommes en particulier et rend impossible tout droit de domination d'un homme sur un autre ». Et, un peu plus loin : « Cette définition est importante parce qu'elle montre de manière décisive que le républicanisme de Sidney a pour point de départ *l'identité conceptuelle* entre liberté et droit nature, et qu'il n'est donc pas possible, si l'on veut comprendre sa conception de la liberté, de chercher à montrer qu'un individu peut perdre sa liberté tout en jouissant de ses droits » (*L'Esprit républicain*, p. 194-195, souligné par l'auteur).

Le point de vue développé par Ch. Hamel n'est pas seulement d'affirmer qu'il n'y a pas de tension entre le concept républicain et civique de « liberté » et le concept jusnaturaliste de « droit individuel » — ce qui motivait la démarcation assez tranchée des deux langages chez J.G. Pocock, par exemple —, mais de revendiquer qu'entre les deux il y a *identité* : « en attribuant au droit naturel le contenu qui définit habituellement la liberté républicaine, Sidney propose une conception républicaine du droit nature » (*Ibid.*). Ainsi, la compatibilité de la liberté et du droit se soutient d'une « conception républicaine » du droit de nature, ce que, bien sûr, la problématique classique des deux langages ne permettait pas de faire apparaître.

Le second moment de cette étude entend revenir sur la définition controversée des rapports entre liberté individuelle et vertu civique lorsque la société politique est légitime. Là encore, la démonstration distingue trois plans d'argumentation.

D'une part, un effort pour démarquer l'individualisme républicain de l'individualisme libéral tout en reconnaissant qu'il est possible (*L'Esprit républicain*, p. 250-251) de glorifier la liberté « romaine » et l'existence de principe d'une véritable liberté *privée*. La distinction d'avec la conception libérale de la liberté, par exemple pour l'usage des biens propres, tient dans cette restriction : « ma terre n'est pas à moi absolument ; elle ne l'est qu'à la condition que je ne nuise pas au public, par lequel je suis protégé dans la jouissance paisible et l'usage innocent de ce que je possède » (A. Sidney, *Discourses*, III, 41, p. 548 cité dans *L'Esprit républicain*, p. 252). Le caractère non absolu de la jouissance des biens relève de ce que la possibilité d'en faire un usage privé est tributaire de la loi, celle-ci ayant pour fin de rendre possible la « sûreté » sans laquelle libertés et vertus ne seraient que de vains mots. La possibilité d'une liberté *privée* (*L'Esprit républicain*, p. 248-sq.) est ainsi liée à sa limitation et cette dernière en est la condition véritablement positive.

Le second plan d'argumentation propose une clarification du rapport entre vertu et lois. Clarification nécessaire puisque la lecture habituelle, opposant libéralisme et républicanisme, donne à la loi une fonction différente : un principe de limitation d'un côté, un principe de constitution de l'autre. Mais, là encore, ce qui distingue A. Sidney du modèle républicain classique, est que si la loi doit être comprise, dans son effectivité, comme ce qui rend possible la jouissance des libertés et des droits, cette possibilité ne peut pas être tributaire

d'un dessaisissement définitif et total de ma liberté de juger par moi-même de ce qui est bon pour moi. La loi comme principe de constitution doit elle-même émaner d'un pouvoir *toujours* limité.

Ainsi, la loi n'a de légitimité en tant que principe de restriction (« ma terre n'est pas à moi absolument ») que si elle est, à son tour, limitée, si les conditions de sa constitution garantissent au citoyen la possibilité toujours actuelle de juger par lui-même de l'adéquation de la loi aux fins qu'elle doit viser : rendre possible les vertus civiques en tant qu'elles sont les médiations indispensables à l'accomplissement individuel du bien, à la jouissance de la liberté.

La vertu civique devient alors le soutien de la liberté (*L'Esprit républicain*, p. 305-sq.) : troisième et dernier plan d'argumentation. Je laisse cet aspect de côté, riche en détails, en mentionnant seulement l'importante discussion sur les rapports entre vertu et intérêt (*L'Esprit républicain*, p. 335-sq.).

Ce que nous invite à comprendre Ch. Hamel, à propos de Sidney, c'est que le déploiement de la vertu n'est pas incompatible avec celui de la recherche de son intérêt et que cette liaison de l'intérêt à la vertu n'implique pas, non plus, de réduire la vertu civique à la seule recherche de l'intérêt. Tout comme pour l'identité conceptuelle liberté/droit, ici, le républicanisme de Sidney permettrait de conjuguer, en dehors de toute antinomie, intérêt individuel *et* vertu.

Le droit de résistance comme expression du caractère historique des sociétés politiques

Ces précisions et ces explicitations étant données, Ch. Hamel peut en venir à ce qui fait le caractère célèbre de la doctrine politique d'A. Sidney, qui porte sur la justification d'un droit individuel de résistance au tyran. Cette dernière étape de l'étude distingue à nouveau trois moments et insère le raisonnement sur la résistance dans un contexte théorique particulier, ici tout à fait précieux.

