UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE V « Concepts et langages »

T H È S E

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue par :

Vincent GREGOIRE

Le 01 décembre 2011

IMPERIALISME ET COSMOPOLITISME
Théories de l'Etat et problèmes coloniaux (XVIe-XVIIIe siècle)

Sous la direction de :

Monsieur Pierre-François MOREAU Professeur à l'ENS de Lyon

JURY :

Monsieur Pierre-François MOREAU, Professeur, ENS de Lyon

Monsieur Claude GAUTIER Professeur, Université Montpellier III

Madame Elsa DORLIN Professeur, Université Paris VIII

Que soient remerciés ici :

Pierre-François Moreau, pour sa confiance ses conseils éclairants et ses encouragements pendant ces années de travail.

Nadia Taïbi, pour son soutien sans faille et nos conversations.

Introduction

La relégation théorique de l'impérialisme

L'impérialisme européen est un élément majeur et massif de l'époque moderne. Aucune partie du monde n'y fut étrangère[1] et deux continents, l'Afrique et l'Amérique s'en sont trouvés définitivement bouleversés. Il est pourtant resté longtemps, et cela est loin d'être terminé, le parent pauvre de la pensée politique européenne, relégué dans la sphère de l'inessentiel, considéré comme un *fait* n'engageant pas l'*essence* de l'Etat. Celui-ci en revanche est massivement considéré comme l'objet par excellence de la pensée politique. Paré de toutes les vertus, ou accusé de tous les maux, l'Etat est, dans sa notion comme dans sa réalité empirique, inséparable de l'avènement de la modernité, articulant pouvoir souverain et affirmation des droits subjectifs individuels dans un cadre territorial défini. Il serait absurde de le contester et c'est précisément pour cela que la longue relégation (théorique) de l'impérialisme est problématique et pour le moins étonnante. Car en effet les trois Etats qui s'imposent sur la scène européenne au XVIe siècle, l'Espagne, la France et l'Angleterre, sont, avec un peu de retard pour les deux derniers, des *Etats impérialistes* (dont les Amériques actuelles sont les héritières plus ou moins heureuses). Si l'avènement de l'Etat est l'évènement majeur du XVIe siècle, pourquoi alors ne pas considérer sa dimension impérialiste. Pourquoi la considérer comme devant intéresser éventuellement les historiens[2], mais comme n'ayant qu'un intérêt marginal pour la philosophie politique. Nous pouvons trouver une raison à cela dans la

[1] Serge Gruzinski analyse cette première « mondialisation » qui se déploie à partir du XVIe siècle dans son ouvrage *Les quatre parties du monde, histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

[2] D'ailleurs même les historiens, lorsque ce n'est pas leur objet spécifique, sont très réticents à intégrer l'impérialisme comme élément central de la construction de l'Etat moderne. Ainsi par exemple le manuel de référence pour les étudiants que constitue *La France moderne (1498-1789*), Paris, P.U.F., 1994, de Lucien Bély, contient en tout et pour tout, outre quelques mentions ponctuelles, *quatre* pages (sur 686) sur les questions coloniales.

confusion entre l'impérialisme et l'idée d'empire. Car en effet il est couramment admis que l'émergence des Etats souverains au XVIe siècle en Europe, congédie l'Empire : il peut en rester des vestiges, on peut en cultiver la nostalgie ou le rêve, mais, qu'on le nomme Empire, ou Monarchie Universelle, ou République Universelle, sa réalisation a d'ores et déjà cessé d'être *possible*. Certes Fernand Braudel, dans « Empire et monarchie au XVIe siècle », voyait dans le XVIe siècle l'époque de l'épanouissement des Empires (turc, portugais, hispanique, moscovite, à quoi il faut ajouter la relique que constitue le Saint-Empire romain germanique)[3]. Mais ce faisant il ne permettait pas de nommer la différence entre les deux Empires continentaux (dont précisément l'appartenance à l'Europe *moderne* fait question), et les deux empires ultra marins administrés par des Etats modernes sur un territoire séparé. Mais justement n'est-ce pas la conception présentant les choses sous la forme d'une alternative (soit l'Etat, soit l'Empire) qui a longtemps exclu l'impérialisme de la pensée politique ? Que l'Etat ne soit pas l'Empire n'implique nullement qu'il ne soit pas impérialiste. Nous verrons au contraire que la logique anti impériale qui prévaut dans les relations internationales intra-européennes fondées sur l'équilibre des puissances, peut justement libérer une logique impérialiste extra européenne pour chacun des Etats. [4] Nous proposons donc de parler d'impérialisme plutôt que d'empire pour caractériser les phénomènes coloniaux de l'époque moderne.[5]

L'Empire incernable

L'idée d'empire est en effet l'objet d'une multiplicité d'usages et d'acceptions telle qu'elle tend à obscurcir les phénomènes que l'on tente de cerner. Ainsi pour l'opposition entre l'Etat et l'Empire, il est courant et commode d'en situer l'origine dans la formule que les légistes de Philippe le Bel élaborèrent pour récuser toute velléité du Saint-Empire romain germanique à considérer le Royaume de France comme une de ses possessions : « Le Roi est empereur en son royaume ». Cette formule marque bien l'affirmation des souverainetés étatiques territoriales particulières et égales contre l'idée d'un Empire universel et unique. Mais pour ce faire elle semble désigner la souveraineté impériale comme modèle de la souveraineté

[3] BRAUDEL Fernand, *autour de la méditerranée*, Paris, De Fallois, 1996. Le chapitre « Empire et monarchie au XVIe siècle » est l'introduction, restée inédite jusqu'alors, d'un projet, non mené à terme, de livre sur Charles Quint et Philippe II.

[4] La Couronne anglaise joue un rôle déterminant dans la mise en place d'un ordre international européen en s'alliant toujours avec le plus faible du moment dans le conflit pour la prépondérance opposant la France à l'Espagne. Ainsi l'entrevue du camp du drap d'or marque l'apparition de l'idée de balance of power, invoquée par Henri VIII et son conseiller Thomas Wolsey.

[5] Cette distinction cependant ne doit pas nous interdire de conserver le terme d'empire, consacré par l'usage, pour désigner la réalité empirique des ensembles coloniaux construits par les différents Etats européens.

étatique. Par ailleurs que vaut l'opposition historique de l'Etat et de l'Empire si l'on considère que les Etats modernes, fussent-ils républicains et démocratiques, n'ont eu de cesse de bâtir des empires coloniaux ? La confusion est possible également entre deux acceptions courantes du terme d'empire : le sens propre correspondrait au modèle romain avec son aboutissement dans l'édit de Caracalla en 212. Une signification plus large ou métaphorique renverrait à tout ensemble de populations disparates contrôlées de manière plus ou moins directe par un état central. Si cette seconde acception correspond davantage aux empires européens du Nouveau Monde, il n'en reste pas moins que l'idée d'empire au sens premier, au sens romain, a eu une place centrale dans la représentation que les contemporains ont pu s'en faire. L'humanisme anglais du XVIe siècle ne cessa de puiser dans les considérations de Cicéron[6] et de Tacite[7] sur les rapports entre la liberté, l'honneur, la gloire, la corruption d'un coté, et les conquêtes territoriale de l'autre, des éléments de réflexion sur le bien fondé ou les dangers qu'il y aurait pour l'Angleterre à concurrencer l'Espagne et à se lancer dans des entreprises coloniales[8]. Or, le colonialisme des Grandes Compagnies, dont les premiers balbutiements remontent au milieu du XVIe siècle, n'a en réalité rien à voir avec le modèle romain de la conquête. S'en rapprocheraient davantage la conquête et la colonisation toujours inachevée et sans cesse recommencée de l'Irlande. Paradoxalement c'est au moment ou l'Angleterre rompra avec le modèle de la conquête qu'elle se livrera aux plus importantes prises de terres en Amérique. Au demeurant, s'il faut chercher une référence antique, les comptoirs et les colonies de peuplement que l'Angleterre initie, correspondent plus au modèle grec de dissémination qu'au modèle romain d'expansion et d'intégration. John Locke représente l'aboutissement de ce processus qui dissocie radicalement l'appropriation de la conquête et, par là, l'impérialisme de l'empire. Mais justement la confusion entre l'idée d'impérialisme et celle d'empire est telle, que le congé donné à ce dernier semble valoir également pour le premier. Et du coup, pour rester avec Locke, toute la théorie de la propriété fondée sur le travail[9], impérialiste dans son intention et dans son contenu, puisqu'elle élabore un modèle *anglais* d'appropriation des terres du Nouveau Monde différent des modèles espagnol et français, peut apparaître, ce qu'elle est aussi par ailleurs, comme un des fondements de toute société libérale et démocratique. Il en ressort un trait essentiel et souvent

[6] *La République, Traité des devoirs*
[7] *Vie d'Agricola, La Germanie*
[8] Andrew Fitzmaurice[8] soutient même que ces réflexions, avec les scrupules et atermoiements qui en découlaient, expliquent en partie le caractère tardif de l'engagement définitif de l'Angleterre dans l'impérialisme à la fin du règne d'Elisabeth. FITZMAURICE Andrew, *Humanism and America, an intellectual story of english colonisation (1500-1625)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
[9] Second traité chap V

occulté des doctrines politiques de l'époque moderne : les concepts qu'elles élaborent peuvent être émancipateurs sur le sol européen et *en même temps* instruments de domination et d'aliénation sur le sol colonial.

Charles Quint et Philippe II : du mythe impérial à la réalité impérialiste

Pour revenir au XVIe siècle, Charles Quint illustre parfaitement les équivoques des termes d'empereur et d'empire. Le jeu des héritages a fait de lui le souverain de dix-sept royaumes ou principautés disséminés sur toute l'Europe occidentale. Le voilà donc de fait en mesure d'exercer son hégémonie sur ce qui correspondait à l'Europe chrétienne médiévale. Dans les années 1530, il peut à bon droit être considéré comme le maître de l'Europe. En 1535, le succès de l'expédition de Tunis, la composition internationale de son armée, et son retour triomphal à Rome, le posent aux yeux de beaucoup comme chef de la chrétienté. L'évocation des guerres puniques et celle des croisades, que peut éveiller la ville de Tunis, lui permettent de rassembler sur sa personne les dimensions chrétienne et romaine de l'empire. Ses possessions du Nouveau Monde et la promesse de conquêtes futures, que Cortes lui fait miroiter dès la conquête du Mexique, peuvent conduire à le présenter comme *dominus mundi* (et son fils Philippe II sera bel et bien le maître d'un empire sur lequel le soleil ne se couche jamais). Mais justement, quel rôle joue dans la représentation du pouvoir et de l'empire de Charles Quint le titre d'Empereur obtenu en 1519. Son empire colonial, premier du genre, par sa position géographique et par sa vocation planétaire, ne présente guère de liens avec l'idée romaine et/ou carolingienne de l'empire. Par ailleurs c'est en tant que roi de Castille et d'Aragon, et non en tant qu'Empereur qu'il exerce sa souveraineté sur le Nouveau Monde. En même temps, comme l'écrit Nestor Capdevila[10], il y a une « mythologie impériale qui refoule la réalité particulière de l'Empire ». Cette réalité particulière consiste en ce que l'Empire désigne une entité politique et territoriale bien déterminée constituée des principautés allemandes et ne pouvant plus prétendre à une prééminence politique de droit sur les autres entités politiques européennes. En ce sens, l'*Empire* n'est qu'une partie de l'*empire* de Charles Quint. Il arrive même à ce dernier de parler de l'Espagne comme d'un empire, reprenant un ancien usage d'avant la division en royaumes. L'unification faisant suite à la *Reconquista* (celle-ci n'ayant pas été accomplie de manière impériale puisque menée de front

[10] *la controverse entre LasCasas et Sepulveda*, trad. Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2007. L'introduction de nestor Capdevila au texte de la controverse est très éclairante. Nous en reprenons ici certains éléments.

par plusieurs royaumes) remet au gout du jour l'idée de l'Espagne comme empire, mais cette fois-ci non pas au sens romain, ni au sens médiéval de la Monarchie Universelle, mais dans un sens proche du « roi empereur en son royaume » des légistes français. Au final Charles Quint règne sur trois, voire quatre empires : L'Empire germanique (pour lequel d'ailleurs il est le dernier Empereur à avoir été sacré par le pape), sorte de spectre de l'Empire Romain ou de la Monarchie Chrétienne Universelle ; l'empire espagnol au sens que nous venons d'indiquer, et qui s'accomplira pleinement de manière éphémère avec l'absorption du royaume du Portugal en 1580 sous le règne de Philippe II ; l'empire colonial constitué par les possessions du Nouveau Monde, qui là aussi s'accomplira pleinement sous le règne de Philippe II en prenant une dimension réellement planétaire avec la conquête des Philippines et l'ajout des possessions portugaises ; enfin, par l'étendue de ses possessions européennes, il est possible même si cela est plus discutable, de parler d'un empire européen de Charles Quint. Chacune de ces modalités d'empire est indépendante des autres. Ainsi, il règne sur les possessions d'Amérique au titre de Roi de Castille, de manière totalement indépendante de son titre d'Empereur, et la non possession de ce titre par son successeur Philippe II ne l'empêchera nullement de conserver et même d'agrandir son empire colonial. En même temps le titre d'Empereur est chargé d'une aura symbolique et fantasmatique qui colore les autres modalités d'empire et toutes les actions de Charles Quint. Ainsi par exemple pour le monarque en tant que roi de Castille, la *Reconquista* est un aboutissement. Pour le même monarque en tant que doté du titre d'Empereur, elle est une étape vers la reconquête de Jérusalem et vers l'anéantissement de l'Islam, comme en témoigne la réception démesurée de l'expédition de Tunis (évènement en lui-même assez mineur) dans l'ensemble de l'Europe. Autre témoignage de cette tension entre la dimension réelle de l'empire et sa dimension fantasmatique (qui au demeurant fait elle-même partie de la réalité par ses effets les esprits des acteurs), entre sa dimension particulière et sa dimension universelle : les lettres de Cortes[11]. Nestor Capdevila en cite deux extraits significatifs. Le 30 octobre 1520, alors que la victoire définitive n'est même pas encore acquise, il déclare dans sa seconde lettre : Votre Altesse « peut légitimement prendre à nouveau le titre d'empereur de celle-ci (la Nouvelle Espagne) avec non moins de mérite que celui d'Allemagne que possède votre majesté. »[12] L'empire ici est pris au sens particulier et admet le pluriel. Le titre d'empereur est un titre que

[11] CORTES Hernan, *La conquête du Mexique*, trad. D. Charnay, Paris, la découverte, 2007.
[12] CORTES Hernan, op.cit., p. 73

l'on peut « prendre à nouveau ». La conquête du Mexique ajoute un empire à celui que possède déjà le souverain. On note cependant que Cortes ne parle pas de royaume, dont Charles Quint possédait une liste impressionnante. Il fait jouer le titre d'Empereur qui juridiquement est totalement étranger au droit de Charles Quint sur les conquêtes du Nouveau Monde. Il ne faut sans doute pas négliger la part de calcul politique dans le fait de s'adresser à l'Empereur plutôt qu'au roi de Castille : Cortes s'est mis dans l'illégalité en entreprenant la conquête du Mexique contre la volonté de Velasquez, gouverneur de Cuba. Le fait accompli présenté dans sa dimension impériale a plus de chances d'être entériné. Ce faisant, Cortes ne mentionne pas la donation pontificale. Charles n'a plus qu'à « prendre » le titre, ce qui signifie qu'il n'a pas à le demander au Pape. Le second extrait est du 15 octobre 1524. La conquête du Mexique est acquise, Mexico, telle Carthage, a été rasée. Cortes regarde vers le Pacifique : « J'apprécie tellement ces navires, que je ne saurais le dire ; car je considère comme très certain qu'avec eux, s'il plait à Dieu Notre Seigneur, je parviendrai à ce que votre majesté impériale devienne dans ces régions le seigneur de plus de royaumes et de seigneuries que n'en a connu jusqu'à présent notre nation (…) ; je crois que, dès lors que j'y serai parvenu, votre excellence n'aura plus rien à faire pour devenir le monarque du monde »[13]. Il ne s'agit pas tant, entre ces deux extraits, d'un passage de l'empire au sens d'entité politique particulière à l'empire au sens universel. Cortes n'a pas modifié sa vision de l'empire. Il dissocie l'idée de monarchie universelle du modèle européen de l'Empire qui vaut encore pour la Nouvelle Espagne. Pas plus que l'Empire allemand, celui de la Nouvelle Espagne n'autorise à désigner son souverain comme monarque universel. Si Cortes peut parler de Monarchie Universelle *à partir* du Mexique, c'est que la possession de celui-ci rend à ses yeux matériellement *possible* une unification des différentes parties du monde (en l'occurrence ici l'Europe et l'Asie) par l'ouverture de routes sous le contrôle d'un unique souverain. Pour la première fois l'universalité, dont l'idée d'empire a toujours été porteuse, peut se présenter comme une universalité concrète, c'est-à-dire globale ou planétaire. Cela constitue à la fois une rupture avec les conceptions antérieures de l'empire, et une sorte d'accomplissement : Aucun empire n'a jamais englobé le tout du monde ; l'existence d'autres peuples n'a jamais été niée. Il y a toujours eu un reste du monde ou de l'humanité. La tension entre la prétention à l'universalité et la conscience de la particularité empirique avait pu se résoudre, de manière toujours provisoire, selon deux modalités : en considérant que la partie du monde et les hommes englobés par l'Empire, sont la partie du monde et les hommes qui

[13] Ibid., p.332.

comptent vraiment, la partie qui vaut pour le tout, à tel point que par une sorte de métonymie, le terme de monde finit par désigner l'empire, et ses habitants l'humanité (le reste relevant de la barbarie). Le monde ou l'humanité sont compris comme *oikoumène*[14]. Inscription dans des limites, des frontières, et prétention à l'universalité ne sont dès lors pas incompatibles. L'autre modalité consiste à s'installer par principe dans une politique expansionniste, l'empire se définissant lors par la dimension impérialiste du pouvoir. Le monde est alors ce que l'empire est toujours déjà en train de devenir.

Quoi qu'il en soit nous voyons Charles Quint au point de basculement entre le modèle romano-médiéval de l'Empire et la signification moderne du terme compris comme empire colonial. Son fils, Philippe II, n'aura plus le titre d'empereur mais sera à la tête d'un empire colonial consolidé et encore plus vaste. L'Empire, impossible, s'efface en Europe, (d'autant plus que le monopole ibérique est contesté) pour laisser place aux Etats. Tout se passe alors comme si cet effacement reléguait la possession par ces Etats d'empires coloniaux au rang de l'accessoire ou du contingent ; accessoire qui peut être déterminant dans les rapports de force intra européens (ainsi l'argent du Nouveau monde pour l'Espagne) mais qui ne change rien à la définition de ces Etats en opposition avec l'idée d'Empire. Or ainsi que nous le disions plus haut, cette opposition, et l'affirmation des Etats, a conduit à ne pas considérer la dimension impérialiste de ces derniers comme faisant partie de leur définition.

Il existe néanmoins deux exceptions notables à cette relégation de l'impérialisme aux marges du domaine de la philosophie politique. Nous les trouvons dans les deux ouvrages majeurs que sont *l'impérialisme* d'Hannah Arendt (1951)[15] et *le nomos de la terre* de Carl Schmitt (1950)[16]. Leur date de parution (quelques années après la fin de la deuxième guerre mondiale) et la nationalité d'origine de leurs auteurs ne sont bien-sûr pas étrangères à leur caractère d'exception.

La conception d'Hannah Arendt : sa pertinence pour l'époque moderne.

L'impérialisme a pour cadre historique les trente années qui précèdent la première guerre mondiale (qui correspondent à l'impérialisme extra-européen avec la ruée sur l'Afrique), ainsi

[14] Littéralement ce terme désigne l'ensemble du monde habité, mais son usage antique puis philosophique renvoie plutôt à l'idée de monde civilisé.

[15] ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme, tome II, L'impérialisme*, Paris, Seuil, 2010.

[16] SCHMITT Carl, *Le nomos de la terre*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

que l'entre-deux-guerres (qui correspond à l'impérialisme annexionniste intra-européen en relation avec le déploiement du nationalisme tribal). Son contenu n'a donc de prime abord pas de rapport direct avec notre propos. Il est néanmoins pertinent pour nous d'y faire référence, pour les raisons suivantes :

Conceptuellement, Arendt pose une distinction essentielle entre empire et impérialisme. Or cette distinction, comme nous venons de le voir, vaut pour toute l'époque moderne. Voici comment elle la formule : « A la différence des authentiques structures d'empire où les institutions de la métropole sont diversement introduites dans l'empire, l'impérialisme présente cette caractéristique que les institutions nationales y demeurent distinctes de l'administration coloniale, tout en ayant le pouvoir d'exercer un contrôle sur celle-ci »[17]. A vrai dire là où l'impérialisme se déploie sous le régime de l'exception, l'empire se veut domaine d'application de la loi. Seuls l'ont mené à bien « les gouvernements qui, telle la république romaine, reposaient sur le principe de la loi, de telle sorte que la conquête pouvait se poursuivre par l'intégration des peuples les plus hétérogènes auxquels était imposée une loi commune »[18].

Par ailleurs l'impérialisme correspond à une logique expansionniste qui met l'Etat en contradiction avec sa propre logique d'installation dans un territoire avec des frontières et un peuple bien définis. Or l'expansionnisme nous dit Arendt n'est pas un concept politique « mais prend ses racines dans le domaine de la spéculation marchande »[19]. Voici, en quelques mots, son analyse : jusqu'à la fin du XIXe siècle la bourgeoisie avait pu se développer dans le cadre étatique et même y accéder à la position de classe dirigeante, sans avoir à endosser la responsabilité des décisions d'ordre politique, laissées à l'Etat. « C'est seulement au moment où la structure de l'Etat se révéla impropre à permettre à l'économie capitaliste de poursuivre son expansion, que l'Etat et la société passèrent du conflit latent à la guerre pour le pouvoir »[20]. La bourgeoisie ne parvint pas à instrumentaliser totalement les institutions étatiques mais parvint néanmoins à imposer aux dirigeants des différents pays le principe

[17] Hannah Arendt, *l'impérialisme*, Op.cit., p.23. On pourrait objecter à ce schéma que s'il correspond bien à une configuration dans laquelle des indigènes sont dominés et exploités comme par exemple dans les colonies espagnoles à partir du XVIe siècle, il ne correspond guère aux colonies de peuplement anglaises de l'Amérique du Nord, dont la raison d'être n'était pas, ou très peu, l'exploitation des Indiens, et dont la population européenne était sur un pied d'égalité avec les sujets métropolitains de la couronne. Ceci it cela n'enlève rien au caractère d'exception du statut des colonies : leur fiscalité n'est pas la même que celle de la métropole, et surtout il s'y développe des types de domination et d'exploitation comme l'engagement et l'esclavage que la logique du droit moderne est en train de bannir sur le sol européen.
[18] Ibid., p.15.
[19] Ibid.
[20] Ibid., p.12.

capitaliste de croissance économique constante comme objectif politique, leur faisant alors « reconnaître l'expansion comme but final de la politique étrangère »[21]. Or la structure de ce conflit était déjà à l'œuvre au début du XVIIe siècle en Angleterre (même si la classe dirigeante économiquement restait très aristocratique), au moment de la création des Grandes Compagnies. Nous aurons l'occasion d'analyser la manière dont Hobbes leur reconnait le statut d'organes politiques[22] marquant bien par là d'une instrumentalisation de l'Etat par les marchands et des marchands par l'Etat. Car au fond le mercantilisme (dont Hobbes est très proche), est-il autre chose qu'un compromis entre les deux parties, les marchands et l'Etat : ce dernier y voit le moyen d'augmenter la richesse du royaume et donc la puissance du souverain (instrumentalisation des marchands par l'Etat) ; en même temps, tout l'argumentaire en ce sens a été élaboré par des marchands (de Thomas Mun, contemporain de Hobbes, à Josiah Child, contemporain de Locke) en vue de convaincre le pouvoir politique. Arendt consacre à Hobbes un assez long passage de son ouvrage : elle voit, de manière pertinente et originale, dans sa conception du rapport entre l'Etat et la société les prémisses d'une logique impérialiste inéluctable. Curieusement, elle comprend cela comme l'anticipation théorique de ce qui deviendra effectif deux siècles et demi plus tard, ne considérant nullement les processus identiques dont Hobbes est le contemporain, et dont il fut partie prenante dans sa jeunesse, en tant que membre actif de la Compagnie de Virginie.