S'il s'agissait jusque-là de raisonner à l'intérieur du cadre donné d'une société politique *légitime* — le titre de la deuxième partie le rappelle (*L'Esprit républicain*, p. 211)—, c'était là une convention d'analyse. Car, à bien y réfléchir, la légitimité d'une société politique n'est jamais définitivement fixée ; elle est toujours impliquée dans un mouvement qui est celui de l'histoire des sociétés humaines. C'est précisément ce mouvement, d'abord qualifié à partir du « changement » et du « progrès », qui est envisagé comme le cadre général à l'intérieur duquel situer le problème de la résistance (Premier moment, *L'Esprit républicain*, p. 395-sq.).

A. Sidney offre alors (moment suivant) un panorama large des voies de transformations des sociétés politiques modernes. Contre les thèses absolutistes et légitimistes de tous ordres, il prend acte du caractère essentiellement historique des sociétés politiques et du fait que les moyens au service de l'accomplissement des libertés sont eux-mêmes et de part en part soumis au changement, au progrès ; en un mot, à l'histoire.

Le progrès des sociétés politiques interdit alors d'affirmer que les moyens au service de l'accomplissement de la liberté des hommes soient en dehors de l'histoire. La résistance est donc, et par principe, l'un de ces moyens ou, plutôt, le moyen qui, dans sa forme comme

dans ses effets, concentre le maximum de tensions entre structure et histoire. C'est la raison pour laquelle Ch. Hamel fait valoir que ce serait manquer la ligne proprement républicaine de la théorie de la résistance si, comme dans certaines lectures jusnaturalistes et à la manière de Grotius, le problème n'était posé que dans sa dimension juridique (*L'Esprit républicain*, p. 433) : la destination véritable de l'homme n'est pas de vivre en société mais dans une société libre !

Le dernier moment de cette étude de la conception républicaine de la résistance est enfin l'occasion de revenir sur les réponses faites par A. Sidney aux classiques objections adressées par les monarchistes, les absolutistes, les légitimistes, voire certains parlementaristes, au droit individuel de résistance.

Politique et religion : une autonomie supposée mais non discutée

À n'en pas douter, par son ampleur et son caractère informé, cette enquête sur la pensée politique d'A. Sidney apporte beaucoup à notre connaissance du XVII^e politique anglais. Il s'agit d'un travail qui devrait susciter, en France, d'autres recherches parce qu'il rend plus complexe et moins net dans ses frontières le modèle de constitution de la pensée républicaine moderne envisagé par G.J. Pocock.

On pourrait cependant se demander, à suivre Ch. Hamel dans son entreprise, si, d'une manière ou d'une autre, sa posture interprétative et les instruments de méthode qu'il mobilise ne le conduisent pas, peu ou prou, plus loin qu'il ne veut bien le reconnaître. Qu'il s'agisse de la requalification « républicaine » des droits naturels, de la vision « républicaine » de la vertu dans son rapport non exclusif aux intérêts individuels, de l'identification « républicaine » de la relation spécifique du citoyen vertueux à la loi, de la nécessaire limitation « républicaine » du « pouvoir » du magistrat, etc., nous avons là des points essentiels sur lesquels demeurent des différences doctrinales importantes entre républicanisme et libéralisme. Ce n'est manifestement pas par la confrontation de « langages » que de telles différences prennent sens, que certaines proximités étonnantes se manifestent, etc.

Ce que montre, *de facto*, le travail de Ch. Hamel, c'est que de telles différences ne peuvent précisément être mises au jour que par l'épreuve d'une confrontation textuelle et doctrinale qui mobilise des référents, des schèmes argumentatifs, des récupérations, des emprunts à des héritages et des traditions qui débordent largement le périmètre ce que les supposés « langages » permettent de dire. On a dès lors un peu de mal à comprendre pourquoi l'auteur de *L'Esprit républicain* ne parvient pas, ou ne cherche pas, à s'émanciper plus explicitement de cette « problématique » pour faire advenir les contours complexes, riches et parfois inattendus, de la conception républicaniste de la politique chez A. Sidney.

Mais si tel est bien le nouveau parti pris méthodologique — celui d'une attention presque philologique à certains mots, concepts, usages, etc. —, alors le lecteur que je suis ne peut manquer de faire part d'une certaine perplexité portant sur la manière dont se trouve évincée du cadre interprétatif la présence des mots de la théologie et de la religion dans les textes d'A. Sidney.

On le sait, le XVII^e siècle anglais, mais il n'est pas le seul, est religieux. L'arrière-plan à partir duquel sont posées de nombreuses questions politiques est religieux. Par exemple, il n'est pas possible de comprendre quoi que ce soit de la théorie lockéenne de la propriété comme « relation » si l'on ne cherche pas à élucider la position qu'elle revendique en

caractérisant « Dieu » comme « Créateur ». Ainsi que l'a montré exemplairement J. Tully (*Droit naturel et propriété*, trad. Ch. J. Hutner, Paris, Puf, 1992), il s'agit là d'une posture qui lui permet d'éviter, d'un côté, l'écueil du panthéisme incarné par J. Toland qui lui est contemporain et, de l'autre, ce qui sera l'écueil des déistes et philosophes au siècle des Lumières qui réduisent au purement contingent l'événement divin de la création du monde. C'est la raison pour laquelle J. Tully peut affirmer : « La philosophie politique de Locke repose sur ce lien 'unilatéral' de dépendance qui soumet l'homme à son Créateur ; de ce lien découlent toutes les obligations naturelles auxquelles l'homme est tenu » (*Op.cit.*, p. 66). Cet exemple montre, à l'évidence, qu'il n'est pas possible de postuler aussi simplement une « séparation » des contenus doctrinaux politique et théologique, sous peine de s'exposer au risque de l'anachronisme.