Quoi qu'il en soit, ce relatif équilibre entre l'Etat et les marchands[23] explique, selon elle, la tension caractéristique de l'impérialisme, entre d'une part la tendance à l'exploitation brutale liée à la logique marchande, dont témoigne l'administration coloniale, et d'autre part les tentatives étatiques d'instaurer un semblant de règles et de limites dans la pratique coloniale. De cette tension qui parfois tourne au conflit, peuvent témoigner pour l'époque qui nous occupe, l'élaboration puis l'abandon des *Lois Nouvelles* de 1542 pour l'Amérique hispanique, l'acceptation par la Couronne, sous la pression des colons, de l'esclavage dans les colonies françaises et la tentative de le régler par le Code Noir de 1585, les démêlés de Sonthonax pendant la révolution de Saint Domingue, ou encore le combat de Burke contre l'administration coloniale de l'Inde à la fin du XVIIIe siècle.

Arendt montre également comment au moment de la ruée sur l'Afrique à la fin du XIXe siècle, l'exportation de « capitaux superflus » s'est accompagnée d'une exportation

[21] Ibid., p. 16.
[22] *Le Léviathan*, chap. 22.
[23] Cet équilibre est plutôt à l'avantage de l'Etat au XVIIe siècle, dans un cadre mercantiliste, et à l'avantage des marchands et spéculateurs au XXe siècle ;

d' « hommes superflus ». Or ce schéma est un lieu commun du discours colonial dès le début du XVIIe siècle, qu'il s'agisse de le promouvoir ou de le condamner. Il traverse les campagnes de promotion de la Compagnie de Virginie qui inaugure la colonisation anglaise de l'Amérique de Nord, et se retrouve tel quel chez Hobbes pour qui les colonies sont une manière de satisfaire les intérêts des marchands et de vider le royaume de ses indigents qui menacent la cohésion du corps social.

Il existe cependant une différence essentielle entre l'impérialisme de l'époque moderne et l'impérialisme de la fin du XIXe siècle, dont Arendt, nous semble-t-il, aurait volontiers convenu : le premier reste néanmoins marqué par le souci de la fondation, ou de la refondation (d'une communauté). Le second est au fond un processus de dissolution et de destruction (des Etats-nations et des sociétés autochtones).

Carl Schmitt : L'impérialisme, condition du *droit des gens* européen

La querelle des titres et le statut de la découverte.

Donc l'empire en s'effaçant a légué l'impérialisme aux Etats. Il leur a aussi légué l'Europe, qui a toujours été son décalque paradoxal, qu'il s'agisse de l'empire d'Alexandre, de l'empire romain, ou de l'empire chrétien médiéval. Mais c'est précisément au XVIe siècle que l'Europe devient comme telle une entité géopolitique capable de se réfléchir elle-même à travers et malgré l'affirmation des Etats qui la composent et qui ne doutent à aucun moment de partager par delà leurs conflits cette identité commune. L'Europe est une nouvelle figure, paradoxale nous allons le voir, de l'*oikoumène*[24]. En effet, si le primat théorique donné aux Etats territoriaux a conduit à reléguer la question de l'impérialisme, il a également, lorsque cette question était prise en compte, conduit à négliger la dimension européenne de ce dernier en focalisant l'attention sur la rivalité entre les Etats. La plupart du temps, soit on parle des colonies et la rivalité des Etats occulte la référence à l'Europe, soit parle de l'Europe et alors la question coloniale n'apparait plus[25]. Carl Schmitt en son temps avait fait ressortir ce point à propos de l'interminable querelle des titres qui accompagne les grandes prises de terres

[24] Pour le XVIIIe siècle nous pouvons citer ce passage de Jean-Jacques Rousseau, dans les *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre* : « Toutes les puissances de l'Europe forment entre elles une sorte de système qui les unit par une même religion, par un même droit des gens, par les mœurs, par les lettres, par le commerce, et par une sorte d'équilibre qui est l'effet nécessaire de tout cela, et qui sans que personne songe en effet à le conserver, ne serait pourtant pas si facile à rompre que le pensent beaucoup de gens.» ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, p.565.

[25] Francis Bacon et l'Abbé Raynal font exception à cette règle.

américaines pendant l'époque moderne[26]. Selon lui, si aucun des penseurs du droit des gens, à commencer par Vitoria, n'est parvenu à produire un titre véritablement convaincant pouvant justifier l'appropriation des terres du Nouveau Monde, c'est qu'ils s'y sont tous employés dans un cadre national voire nationaliste (même si le terme est quelque peu anachronique) avec pour objectif principal de faire valoir le droit de leur Etat contre les prétentions des Etats rivaux[27]. Que le titre soit un cas de guerre juste (Vitoria), l'occupation (Grotius), le travail (Locke)[28] ou un traité, il est d'une part toujours contestable, et correspond d'autre part à chaque fois chez le penseur qui le met en avant, aux intérêts de l'Etat dont il est ressortissant et donc peut difficilement être universalisé. En fait, selon lui, le seul titre véritablement légitime, titre que tous ces penseurs balayent pourtant d'un revers de main, réside dans la *découverte*. En effet non seulement les Européens ont découvert l'Amérique et ses habitants et non l'inverse, mais de plus (et quoi qu'en dise Vitoria) l'inverse n'était tout simplement pas *possible.* La *découverte* n'est pas seulement un *fait* mais un *signe*, le signe d'une dissymétrie entre les Européens et les autres. Pour Schmitt cette dissymétrie est clairement une supériorité non pas de tel Etat sur tel autre, mais bien des Européens comme tels sur les populations découvertes. Celle-ci ne se décline pas seulement en termes de puissance technique et militaire, mais également comme disposition spirituelle qui renvoie à la dimension scientifique de la notion de découverte. Schmitt, on le voit, n'est nullement anticolonialiste et il tire la découverte dans un sens impérialiste impliquant appropriation et domination. L'histoire lui donne raison. Mais l'on peut reprendre cette idée de découverte et faire ressortir le cosmopolitisme qui s'ouvre à partir d'elle. Pour cela il va nous falloir lire l'histoire des rapports entre l'Europe et le Nouveau Monde à l'époque moderne *à partir* de la synthèse de Carl Schmitt et en même temps *contre* le rejet du cosmopolitisme dont elle est porteuse. Nous aurons l'occasion de nous arrêter plus longuement sur la thèse de Schmitt dans *le nomos de la terre* mais nous pouvons d'ores et déjà en formuler l'essentiel.

La mise en place du jus gentium europaeum

Sa grande originalité, qui marque en même temps sa grande puissance de synthèse, consiste à faire le lien entre d'une part la mise en place du droit des gens moderne (*jus gentium*

[26] SCHMITT Carl, *Le nomos de la terre*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

[27] Même Vitoria malgré la neutralité affichée de prime abord finit par défendre le monopole ibérique sur le Nouveau Monde en s'appuyant sur le mandat pontifical.

[28] Carl Schmitt, ayant pour objet le droit des gens, n'intègre pas dans son exposé la dimension impérialiste de la pensée de Locke. Ceci dit sa thèse générale s'applique à Locke puisque aussi bien celui-ci défend un modèle *anglais* de colonisation (contre les modèles espagnol et français).

europaeum) réglant les relations entre Etats dans l'espace continental européen, et d'autre part l'engagement et la concurrence impitoyable de ces mêmes Etats dans la conquête et l'exploitation du Nouveau Monde. Dans l'espace européen nous assistons à une monopolisation du droit à la guerre par les Etats, tous également souverains, et dont le mode d'être juridique prend le pas sur la position théologico-morale de l'Eglise. Dès lors la définition du *justus hostis* est détachée de la recherche souvent interminable de la *justa causa*. Désormais tout Etat faisant la guerre dans les règles est par principe *justus hostis* : l'ennemi n'est ni un criminel ni un rebelle ni un hérétique, mais un adversaire qu'il s'agit non pas de détruire ou d'exterminer mais de vaincre. Voilà donc un ordre public européen fondé sur l'équilibre des puissances et dont la grande réussite est d'avoir non pas supprimé la guerre mais de l'avoir circonscrite et d'avoir par là limité l'hostilité à travers deux distinctions fondamentales : entre l'ennemi et le criminel, mais également entre le soldat en armes et le civil. Selon un apparent paradoxe, c'est précisément à travers l'affirmation d'un *droit à la guerre* inconditionnel pour chaque état souverain que l'Europe moderne est parvenue à circonscrire et à civiliser les conflits : les ennemis sont égaux en droits avant, pendant et après les conflits. En ce sens selon Carl Schmitt, l'ordre international qui se mettra en place après le traité de Versailles et autour de la S.D.N. et dont le but est d'empêcher la guerre, n'est pas, comme ses promoteurs le prétendent[29], un prolongement du *jus publicum europaeum* moderne, mais au contraire son dévoiement. Ce dévoiement est double : d'abord en ayant pour objectif de rendre la guerre illégale il tend, à travers le concept d'agresseur, à abolir à nouveau la distinction entre ennemi et criminel et à réintroduire la notion d'ennemi injuste et avec elle une illimitation de l'hostilité. Ensuite en prétendant valoir pour l'ensemble des pays du monde il déploie une universalité factice au mépris des différents ordres spatiaux existant sur le globe de telle sorte qu'il peut entrainer dans des conflits des pays n'ayant *a priori* rien à y faire.

Unité du monde et pluralité des espaces : les lignes globales, terre et mer, sol étatique et sol colonial.

Si l'on met de coté les motivations idéologiques et stratégiques toujours présentes dans les textes de Schmitt, nous touchons ici à un point essentiel pour notre propos : le droit des gens européen qui s'est déployé du XVIe au début du XXe siècle est traversé par une tension,

[29] On songe en particulier au grand juriste belge Ernest Nys

presque une contradiction, essentielle : d'un coté, «le droit des gens européen du XVIe au XXe siècle considérait les nations chrétiennes de l'Europe comme créatrices et porteuses d'un ordre valable pour la terre entière. Le qualificatif « européen » désignait alors le statut normal qui prétendait être déterminant aussi pour la partie non européenne de la terre. La civilisation se confondait avec la civilisation européenne. En ce sens l'Europe était toujours encore le centre de la terre. »[30] D'un autre coté « le facteur essentiel et décisif pour les siècles suivants fut que ce nouveau monde qui surgissait n'apparaissait pas comme un ennemi nouveau, mais comme un *espace libre*, comme un champ ouvert à l'occupation et à l'expansion européennes. Ce fut tout d'abord pour une durée de trois siècles une confirmation inouïe de l'Europe dans sa position de centre de la terre et de continent ancien. Mais ce n'en fut pas moins aussi dès le début la destruction des notions concrètes de centre et d'âge qui avaient eu cours jusque là. Car ce nouveau monde devint alors l'enjeu d'une lutte intra européenne qui fit naître un nouvel ordre spatial avec de nouvelles divisions de la terre. Quand un ancien monde voit surgir à ses cotés un monde nouveau, il est clair qu'il est de ce simple fait remis en question dialectiquement et n'est plus ancien au sens ancien du mot. »[31] Donc c'est au moment où l'unité et la totalité du globe en tant que sphère se donnent concrètement (et non plus comme totalité fantasmatique du monde) comme objet fini pour le regard scientifique et géométrique, et comme espace ouvert aux convoitises commerciales et militaires et aux entreprises d'évangélisation, c'est précisément à ce moment que des lignes de fracture se dessinent et réintroduisent de la dissymétrie. Schmitt prend bien soin de référer ces lignes qui correspondent selon lui à des réalités géopolitiques très concrètes, à un *mode de pensée* proprement européen : la pensée par lignes globales, qui marque derrière la neutralité et l'objectivité de la science, la manière dont celle-ci peut être investie par les luttes politiques. Ainsi par exemple la cartographie et de manière plus générale la géographie, qui procèdent de l'esprit géométrique le plus pur sont capables pour la première fois de fournir une vision d'ensemble et unifiée de la surface de la terre, et du même coup de délimiter sur celle-ci des espaces différenciés. A peine Colomb était-il de retour de son premier voyage que le pape partageait, dans la bulle *inter caetera divinae,* rien moins que le monde, entre l'Espagne et le Portugal. Pour la première fois la ligne de démarcation était globale, reliant le pôle nord au pôle sud et passant à 100 miles à l'ouest du méridien des Acores et du Cap Vert, qui étaient déjà possessions portugaises. Au-delà de cette ligne commençait la zone espagnole. Un an après (le 7 juin 1494), le traité hispano portugais de Tordesillas déplaçait la ligne vers l'Ouest

[30] *Le nomos de la terre*, II, 1, p. 88.
[31] Ibid., p. 88-89.

(370 miles à l'Ouest du Cap Vert). Ce déplacement devait d'ailleurs avoir pour conséquence la prise de possession légale des cotes du Brésil par les Portugais quelques années plus tard. Avec le traité de Saragosse en 1526, cette ligne sera complétée de l'autre coté du globe par une autre ligne (*raya*) coupant le Pacifique. Après les *ray*as viendront les *amity lines,* inaugurées par une clause secrète du traité du Cateau-Cambrésis. Cette fois-ci il ne s'agit plus de se partager les terres à découvrir mais de considérer qu'au-delà de la ligne les rivalités entre puissances peuvent se traduire en actes de guerre sans pour autant entraîner les Etats concernés dans la guerre sur le continent européen. Les traités de paix ne se rapportent en principe qu'à l'Europe, domaine situé en deçà de la ligne. Au-delà de la ligne « s'arrêtait le droit européen », ou du moins le « droit public européen ». C'est là aussi, par conséquent, que prenait fin la limitation de la guerre produite par le droit des gens européen existant, et que la lutte pour la prise de terres devenait effrénée. De l'autre coté de la ligne commençait une zone « outre mer » où comptait seul le droit du plus fort, faute de toute borne juridique imposée à la guerre. Selon Schmitt l'autre grande différence entre les *rayas* et les *amity lines* tient en ce que les premières mettent en relation des puissances acceptant un ordre et un arbitre communs, restant ainsi dans l'horizon de la *Respublica Christiana* médiévale. Les secondes ont pour arrière plan les guerres de religion et la dislocation de l'unité institutionnelle de la chrétienté en Europe occidentale. C'est cette absence de toute autorité commune qui explique que la seule règle au-delà de la ligne soit la loi du plus fort selon la logique de la prédation. Le Nouveau Monde, terre et mer confondus, devient alors le champ d'exercice de la liberté comprise comme droit de chacun sur toute chose. Il n'est pas étonnant dès lors que le pirate soit pendant quelques décennies la figure emblématique de cette expérience de la liberté et jouisse d'une relative légitimité politique liée à son double rôle historique entre la deuxième moitié du XVIe siècle et le traité d'Utrecht (1713) : conquête anglaise, française, et hollandaise, de la liberté des mers contre le monopole ibérique, mais également constitution sur les mers d'une sorte d'internationale protestante qui donne aux guerres de religion européennes une extension planétaire. Avec le traité d'Utrecht le pirate est en quelque sorte victime de son succès : la liberté des mers qu'il a conquise de haute lutte est désormais reconnue et garantie par l'ensemble des Etats, ce qui signifie qu'ils s'engagent mutuellement à respecter la liberté et la sécurité de leurs navires marchands respectifs. Le pirate redevient dès lors ce qu'il a toujours été dans le droit des gens : l'ennemi commun, « l'ennemi du genre humain » selon la formule de Cicéron. Le monopole ibérique étant aboli et le principe *cujus regio ejus religio* s'étant imposé en Europe, il ne peut plus se présenter comme le fer de lance, comme le bras armé d'une lutte légitime.

En même temps qu'il recriminalise le pirate, le traité d'Utrecht entérine la distinction essentielle entre terre et mer qui tient en ce que la mer, excepté les eaux territoriales (dont la délimitation est en elle-même un casse-tête insoluble), n'est pas susceptible de délimitation, de partage, dans la mesure où selon les termes de Grotius elle ne peut être *occupée.* Aucune souveraineté étatique ne peut s'y établir. Cela n'empêche pas qu'elle soit un espace où un autre type de puissance puisse se déployer, puissance fondée sur la maitrise des routes maritimes et le contrôle de comptoirs côtiers et de verrous terrestres (détroits, caps …). Selon Schmitt l'Angleterre héritière en cela des pirates a fait au XVIIe siècle « le choix de la mer » sorte d'empire sans centre ni frontière capable d'étouffer mainte puissance terrestre.

Enfin, à l'opposition entre les deux cotés de la ligne, à l'opposition entre terre et mer, va s'ajouter l'opposition entre sol national et sol colonial (lui-même décliné selon plusieurs modalités : colonies, dominions, protectorats…)

Toujours est-il que le droit des gens modernes le *jus publicum europaeum* n'a pu s'établir en Europe qu'en s'inscrivant dans l'ordre global, le *nomos* de la terre, issu des grandes découvertes, que nous venons d'évoquer à grands traits. Or cet ordre s'il uniformise géométriquement la surface de la terre introduit en même temps des différences qualitatives et pas seulement géographiques entre des types d'espaces. L'Europe est partout, et, pourrait-on dire, partout chez elle, mais elle n'y est pas de la même manière : sur mer, dans les colonies, sur le territoire européen proprement dit. L'idée de Schmitt, même s'il ne la formule pas exactement ainsi est que le *jus gentium europaeum,* ainsi d'ailleurs que la forme d'organisation politique correspondant à l'Etat moderne, était dans l'esprit des européens un modèle pour le reste du monde mais qu'en même temps il n'a pu fonctionner sur le sol Européen que dans la mesure où il n'était pas en vigueur de l'autre coté de la ligne.

Complément à Schmitt

La vision de Schmitt a donc le mérite de faire apparaître le lien essentiel entre l'ordre européen et ce qui prévaut outre-mer. Elle pêche néanmoins par certains aspects trop schématiques et un peu forcés, ainsi que par quelques omissions. En effet même si les européens inscrivaient l'existence de l'Europe dans un ordre désormais global, il est peu probable que les *amity lines* aient eu le rôle central qu'il leur accorde. Aucun Etat européen n'accepta jamais complètement de laisser jouer la seule loi du plus fort au Nouveau Monde et

sur les mers. En ce qui concerne la piraterie elle est vue par lui comme l'instrument de la conquête de la liberté des mers au moment où celle-ci est encore dans sa dimension élémentaire, avant de devenir réglée au XVIIIe siècle. Sa quasi légitimation à partir de la fin du XVIe siècle (dont les figures de Drake et de Raleigh sont emblématiques) vient de sa convergence avec l'intérêt des Etas contestant le monopole ibérique. Mais Schmitt ne mentionne pas à quel point, si elle est le relai plus ou moins avoué et plus ou moins inavouable de la politique des Etats, elle se produit également comme alternative aux Etats : par son refus des assignations territoriales elle expérimente sur mer ce qui n'est plus possible sur terre, s'inscrivant ainsi incontestablement dans l'histoire de l'idée d'utopie. Plus, elle expérimente des formes d'associations, de contractualisme, relevant de la démocratie radicale, c'est-à-dire de communautés obéissant à des règles, sans recours au principe de souveraineté. Ainsi la pratique des *chartes-parties*[32] par exemple, assure le caractère collectif des décisions, le partage quasi égalitaire du butin, un système de solidarité et d'assistance en cas d'accident, le droit pour l'individu de quitter la communauté, et même une relative neutralisation des distinctions ethniques dans les équipages. De tout cela témoigne de la manière la plus forte la petite république utopique de *Libertalia* fondée par le pirate Misson et ses compagnons à Madagascar, selon le récit de Daniel Defoe. Il est vrai que si Defoe fait œuvre d'historien chroniqueur fidèle à la réalité dans son *Histoire générale des plus fameux pirates*[33], l'existence (et l'histoire) de Misson est la seule dont on ne trouve trace nulle part ailleurs que dans son récit. Mais même s'il s'agit d'une pure fiction, elle révèle le *sens* que certains contemporains pouvaient donner à la geste pirate. Celle-ci d'une certaine manière renvoyait dos à dos l'Empire et l'Etat, expérimentant des formes alternatives de vie en commun, avec au centre l'égalité la liberté le contrat, et le droit de rompre. Christopher Hill a établi de manière convaincante que la piraterie avait été à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle un refuge une ligne de fuite possible pour les nombreux dissidents et autres démocrates radicaux ayant du fuir l'Angleterre suite à la guerre civile[34]. A quoi s'ajoutaient des déserteurs de la marine marchande ou militaire, souvent enrôlés de force parce qu'indigents, faisant partie de la masse des *commoners* chassés des campagnes par le mouvement des *enclosures*, donc

[32] Un témoignage direct en est fourni dans : OEXMELIN Alexandre, *les aventuriers et les boucaniers d'Amérique*, Rennes, La découvrance, 1995.

[33] DEFOE Daniel, *Histoire Générale des plus Fameux Pirates (I : Les Chemins de Fortune, II : Le Grand rêve flibustier)*, trad. G. Villeneuve, Paris, Phébus, 1990.

[34] HILL Christopher, *Radical Pirates?* in *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. III, Brighton, the Harvester press, 1985.

ayant l'expérience de formes de communauté pré politique ou pré étatique[35]. Schmitt en se focalisant sur la conquête de la liberté des mers laisse de coté la dimension d'alternative politique dont la piraterie a pu être porteuse.

Par ailleurs Schmitt se place du point de vue du droit des gens pour penser le rapport entre l'Europe et le nouveau monde mais n'interroge pas du tout la manière dont un certain nombre de concepts de philosophie politique trouvent leur genèse mais aussi leur limite dans l'expérience du nouveau monde. Pour finir, la question du statut des indigènes ne l'intéresse guère. Il se contente de signaler qu'après le débat hispanique sur les titres, qui considérait les nations indiennes (entités politiques à part entière selon Vitoria), les Européens considérèrent que les terres qui s'offraient à leur avidité étaient vacantes : il n'y avait plus à justifier la dépossession des Indiens puisque le point de départ était la non possession de la terre par ces derniers. Dès lors le théâtre du Nouveau monde mettait en scène, exportait des enjeux intra européens[36]. Cette vision correspond certes à la vision de certains acteurs et penseurs de l'époque mais laisse de coté toute la pratique et toute la réflexion autour des relations avec les Indiens en particulier tout ce qui tourne autour des traités passés avec eux. Rappelons en passant que pour les Anglais la guerre de sept ans est la « *french and Indian war* ». La présence des indigènes aux cotés des colons met également en question la notion de corps social, réactivant à l'époque de la conception contractuelle et purement juridique de ce dernier, l'ancienne question de la guerre des races.

L'esprit européen et le monde. Le paradoxe du cosmopolitisme

Que l'impérialisme doive être, par delà sa dimension étatique, pensé dans sa dimension européenne, nous conduit à proposer quelques considérations sur l'idée d'Europe, qui seront à l'arrière plan de nos analyses ultérieures.

L'Europe entre le mythe et la géographie

[35] Sur cette question, voir : REDIKER Marcus et LINEBAUGH Peter, *L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. C. Jaquet et H. Quiniou, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

[36] De manière très significative, Schmitt s'emploie à établir que l'état de nature chez Hobbes, par delà sa fonction théorique, renvoie à l'expérience des anglais livrés à eux-mêmes en Amérique. Il signale que le terme « americani » sert à les désigner, eux et non les indigènes, dans la version latine du *Léviathan.* Ce faisant, il oublie les passages du *Léviathan* où les Indiens d'Amérique, et non les colons, sont pris en exemple de vie à l'état de nature.

Dès la Renaissance la réactivation des sources antiques permet une réappropriation du mythe d'Europe en relation avec l'acception géographique du terme. Rappelons le contenu du mythe : « Europe, fille d'Agénor, le roi de Tyr, éveilla le désir de Zeus. Le roi des dieux se transforma en taureau et vint auprès de la jeune fille qui jouait avec ses compagnes au bord de la mer ; il était si beau, il paraissait si doux quand il vint se coucher aux pieds de la jeune fille qu'elle osa monter sur son dos. Alors le taureau partit à la nage et traversa la mer jusqu'en Crète… » Ce qui s'impose dans ce mythe, où Europe est une jeune fille et non un lieu, c'est le désir le départ, le mouvement, l'arrachement, le déracinement, le transport, la rupture avec l'origine, la traversée, l'élément marin, l'arrivée sur une île. Nulle mention d'un arrière pays ni d'un continent.