Coeteris paribus, ne peut-on pas envisager la question pour A. Sidney ? Ce qui est remarquable est que l'on retrouve dans de très nombreuses citations données par Ch. Hamel la liaison posée mais jamais véritablement discutée pour elle-même entre Dieu et les hommes, entre raison et religion, etc. On pourrait donner de très nombreuses occurrences où les textes cités d'A. Sidney rappellent comme un leitmotiv cette liaison (*L'Esprit républicain*, pp. 91 ; 93 ; 99 ; 109 ; etc. ; 306 ; 365 ; etc. ; 404 ; 413 ; 465, etc.).

Une seule référence, qui revient au moins deux fois dans l'étude, suffira à indiquer la chose : « la vertu est le précepte de la raison, ou le vestige de la lumière divine, par lequel les hommes sont faits mutuellement bienfaisants et avantageux ; la religion procède de la même source, et tend à la même fin. Le bien du genre humain dépend si entièrement d'elles deux (*i.e.* de la vertu et de la religion), qu'aucun peuple n'a jamais joui d'une chose digne d'être désirée qui n'en fut pas le produit » (*Discourses*, II, 27, p. 266, *L'Esprit républicain*, p. 306 ; trad. mod.).

Peut-on dès lors constater cette exigence commune et, dans le même temps, séparer ce qui relève de la vertu et ce qui relève de la religion en soulignant de manière assez stricte « l'autonomie de la vertu à l'égard de toute vérité révélée », parce que « la religion n'est pas la source de la vertu, mais [qu'elle] procède comme elle de la même origine » (*L'Esprit républicain*, p. 306 ; mais aussi p. 109) ?

Si une telle lecture n'est pas impossible, il resterait cependant à justifier plus explicitement sur quoi elle fonde une telle mise à l'écart. À ne prendre que cette citation, A. Sidney dit pourtant clairement que l'accomplissement de ce qui fait la nature bienfaisante de l'homme dépend « si entièrement » de la vertu *et* de la religion. Suffit-il de rappeler que la vertu et la religion dérivant d'une commune « source », nous serions *en droit* de séparer, du point de vue de l'analyse du contenu doctrinal de la fin de l'action humaine, ce qui relève de la vertu et ce qui relève de la religion ? Mais ici, que vaut la question *de droit* ? Si la méthode historique est bien celle des *usages* et de l'élucidation des contenus par certains d'entre eux, peut-être qu'il convient de partir *du fait* pour revenir *au droit*. Dans cet exemple, comme dans bien d'autres, peut-on sans risque séparer et autonomiser ce qui, pourtant, *de fait*, apparaît dans la trame même du texte de Sidney toujours comme posé ensemble ?

Cette citation est extraite d'un passage où A. Sidney se rapporte à la conception absolutiste de la souveraineté royale telle que l'a mise en pratique le Roi Jacques 1^{er}. La thèse défendue est contenue dans le titre même de la section : « Les maux et les cruautés qui procèdent de la tyrannie sont plus grands qu'aucun de ceux qui peuvent provenir des gouvernements populaires ou mixtes » (*Discourses*, II, 27, p. 263). N'est-il pas frappant de

constater que le raisonnement ici tenu enveloppe dans un seul et même mouvement ce qui relève de la justice des hommes et ce qui relève de la justice de dieu ? Évoquant les pratiques royales de gouvernement, Sidney en vient à affirmer qu'en « renversant » la justice « qui est la règle des actions civiles et morales » et en « pervertissant » l'Évangile « qui est la lumière de l'homme spirituel », Jacques 1^{er} n'a rien laissé hors de son atteinte et qu'ainsi sont advenus les maux les plus grands et les plus universels qu'on ait eu à souffrir dans la nation anglaise.

La liaison entre la raison et Dieu, entre la vertu et la religion, si aisément repérable dans tous ces passages incite au questionnement et, me semble-t-il, ne permet pas *sans préalable* d'autonomiser le discours portant sur l'anthropologie et l'éthique des vertus de celui portant sur la religion et la cosmologie. Une fois encore, il ne s'agit pas de dire qu'il ne serait pas pertinent de faire ces distinctions. Mais s'il convient d'être attentif aux usages, aux registres sémantiques et terminologiques des mots, qu'il s'agisse du vocabulaire de la politique ou du vocabulaire théologique et religieux, dans tous les cas, la méthode recommande d'en interroger la coprésence.

Publié dans La Vie des Idées, 10 mai 2013.

© lavedesidees.fr