Mais la parole antique ne s'en tient pas là : dans l'hymne homérique à Apollon (VIIIè VIIè siècle av. JC), nous trouvons la référence à une entité géographique : Apollon souhaite construire un temple à Delphes « pour ceux qui habitent le gras Péloponnèse, comme ceux d'Europe et des îles ceintes de flots ». Au Ve siècle, l'Europe est opposée à l'Asie dans plusieurs textes. Cette fois ci c'est la géographie qui identifie l'Europe, comme entité continentale.

Alors entre le mythe et la géographie, y a-t-il simple homonymie ou lien essentiel ? Hérodote lui-même est perplexe : « Pour l'Europe, de même que nul ne sait si elle est entourée d'eau, on est sans lumière sur l'origine de son nom et sur celui qui le lui imposa, à moins de dire que le pays reçu ce nom de la Tyrienne Europe ; elle aurait en ce cas été auparavant anonyme comme les autres parties du monde. Mais il est certain que cette Europe était originaire d'Asie et ne vint jamais dans ce pays que les grecs appellent présentement Europe. »

C'est par la suite que la dimension continentale s'imposera dans les textes, prenant un tour géopolitique ; ainsi à l'époque hellénistique le poète alexandrin Moschlos consacre un long poème à Europe et attribue à la jeune fille ce rêve prémonitoire dans la nuit précédant son enlèvement : « Elle crut voir deux terres se disputer à son sujet, la terre d'Asie et la terre d'en face, leur aspect était celui de femmes. L'une avait les traits d'une étrangère ; l'autre ressemblait à une femme du pays ; elle s'attachait plus fort à la jeune fille, représentait qu'elle l'avait mise au jour et que, seule, elle avait pris soin d'elle ; mais l'autre la saisissant de force de ses mains puissantes, l'entraînait sans qu'elle résista, et déclarait que, de par la volonté de Zeus porteur d'égide, il était décidé qu'Europe lui appartenait. »

Chez les Romains Ovide et Horace vont entériner cette continuité du mythe et de la géographie : s'impose avec eux l'idée d'une destination continentale et terrienne de l'Europe.

Donc l'antiquité gréco-latine thématise l'Europe sans pour autant s'identifier à elle. Quand, à la Renaissance, l'Europe moderne s'identifie comme telle on voit revenir le thème antique selon trois modalités : le mythe lui-même est repris, dans l'iconographie ou dans la poésie, et il arrive qu'Europe soit parée des attributs de tel ou tel pays marquant par là la prétention pour ce dernier à représenter ou à diriger le continent. Il arrive aussi qu'Europe représente le continent lui-même a coté des trois autres (Afrique, Asie Amérique). Elle est alors dotée d'attributs marquant sa supériorité. Elle apparait clairement sur les cartes comme un continent séparé des autres, donc comme une partie du monde, alors que les cartes antérieurement représentaient le monde comme une seule terre entourée d'eau. Enfin le courant néo platonicien voit dans l'enlèvement d'Europe par Zeus une métaphore de l'élévation vers la rationalité, caractérisation spirituelle et non plus géographique de l'Europe. Précisons cette caractérisation en faisant un détour par le XXe siècle.

L'Europe comme refus du territoire

Dans sa conférence de Vienne de 1935, *la crise de l'humanité européenne et la philosophie*[37], Husserl définit l'Europe comme une figure spirituelle qui désigne une manière d'être humain, et non un espace géographique sur lequel il suffirait d'habiter pour être européen : autrement dit il y a des européens sur tous les continents comme il existe des habitants de l'Europe géographique qui n'appartiennent pas à l'Europe spirituelle : « J'entends l'Europe non pas géographiquement comme sur les cartes (…). Au sens spirituel il est manifeste que les dominions anglais, les Etats-Unis etc… appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les indiens des ménageries foraines, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe. » Notons l'extrême violence ethnocentrique de ce propos sensé combattre la barbarie nazie, et retenons son intention centrale : la dissociation de l'espace et de l'esprit, de la géographie et de l'histoire. L'Europe c'est d'abord la désinscription, la délocalisation.

Deuxième point : cette dimension de rupture crée entre la culture européenne et les autres formations culturelles un type de rapport totalement inédit : « Il y a dans l'Europe quelque chose d'un genre unique, que tous les autres groupes humains ressentent chez nous, et qui est pour eux, indépendamment de toute question d'utilité, et même si leur volonté de conserver

[37] In La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale, Trad. G. Granel et J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976.

leur esprit propre reste inentamée, une incitation à s'européaniser toujours davantage, alors que nous, si nous avons une bonne compréhension de nous-mêmes nous ne nous indianiserons (par exemple) jamais. » Notons cette fois le candide « nous et les autres », et entendons l'essentiel : l'Europe n'est pas une identité statique mais un processus (à sens unique) auquel aucun groupe humain n'est a priori étranger, étant entendu à l'inverse que les « Européens » eux-mêmes n'en auront jamais fini de s'européaniser.

Troisième point : ce processus a commencé chez les Grecs avec l'émergence de la philosophie : « C'est dans la nation grecque ancienne au VIIe et au VIe siècle avant Jésus Christ que se développe une nouvelle sorte d'attitude à l'égard du monde ambiant…la percée d'une espèce tout à fait nouvelle de formations spirituelles qui grandissent jusqu'à former une figure culturelle systématiquement close ; les Grecs l'appelaient philosophie. Dans une traduction correcte, dans son sens originel cela ne veut rien dire d'autre que science universelle, science du tout du monde. » Donc les Grecs étaient européens car ils ont su rompre avec l'implication locale dans le monde ambiant pour prendre en vue, au terme d'une extraordinaire conversion du regard, le monde comme tout. Cette prise en vue c'est la philosophie (comprise comme science universelle) qui engage l'esprit dans la production d'idéalités s'enchaînant les unes aux autres à l'infini et communicables en droit à tous les hommes. Elle implique donc une forme inédite de communauté et de lien entre les hommes, par la production d'un « commun » (valeurs, vérités) qui transcende les appartenances. Autre manière de le dire : en inventant la géométrie par exemple, les grecs ont inventé l'humanité (ils ont aussi du coup inventé la barbarie).

Patocka, dans ses *essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*[38], et dans *Platon et l'Europe*[39] s'inscrit dans la lignée de Husserl mais spécifie la rupture grecque comme ouvrant trois dimensions : la science, la politique, l'histoire. Il insiste sur l'ébranlement profond que constitue pour un individu ou pour un groupe cette triple ouverture et il donne à cette notation une portée tragique en la reliant explicitement à une expérience comme celle du front pendant la première guerre mondiale, qui crée elle aussi du commun par delà les appartenances nationales. Mais cela vaut aussi pour toutes les formes de déracinement et de désolation qui peuvent être associés au mode de vie européen, en particulier sous sa forme moderne : l'Europe ouvre, l'Europe déracine, ce don et cette violence sont inséparables. De là l'idée assez profonde qu'un des aspects constitutifs de la spiritualité européenne consiste à penser

[38] PATOCKA Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Paris Verdier, 1982.
[39] PATOCKA Jan, *Platon et l'Europe,* Paris, Verdier, 1997.

toujours après la catastrophe, sur fond de ruine, de désastre. Ainsi pour Patocka, Platon inaugure la pensée politique européenne en réponse à l'effondrement de la polis athénienne. Or il nous semble que si une expérience est bien porteuse de destruction et de déracinement d'un coté, et de désir de refondation de l'autre, c'est bien l'expérience coloniale de l'époque moderne.

Secondarité et universalité

Si nous avons fait un détour par Husserl et Patocka, c'est qu'ils sont symptomatiques d'une autre relégation. Il était question plus haut de la relégation de l'impérialisme à la marge de la philosophie politique. Celle dont il est maintenant question touche la romanité dans la définition de l'identité européenne. La plupart des penseurs, et singulièrement Husserl et Patocka, négligent le moment romain dans la définition spirituelle de l'Europe. Celle-ci est fondamentalement grecque, ou encore grecque et juive, fruit de la rencontre d'Athènes et de Jérusalem. La seule vertu de Rome serait d'avoir conservé et transmis les deux patrimoines. Cette vision qui court-circuite Rome, est, à la notable exception, encore une fois, d'Hannah Arendt, dominante en philosophie. Rome ne serait que vecteur, agent de transmission. Son seul legs propre serait le droit mais tout se passe comme si la manière impériale dont il s'est imposé en rendait l'héritage suspect[40]. Mais justement, attachons nous à cette idée d'héritage et de transmission: n'y a-t-il pas quelque chose de nouveau et d'inouï dans le fait qu'une culture et un ordre social tout entier rapporte sa fondation à une référence antérieure à qui elle donne la préséance, à qui elle reconnaît l'autorité ultime ; qu'elle accepte de reconnaître sa propre origine dans un autre peuple ; qu'elle accepte d'être tard venue. Là, réside la grandeur de Rome. Rémi Brague à ce propos emploie le concept de « secondarité »[41] : se poser comme des héritiers qui recueillent un patrimoine et le répandent par le monde. Il y avait les grecs et les barbares, c'était dans l'ordre des choses même si la distinction était virtuellement abolie par la référence au logos et à sa dimension d'universalité. Le romain, lui, civilise le barbare ; il abolit effectivement la limite, la distinction ; par lui le bassin méditerranéen devient grec… et juif : c'est bien par Rome que ce qu'il y a de déjà universel dans l'Ancien Testament et dans la parole du Christ, le devient effectivement, prend corps dans le monde. Il y avait les

[40] On comprend aisément que Husserl et Patocka, ayant eu tous deux affaire au retour de flamme du démon impérial en Europe (le troisième Reich pour le premier, l'empire soviétique pour le second) aient été enclin à en expurger ce qu'on pouvait sauver de l'Europe

[41] BRAGUE Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1992.

Juifs et les Gentils ; C'est l'apôtre Paul, juif et citoyen romain qui proclame : « Il n'y a plus ni juif ni grec… ». Rome devenue chrétienne devient l'héritière de Jérusalem, comme auparavant d'Athènes ; c'est elle qui les mondialise. Les deux figures de cette mondialisation sont l'Empire et l'Eglise ; c'est par elles seulement que l'idée de monde (et non plus de cosmos ou de nature) se fait jour. *Le* monde et non *un* monde. Aucun *autre* monde n'est possible ; tout au plus y a-t-il aux confins ou, dans des lieux difficiles, quelques restes : pour l'empire les barbares, pour l'église les païens.

Il est impressionnant du point de vue de la secondarité de voir à quel point l'Eglise catholique s'institue comme romaine, à travers une querelle théologique fondatrice et significative. Celle qui opposa au IIe siècle Marcion et Saint Irénée sur le statut à accorder à l'Ancien Testament et de manière plus générale à l'héritage juif : Marcion était pour une éradication totale, pour ne conserver comme textes sacrés que les Evangiles (eux mêmes expurgés de leurs références à l'Ancien Testament) et pour faire de la naissance du Christ un commencement absolu, un changement de monde. C'est Irénée qui imposa le maintien dans le corpus des textes sacrés de ce que les chrétiens appellent l'Ancien Testament. Du coup l'Eglise aussi est marquée par la secondarité, qui refuse l'éradication de l'héritage et de l'autorité hébraïques.

Donc la secondarité et l'idée d'un monde un (que soumet l'Empire et que rassemble l'Eglise) sont le legs de Rome, à quoi il faut ajouter, ce qui est plus couramment affirmé, l'apport du droit. Mais au fond l'émergence du droit comme tel et même de la référence au droit naturel (compris comme droit des gens) est totalement liée au processus d'unification du monde autour de la méditerranée et à la régulation des échanges, des transactions, des transports ; le droit romain dont l'Europe hérite est lié à l'ouverture des routes maritimes et à la circulation et non à des délimitations de territoires terrestres.

Le désir de monde ou le devenir monde, qui sont un trait incontestablement européen, ne nous viennent ni d'Athènes ni de Jérusalem toutes seules, mais de leur passage par Rome. Par ailleurs le sentiment de secondarité engage un trait propre à la culture européenne qui se manifeste dans tous les domaines : politique, religieux, esthétique… le sentiment d'avoir trahi et le désir qui en découle de reprendre les choses à l'origine, de re-fonder, de réformer. Là encore le Renaissance est exemplaire et le Nouveau Monde devient un lieu, imaginaire ou réel, d'expériences de fondations/refondations. L'envers de ce désir, toujours menaçant est bien entendu le « marcionisme », le désir de rupture radicale, de table rase, qui hante toujours l'Europe. Le puritanisme anglais, exporté en Nouvelle-Angleterre, relève de la secondarité par

son rapport à l'Ancien Testament, mais par son rapport à l'Eglise instituée et aux institutions politiques relève plutôt du marcionisme.

Reste que les romains et/ou les premiers chrétiens ne se percevaient pas expressément comme européens, et que lorsqu'on parle d'Europe à partir du XVIe siècle, on ne parle pas du monde.

Dislocation et repli continental

Pour que le mouvement propre à l'Europe, qui se dessine dans l'antiquité, se figure lui-même comme Europe, il va falloir que se disloquent l'Empire et l'Eglise, que leur puissance extensive soit mise à mal, que le monde laisse place à des mondes, que des séparations ou des antagonismes vécus comme indépassables fassent surgir des axes internes ou externes, à la fois limitants et structurants.

Au Nord les barbares, le reste, s'infiltrent dans un espace de plus en plus poreux ; l'empire vacillera puis s'effondrera, mais pendant deux ou trois siècles les germains sont intégrés à l'empire et surtout en adoptent la religion chrétienne; ils n'en font pas reculer la frontière vers le sud puisque aussi bien cette frontière n'existe pas ; au nord ce sont les immensités blanches et les aurores boréales ; L'Empire ne rétrécit pas par là : ce qui advient plutôt c'est une coupure, une fêlure interne, une coupure entre le nord et le sud dont on peut voir la réplique (au sens sismique) à l'époque moderne avec l'irruption de la Réforme qui se soldera par une distinction entre un nord protestant et un sud catholique.

A l'est la brisure vient de l'intérieur avec la division de l'Empire et l'affirmation de Constantinople comme capitale de l'Empire d'Orient. La encore il y aura une réplique religieuse avec la séparation entre catholicisme et orthodoxie. De ce coté il y a bien un autre monde, un orient, mais la frontière en est indécidable : est-on encore en occident ou déjà dans l'orient ? Moscou, la troisième Rome, est-elle européenne ?

Au sud le rétrécissement, la fracture qui va faire que la méditerranée cesse d'être une mer commune, le cœur d'un même monde, sera la montée de l'Islam. Le rapport à l'islam sera véritablement structurant. Il est à noter que la première occurrence du terme d'Europe, au sens d'une entité politique, est contemporaine de la bataille de Poitiers (coup d'arrêt plus ou moins mythifié à l'avancée conquérante des Musulmans en Europe occidentale) ; le terme reviendra lorsque les Turcs se feront très menaçants après la prise de Byzance. Entre ces deux périodes

qui encadrent le Moyen Age, l'Islam est moins menaçant puisque ce sont les chrétiens qui portent la guerre (croisades) en terre sainte ; or à ce moment il n'est plus question d'Europe dans les textes. Toujours est-il que si l'Empire Ottoman reste un danger sérieux jusqu'au XVIIe siècle, laissant là encore la frontière à l'est assez fluctuante, en revanche au sud, la chute de Grenade marque la fin de la « *Reconquista* » : le détroit de Gibraltar devient la frontière indiscutée des deux cotés entre l'Europe chrétienne et le monde musulman.

Les vertus du renoncement

Dès lors peut se figurer l'Europe moderne, qui se comprend elle-même comme Europe, sur les décombres, enfin vues comme telles, de l'Empire Romain, donc sur fond de catastrophe là encore. Ce processus repose sur une démarche de *renoncement structurant* : en tant que chrétienne elle renonce à l'idée de reprendre Jérusalem : Elle accepte que les lieux saints, la référence, ne soient pas sur son sol ; la fin de cette obsession médiévale va lui permettre de se tourner pleinement vers le Nouveau Monde : Christianiser des lieux autres devient plus important que la réappropriation du lieu-origine. Elle renonce aussi au projet d'Empire : apparaissent sur son sol les royaumes qui préfigurent les Etats-nations ; elle sait par ailleurs qu'elle n'éliminera pas l'Islam. Elle renonce donc à Jérusalem et à Rome. Elle renonce à *être* le monde.

La découverte du Nouveau Monde exactement contemporaine de la fin de la *Reconquista* (ce qui n'est pas fortuit) constitue néanmoins une contrepartie à ce mouvement de renoncement. On se définit comme chrétien ; on se résigne à ce qu'il y ait des musulmans, mais hors de l'Europe (et dans la foulée on tente d'en chasser les juifs) ; dans le même temps on fait en sorte que le Nouveau Monde soit terre exclusivement chrétienne : on prend soin dès le départ d'y répandre et d'y élever des porcs de manière à bien marquer le caractère non musulman et non juif de cette terre. Ce Nouveau Monde est et n'est pas l'Europe mais il apparait d'emblée comme le lieu d'une re-fondation possible

L'étude des classiques gréco latins qui caractérise l'humanisme de la Renaissance illustre parfaitement l'idée de secondarité. Mais nous voudrions insister sur le double sens de cette secondarité : certes elle peut être comprise de manière unilatérale comme transmission-imposition d'un héritage universel (rationalité grecque et foi chrétienne) aux barbares. Mais elle peut aussi être comprise comme réversible : L'européen peut recueillir quelque chose de

l'autre. Bien entendu la première version va primer dans la pratique coloniale, mais la seconde sera à l'origine d'un savoir anthropologique qui s'affirme dès le XVIe siècle avec les missionnaires espagnols. Or il semble bien que le détour par la culture gréco latine ait préparé les esprits européens à considérer avec sérieux les autres cultures. Il est ainsi possible de faire remonter l'anthropologie à la Renaissance. La révérence des humanistes pour les classiques antiques est un exercice d'humilité et de décentrement qui rend possible un dépassement de l'ethnocentrisme. Il est impressionnant de voir à quel point les humanistes en Europe ont su apprécier à leur juste valeur les relations qui leur parvenaient du nouveau monde. Cela est d'ailleurs inséparable d'une pratique familière de la traduction : on traduit les catéchismes en langues indiennes, et on recueille les récits et témoignages indiens pour les traduire en castillan et en latin. Tout à fait représentatif de cet esprit, fut le jésuite José d'Acosta, auteur de la très fameuse *Histoire des Indes* écrite en latin, ayant supervisé la transcription en aymara et en quechua des catéchismes et des doctrines en castillan approuvées par le IIIe concile de Lima (1584-85), en même temps qu'il traduisait Xénophon pour le Dauphin (futur Philippe III). Dans les collèges jésuites, à la fin du XVIe siècle, on accompagnait la traduction des classiques de l'antiquité d'explications générales à caractère historique et mythologique. Pour rendre ces considérations plus sensibles on introduisait des comparaisons avec les peuples américains. Lévi-Strauss lui-même avait noté le lien entre l'étude des humanités et la démarche anthropologique. « L'ethnologie n'est ni une science à part ni une science neuve : c'est la forme la plus ancienne et la plus générale de ce que nous désignons du nom d'humanisme. Quand les hommes de la fin du Moyen-âge et de la Renaissance ont découvert l'antiquité gréco-romaine et quand les jésuites ont fait du grec et du latin la base de la formation intellectuelle, n'était-ce pas une première forme d'ethnologie ? On reconnaissait qu'aucune civilisation ne peut se penser elle-même, si elle ne dispose pas de quelques autres pour servir de terme de comparaison. »[42] Selon lui l'époque de la Renaissance constitue bien un premier humanisme, que suivra l'orientalisme du XVIIIe puis l'intérêt du XXe siècle pour les peuples « primitifs ». En tout cas c'est la secondarité, peut- être plus que la rationalité au sens strict, qui donne à l'Europe une vocation cosmopolitique.

Nous nous proposons donc d'interroger l'idée moderne d'Etat et ses évolutions à la lumière de la tension entre cosmopolitisme et impérialisme. Cette investigation se divise en trois

[42] Cité in PINO-DIAZ Fermin, « La renaissance et le Nouveau Monde : José d'Acosta, Jésuite anthropologue (1540 1600) », in *L'Homme*, tome 32 n° 122-124, 1992.

parties. Tout d'abord nous verrons comment c'est la découverte et la conquête du Nouveau Monde qui à travers les leçons de Vitoria[43] conduisent à une première formulation d'un droit des gens moderne (avec comme horizon le souci du bien commun du monde) tout en ignorant paradoxalement la nouveauté radicale de l'évènement et en restant dans un horizon théologique qui lui permet au final de légitimer la conquête. Nous pouvons alors parler d'un cosmopolitisme manqué, qui apparaît comme tel si l'on confronte l'argumentation de Vitoria à celle de Kant dans le *projet de paix perpétuelle*[44]. Kant, en dissociant droit des gens et droit cosmopolitique déploie une argumentation clairement anti colonialiste, intégrant dans le registre du droit (et pas seulement de la philanthropie ou de la curiosité anthropologique) les relations entre les européens et les peuples sans Etat. L'intérêt de la mise en regard de ces deux ouvrages tient d'une part en ce qu'on peut à bon droit les considérer comme le premier et le dernier des grands textes de l'époque moderne s'efforçant d'articuler les relation intra européennes et les relations de l'Europe avec le reste du monde ; d'autre part en ce qu'ils inscrivent leur réflexion dans la même caractérisation de la sociabilité humaine universelle faisant de la communication un droit inaliénable. Ils en tirent pourtant des conséquences diamétralement opposés quant aux titres des Européens (en l'occurrence les Espagnols pour Vitoria) à occuper et administrer les terres non européennes. Tout se passe donc entre eux : « entre » au sens chronologique bien sûr, mais également au sens où leur différend constitue l'arrière plan de toutes les doctrines s'attachant à définir les titres de la présence européenne hors de l'Europe. Nous verrons également dans ce premier moment comment *d'une certaine manière* l'aventure maritime que l'on peut nommer de manière réductrice la piraterie correspond également à un projet ou du moins à une pratique cosmopolitique qui contribuera à la mise à bas du monopole impérial espagnol, mais sera à son tour contrecarrée et réduite à sa dimension criminelle par la politique impérialiste des Etats.

Dans un deuxième temps nous interrogerons le lien entre la logique absolutiste de la souveraineté étatique qui s'impose au XVIIe siècle et la logique impérialiste qui se déploie de manière concomitante. Cette logique absolutiste qui est quand même déjà celle de l'Etat de droit, en particulier dans sa forme contractualiste, semble reposer sur des prémisses égalitaires

[43] VITORIA Fransisco de, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre (de Indis et de jure belli relectiones,* 1539 *)*, trad. M. Barbier, Genève, Droz, 1966

[44] KANT Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle* (*Zum ewigen Frieden*, 1795), trad. anonyme (1796) revue par Heinz Wismann, Paris, Gallimard (*La Pléiade*, Œuvres philosophiques, volume III), 1986.

et singulièrement antiesclavagistes (le souverain ne tolère que des sujets et ne saurait admettre que ceux-ci disposent d'un pouvoir absolu sur d'autres hommes) et semble incompatible avec l'exercice d'une juridiction extraterritoriale. Il nous faudra donc voir comment ces possibilités sont néanmoins inscrites dans sa définition. Nous examinerons en particulier les doctrines de Francis Bacon et de Thomas Hobbes, et verrons comment chez eux les enjeux coloniaux permettent de poser sous un éclairage singulier la question du *commencement* et de la *fondation* qui traverse la philosophie politique moderne.

Nous verrons enfin comment la conversion démocratique des théories de l'Etat ne s'accompagne pas mécaniquement d'une conversion à l'anticolonialisme ni même à l'antiesclavagisme. Nous aurons ainsi à comprendre comment l'incontestable radicalité démocratique de Locke s'accompagne d'un tout aussi incontestable promotion de l'impérialisme, et même d'une justification, en des termes certes plus archaïques, de l'esclavage. Incohérence ? Concessions à des intérêts privés dont il était partie prenante ? ou bien véritable difficulté interne de sa pensée ? De même il nous apparaitra que par delà l'effet produit par la lecture du *second discours* et la place, ambigüe au demeurant, qu'il donne aux nations du Nouveau Monde, il y a chez Jean Jacques Rousseau une grande indifférence aux questions coloniales, et un européo-centrisme très marqué qui ressort en particulier des écrits sur l'abbé de Saint-Pierre. Ses attaques portées contre le cosmopolitisme (il est un des premiers à utiliser le terme) tendent à laisser penser que selon lui, si un cosmopolitisme effectif devait exister, il serait plutôt intra européen. Même sa condamnation sans appel de l'esclavage laisse perplexe tant son argumentation porte sur des formes d'esclavage n'ayant guère à voir avec l'esclavage colonial et tant l'esclavage semble y être identifié au despotisme politique, donc revêtir un sens métaphorique (ce que Diderot n'a pas manqué de lui reprocher) Nous terminerons notre parcours par une étude de la révolution de Saint-Domingue en comparant l'action de Léger Félicité Sonthonax, commissaire de la République, et celle de Toussaint Louverture, chef de l'insurrection noire, puis général de l'armée française, puis gouverneur de la colonie. Il en ressortira que pendant ces quelques années (1790-1804), ceux que C.L.R. James appelait les *Jacobins Noirs*[45], ou que Laurent Dubois plus récemment

[45] JAMES C.L.R., *Les jacobins noirs, Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. P. Naville, Paris, Editions caribéennes, 1983.

appelait les *Vengeurs du Nouveau Monde*[46], vont dans le feu et dans le sang réussir à mettre à l'épreuve tous les concepts fondateurs de l'Etat de droit.

[46] DUBOIS Laurent, *les vengeurs du Nouveau Monde, Histoire de la Révolution haïtienne*, trad. T. Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, 2005.

Première partie

Genèse du droit des gens moderne : la souveraineté territoriale entre rêve d'empire et utopie pirate

I Vitoria, Kant et Schmitt. La question du cosmopolitisme.

Il y a dans le *projet de paix perpétuelle* de Kant un profond écho aux *leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre* de Vitoria tant il est vrai que ces deux textes encadrent la période historique de la modernité européenne qui va voir l'avènement des Etats territoriaux et d'un nouveau type de relations entre eux, avec comme arrière-plan la conquête et l'exploitation du nouveau monde. Cet écho prend une résonance particulière à la lecture du *nomos de la terre* de Carl Schmitt[47]. Pour peu, comme nous l'indiquions plus haut, que l'on ne soit pas dupe des arrière-pensées et des intentions stratégiques de son auteur, cet ouvrage constitue une synthèse magistrale, rare à ce niveau de réflexion, sur le sens et les conséquences de l'entreprise coloniale européenne.

Que nous dit Carl Schmitt ? Que l'Europe est parvenue entre le XVIe et le XIXe siècle à mettre en place un droit des gens (*jus publicum europaeum*) qui, à défaut de supprimer la guerre (objectif au demeurant totalement étranger à la pensée de Schmitt), a réussi à la circonscrire et à limiter l'hostilité. Pour cela il a fallu renoncer à l'idée de guerre juste et substituer à la juste cause de conflit le juste ennemi : si la guerre est faite dans les règles les deux belligérants sont juridiquement sur le même plan et toute qualification de type moral ou théologique est hors de propos. En effet chacun étant juge en ce qui concerne sa propre cause il est vain de croire en la possibilité d'un arbitrage ultime sur le fond. Dès lors la légitimité de l'ennemi est un postulat des relations interétatiques. La guerre, pour peu qu'elle se fasse dans les formes, est un moyen légitime de faire valoir son point de vue. Le droit de la guerre est aussi un droit à la guerre, à condition que trois exigences soient satisfaites : l'étatisation de la guerre : seul l'Etat a le droit de la déclarer et de la mener ; la distinction entre militaire et civil ; l'existence d'un théâtre des conflits, ce qui suppose qu'il puisse y avoir des neutres

[47] *Le nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. Lilyanne Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

(notons au passage que le droit à la guerre est indissociable d'un droit à la paix). La contrepartie de cette limitation de l'hostilité est le refus du statut de juste ennemi au rebelle, au pirate, et à l'indigène. Les deux premiers feront néanmoins l'objet d'une considération particulière de la part de Schmitt : dès *le nomos de la terre* (et même avant) pour le pirate, dans *théorie du partisan*[48] pour le rebelle. L'indigène restera le grand oublié de ses considérations. Toujours est-il qu'avec cette nouvelle configuration, l'antique *jus gentium* devient un *jus inter gentes* garanti non plus par l'entité impériale, ni par une fédération ou une quelconque institution supra nationale mais par la nécessité mécanique de l'équilibre des puissances à l'intérieur d'un cadre spatial bien identifié et uni par une solidarité concrète sur le fond: l'Europe moderne. Intervient ici une distinction et même une dialectique (indispensable à l'intelligibilité de la lecture de Schmitt) entre espace et territoire : la notion de territoire renvoie aux frontières à l'intérieur desquelles s'exerce une souveraineté étatique ; celle d'espace renvoie à un ensemble régit par un certain ordre juridique (un certain *nomos* pour reprendre le vocabulaire de Schmitt). Ainsi par exemple la terre et la mer forment deux entités spatiales irréductibles l'une à l'autre, au sens où la mer est rétive à toute souveraineté. Ainsi également les sols coloniaux ne relèvent pas du même ordre que les sols nationaux. C'est cette double opposition (terre et mer, territoire étatique et sol colonial) qu'il faut avoir en vue si l'on veut comprendre ce que fut le droit des gens moderne et surtout ce qui l'a rendu possible : selon Schmitt si l'Europe a pu limiter l'hostilité et humaniser les conflits en son sein, c'est uniquement parce qu'elle disposait par ailleurs et en même temps d'un champ où il était possible de s'affranchir de toute règle et dans lequel les conflits n'avaient pas les mêmes conséquences. Tel serait le sens des lignes globales mentionnées explicitement ou comme clauses secrètes dans divers traités internationaux, lignes au-delà desquelles, pour le dire de manière lapidaire, tout était possible.

Ne discutons pas ici la pertinence scientifique de cette thèse (qui relève plus d'une pétition de principe que d'une analyse historique précise), selon laquelle l'équilibre et la mesure d'un coté de la ligne devraient comme mécaniquement se payer d'un débordement de l'autre coté. Voyons plutôt la fonction qu'elle occupe dans la pensée de Schmitt : ce qu'il veut suggérer c'est qu'en abolissant les lignes (c'est-à-dire en donnant le même statut au sol colonial qu'au sol métropolitain, et le même statut juridique à tous les Etats du globe), le droit international du XXe siècle a réenclenché un processus d'illimitation de l'hostilité en rendant possible la criminalisation de l'ennemi et donc en réintroduisant subrepticement l'idée de guerre juste, ou

[48] *La notion de politique, théorie du partisan*, trad. M.L. Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992.

plutôt d'ennemi injuste. L'Allemagne serait la principale victime de ce processus, du traité de Versailles au procès de Nuremberg. Ne nous y trompons donc pas, *le nomos de la terre* n'est nullement un réquisitoire contre le colonialisme qui rappellerait aux démocraties qu'elles n'ont rien à envier à l'Allemagne en matière de violence et de déni d'humanité ; au contraire Schmitt soutient l'idée que l'Europe comme telle (et non telle ou telle nation européenne en particulier) était tout à fait légitimée à prendre possession des terres découvertes, et ce du fait de la supériorité de sa civilisation : « L'ordre fondamental véritable et effectif repose par son noyau essentiel sur des limites et des délimitations spatiales déterminées, sur des mesures déterminées et sur une répartition déterminée de la terre. Au début de toute grande époque il y a par conséquent une grande prise de terre ». Le fait de la découverte, avec la dissymétrie qu'il implique (ce sont les européens qui ont découvert les Indiens ou les Africains et non l'inverse), est en lui-même le principal titre de légitimation de la colonisation. Dans une telle perspective, la pratique du *repartimiento* que condamneront Las Casas et Vitoria, n'entache en rien cette légitimité. La prise de terre est fondatrice d'ordre et donc ne saurait être jugée à partir d'un ordre préexistant. Par ailleurs, s'il parle des Indiens, c'est lorsqu'il analyse les *leçons* de Vitoria, mais nullement pour prendre expressément en considération la violence sans limite dont ils furent l'objet ; quant aux Noirs et à la traite, il n'en dit tout simplement rien. Il y a bien un court passage où il montre comment, chez les penseurs humanistes (et il mentionne Bacon repris par Pufendorf et Barbeyrac) la notion d'humanité, en même temps qu'elle prétend fonder une normativité universelle et désigner tous les hommes, peut devenir une arme de discrimination dans la mesure où elle rend possible la qualification de certains hommes comme inhumains ou sous humains ou barbares[49]. Mais l'on sent bien que son objectif en l'occurrence n'est nullement de rétablir les Indiens ou les Noirs dans leur humanité mais de disqualifier les principes qui sont au fondement d'organisations telles que la SDN ou l'ONU et de la condamnation de l'Allemagne au terme de chacune des deux guerres mondiales. L'hostilité sans limite qui l'intéresse, la perte de mesure qu'il prend en vue, sont

[49] *Le nomos de terre*, p. 104 : « Francis Bacon, dont Barbeyrac a repris l'énoncé dans son commentaire du *Droit de la nature* de Pufendorf (…) dit que les Indiens, du fait de leur cannibalisme, sont « proscrits par la nature elle-même ». Ils sont étrangers à la condition humaine, *hors l'humanité*, et sans droit. Il n'est pas du tout paradoxal que ce soient précisément des humanistes et des tenants de l'humanitarisme qui produisent de tels arguments inhumains .» Notons que contrairement à ce que suggère Schmitt, Pufendorf et Barbeyrac ne prolongent nullement Bacon : en effet, comme l'indique Peter Haggenmacher dans la note qu'il consacre à ce passage, Pufendorf récuse en bloc la position de Bacon : « Je ne saurais approuver non plus ce que dit un fameux chancelier d'Angleterre, qui soutient, que la coutume qu'ont les *Américains* d'immoler des hommes à leurs fausses divinités, et de manger de la chair humaine, est un sujet suffisant de déclarer le guerre à ces peuples, comme à des gens proscrits par la nature même. » *Le droit de la nature et des gens,* liv. VIII, chap. VI, § V.

celles des conflits *entre Européens* au Nouveau Monde. Selon lui ce sont même ces conflits qui illustrent et inspirent la notion d'état de nature tel que Hobbes en particulier la conçoit. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les hommes à l'Etat de nature ne sont nullement les natifs du Nouveau Monde, mais les européens qui y sont transplantés.

Quoi qu'il en soit, ce que nous entrevoyons ici, c'est un refus radical de toute pensée de type cosmopolitique, ce qui explique le rapport particulièrement complexe et ambivalent qu'il entretient avec la pensée de Vitoria, mais aussi, quoique dans une moindre mesure, avec celle de Kant. Efforçons-nous de mettre en lumière ce qui lie les deux auteurs : Les textes de référence seront ici pour Vitoria la *leçon sur le pouvoir politique* (1528)[50] et la *leçon sur les Indiens et sur le droit de guerr*e (1539)[51], et pour Kant le *projet de paix perpétuelle* (1795)[52] et la *doctrine du droit* (1797)[53]. Tous deux enracinent leur réflexion dans une prise en compte de l'expérience coloniale et de la manière dont elle questionne tous les concepts de la pensée politique. L'un comme l'autre font en premier lieu état de l'appartenance originaire commune de la terre à l'humanité dans son ensemble. Cette conviction, inscrite dans la tradition du droit naturel, implique le refus de la notion de terre libre sur laquelle par la suite le droit des gens fondera le droit de prise et donc d'appropriation.

C'est toute la question de la légitimité du colonialisme qui est en jeu, animée par la tension entre l'unité ontologique du genre humain affirmée par les deux auteurs et la pluralité des entités politiques, pluralité que tous deux considèrent comme indépassable.

L'impossible République Universelle

Le XVIe siècle est pour l'Europe celui du renoncement à l'unité politique. En son sein d'abord : Le Sacerdoce et l'Empire se sont épuisés mutuellement dans leur lutte séculaire. Et

[50] VITORIA Fransisco de, *Leçon sur le pouvoir politique*, trad. Maurice Barbier, Paris, Vrin, 1980.

[51] Op.cit.

[52] Op.cit

[53] KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, doctrine du droit* (*Die Metaphysik der Sitten, 1796*) trad. J. et O. Masson, Paris, Gallimard (*La Pléiade*, Œuvres philosophiques, Volume III), 1986.

quoi qu'il en soit des velléités et de la rhétorique des uns et des autres aucun monarque ne peut désormais sérieusement prétendre être le maître de l'Europe. On a bien vu Charles VIII entrer, inaugurant par là les guerres d'Italie, à Naples en 1494 en qualité de roi de France, de Sicile et de Jérusalem (sic), avec les insignes impériaux. Et il va falloir attendre la paix des dames en 1529 pour que François Ier renonce définitivement à la Monarchie Universelle et se contente d'être « empereur en son royaume » (selon la formule consacrée des légistes français depuis la fin du XIIIè siècle). Même l'Espagne, au sommet de sa grandeur au moment du traité du Cateau-Cambrésis (1659), a dû renoncer à réduire la France sur le continent. Et elle va devoir, dans les décennies qui suivent, se résoudre à la supériorité anglaise sur les mers marquée par le désastre de l'*Invincible Armada* et à l'émancipation par les armes des Pays Bas, les deux évènements intervenant en la même année 1588. Les deux terres d'empire par excellence, l'Allemagne et l'Italie, sont durablement éclatées en principautés. Enfin, la Réforme rend définitivement impossible l'unité religieuse (avec la mise en œuvre du principe « cujus regio ejus religio »). Le XVIe Siècle est aussi celui du renoncement à Jérusalem et d'une relégation du projet d'en finir avec l'Islam. La Reconquista qui s'achève en 1492 marque un terme : là aussi on n'ira pas plus loin. La menace est écartée au sud et Gibraltar est désormais une frontière pérenne. A l'est les choses resteront plus longtemps incertaines mais le Turc cessera d'être une menace vitale pour l'Europe : la bataille de Lépante survient en 1571. Là encore la rhétorique et les représentations des principaux acteurs eux-mêmes mettront longtemps à s'ajuster à la nouvelle configuration. Ainsi on apprend au détour de son Journal ou de certaines de ses lettres que C. Colomb avait comme projet ultime la reconquête de Jérusalem et que c'est pour cela qu'il lui fallait absolument trouver de l'or au Nouveau Monde[54]. Cortes vieillissant sera de l'expédition désastreuse d'Alger en 1541, lui qui au moment de sa gloire appelait « mosquées » les temples mexicains. Le tropisme nord africain restera très fort chez Charles Quint comme l'atteste son discours à Rome devant le pape Paul III après son succès à Tunis en 1535 : « Certains disent que je veux être le monarque du monde et ma pensée comme mes œuvres démontrent tout le contraire…Mon intention n'est

[54] Nous pouvons citer cet extrait de son journal, daté du 26 décembre 1492 : il espère trouver de l'or « en telle quantité que les Rois puissent avant trois ans préparer et entreprendre d'aller conquérir la Sainte Maison. Ce fut ainsi que j'ai témoigné à vos Altesses le désir de voir le bénéfice de ma présente entreprise consacré à la conquête de Jérusalem. » Ou encore cette lettre au pape de février 1502 : « Cette entreprise fut engagée dans le dessein d'employer ce qu'on en tirerait à rendre la Maison Sainte à la Sainte Eglise. Après être allé là-bas et avoir vu la terre, j'écrivis au Roi et à la Reine, mes Seigneurs, que de ce jours à sept ans j'entretiendrais cinquante mille hommes de pied et cinq mille cavaliers pour la conquête de la Sainte Maison, et en les cinq années suivantes cinquante mille autres piétons et cinq mille autres cavaliers, ce qui ferait dix mille cavaliers et cent mille piétons pour ladite conquête. » Nous tirons ces citations de *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre* (Paris, Seuil, 1982), de Tzvetan Todorov, qui propose en sa première partie un exposé clair et exhaustif des motivations et de l'univers mental de Colomb.

pas de faire la guerre contre les chrétiens, mais bien contre les infidèles ; je souhaite que l'Italie et la chrétienté soient en paix et que chacun possède ce qui lui appartient ». Il faudra attendre le règne de Philippe II et la mise en exploitation des grandes mines d'argent du Mexique et surtout du Potosi au Pérou, pour que l'Espagne se considère enfin pleinement comme puissance atlantique. Guerre sainte, visée impériale… le XVIe siècle est le siècle de Don Quichotte et il y a de lui chez tous les acteurs centraux de l'époque. Mais derrière les récits et les représentations, la réalité c'est que l'Europe renonce à Rome et à Jérusalem.

La mise en place des souverainetés territoriales et l'exploitation du nouveau monde (qui constitue une première mondialisation) sont deux processus majeurs du XVIe que les représentations et les mentalités n'intégreront que très lentement.

Il est alors d'autant plus remarquable qu'il ait suffi de quelques années à Francisco Vitoria pour prendre, sinon toute la mesure, du moins une conscience aiguë de ce double processus.

En témoigne d'abord l'évolution notable qui intervient entre la *Leçon sur le pouvoir politique* de 1528 et les *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre* de 1539.

Dans la leçon de 1528, le chapitre 14, qui porte sur l'organisation du pouvoir politique, défend encore l'idée médiévale de République Chrétienne Universelle, mais le texte est traversé par une tension très forte entre deux définitions de la communauté humaine qui doit servir de référence au droit. La thèse défendue est la suivante : « De même que la majorité de l'Etat peut établir un roi sur l'Etat tout entier, de même la majorité des chrétiens peut légitimement, même si tous les autres s'y opposent, choisir un seul monarque, à qui tous les princes et toutes les provinces seraient tenus d'obéir. » Cette affirmation constitue d'abord une référence à l'élection de l'Empereur par les princes électeurs, qui avait vu le titre revenir à Charles Quint en 1519. Vitoria considère clairement ce titre comme légitime et comme pouvant valoir pour l'ensemble de la chrétienté : il croit encore en la possibilité d'une sorte d'internationalisme de type impérial en Europe. « En effet toute la chrétienté forme d'une certaine manière une seule communauté politique et un seul corps… elle a donc le pouvoir de se gouverner, de se protéger et de se donner la meilleure organisation possible pour se défendre au mieux de ses ennemis ». L'unité est souhaitable pour faire face aux ennemis de la chrétienté, c'est-à-dire aux Sarrasins. La perspective est de prime abord défensive mais elle peut aussi prendre une orientation expansionniste : « s'il était nécessaire d'avoir un seul monarque pour défendre et répandre la religion et la foi chrétiennes, je ne vois pas pourquoi ceux qui sont chargés du bien spirituel ne pourraient pas obliger les chrétiens à choisir un seul

monarque. » Impossible ici de dire si Vitoria croit en la possibilité d'une victoire définitive sur l'islam (sur ces « ennemis perpétuels » que sont les sarrasins) ou si l'expansion qu'il évoque vise les peuples païens. Quoi qu'il en soit d'un hypothétique devenir chrétien du monde, Vitoria ajoute pour finir que « jadis, le genre humain a eu le pouvoir de choisir un monarque comme c'était évidemment le cas au début avant que la division soit faite. Il le peut également maintenant car étant de droit naturel ce pouvoir n'a pas pris fin ». Autrement dit, à l'origine c'est-à-dire avant la division des biens et des peuples, l'humanité prise dans son ensemble possédait en vertu du droit naturel un pouvoir politique qu'elle pouvait transmettre à un prince. Donc si l'on se place au plan des principes et qu'on laisse le contexte de coté, Vitoria situe sa réflexion dans l'horizon d'une communauté politique mondiale susceptible d'organiser une autorité politique de compétence universelle. Mais cet horizon reste travaillé par une double tension : entre communauté mondiale et communauté chrétienne d'une part (les communautés non chrétiennes constituent-elles un autre monde irréductible, un reste du monde voué à se résorber, un autre du monde relevant de la barbarie ?) Entre pouvoir politique étatique et pouvoir supra étatique d'autre part (le monde forme-t-il une seule communauté ou une communauté de communautés ?)

Pour autant, nous le voyons, il n'est pas question que cette autorité soit de type ecclésiastique. Bien que défendant encore l'idée médiévale de chrétienté il affirme que l'Eglise ne peut priver les infidèles de leur pouvoir légitime pour la seule raison qu'ils sont infidèles ; en effet, même si tout pouvoir vient de Dieu, selon la formule de Paul, la grâce et la foi ne sont pas à l'origine du pouvoir politique même chez les chrétiens. C'est dans le première *leçon sur le pouvoir de l'Eglise*, en 1532, que Vitoria affirme pour la première fois en ce qui le concerne mais aussi dans la chrétienté, que le pape n'est pas le maître du monde, et qu'il n'a aucun pouvoir sur les infidèles mais seulement à l'intérieur de l'Eglise[55]. Ceci dit il a un pouvoir sur le temporel en vue du spirituel. Vitoria ne renoncera jamais à cet horizon chrétien de sens et de vérité qui relativise quelque peu l'équivalence de statut reconnue par ailleurs à tous les Etats, qu'ils soient chrétiens ou non.

Il abandonnera en revanche le vieux rêve de la chrétienté médiévale, le rêve d'une République Chrétienne Universelle, inscrivant à travers cet abandon sa réflexion dans un horizon

[55] Il peut confier au Prince chrétien de son choix une mission intéressant l'Eglise dans son ensemble. Vitoria va justifier ainsi, contre les prétentions des autres pays européens, les droits exclusifs de l'Espagne au Nouveau Monde en les fondant sur le mandat pontifical.

cosmopolitique. Le tournant se produit dans *les leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre* de 1539. Ce texte ne se présente pas comme une condamnation de principe du colonialisme ni même de l'esclavage mais comme une enquête sur la légitimité de la Conquête. Or, selon la leçon d'Aristote « on ne fait pas d'enquête morale sur des choses qui sont certainement et manifestement permises et bonnes »[56]. Concernant la Conquête « si l'on considère cette affaire en elle-même, son injustice n'est pas si évidente qu'il soit impossible de parler de sa justice. Inversement, sa justice n'est pas si évidente qu'il soit impossible de la soupçonner d'injustice. »[57] Un doute persistant s'est installé au « for de la conscience » et c'est ce doute qui donne à l'enquête sa gravité existentielle et son caractère de nécessité. Pour autant il ne faut pas céder à l'illusion rétrospective liée au tri de l'histoire : les leçons de Vitoria n'ont pas le caractère inaugural du sermon de Montesinos en 1511 ou de l'affranchissement de ses esclaves par Las Casas en 1514 ; d'abord et de manière circonstancielle parce qu'en 1539 la grande prise de terre espagnole est quasiment achevée. L'empire espagnol en Amérique a à peu près la taille qui sera la sienne pendant près de trois siècles ; le fait est d'ores et déjà accompli et irréversible. Mais aussi et surtout parce que le débat a déjà été entamé avec qui plus est des effets notables sur la mise en place de la législation et de l'administration des colonies par la Couronne (« Nous voyons bien que toute cette affaire est administrée par des hommes de science et de bien ; nous pouvons donc croire que tout est conduit avec droiture et justice. »[58]). Pourquoi alors reprendre la question à nouveaux frais et ne pas se contenter de dénoncer l'écart entre les principes définis au plus haut niveau de l'Etat et leur mise en œuvre lointaine?

La mise en place du système colonial et sa critique

Avant de répondre à cette question un bref rappel historique s'impose : dès les premières années s'est mis en place à Hispaniola le système de domination et d'exploitation des Indiens qui deviendra emblématique de la colonisation espagnole et contre lequel Las Casas se battra toute sa vie : le *repartimiento* et/ou l'*encomienda*. La répartition des Indiens entre les colons fut inaugurée par Christophe Colomb en 1496. L'opération fut renouvelée en 1499, et en 1503

[56] *Leçon sur les Indiens*, introduction, §6 (p.7)
[57] Ibid. §20 (p.11)
[58] Ibid. §20 (p.11)

le nouveau gouverneur, Nicolas de Ovando, fit entériner la pratique par une cédule royale d'Isabelle la Catholique et mit en œuvre un *repartimiento* général. Dans ces *repartimientos* les Indiens travaillaient toute l'année pour leur maître dans une totale soumission. Seule l'interdiction de les vendre distinguait leur statut de celui des esclaves. L'*encomienda*, apparue avec Ovando sous contrôle royal en 1505, avait son origine dans l'Espagne de la Reconquête lorsque la Couronne avait réparti les populations musulmanes en récompense aux vainqueurs. Elle se distinguait en principe du *repartimiento* par un certain nombre de traits : Elle récompensait des personnes ayant effectivement participé à la conquête. Elle était accordée exclusivement par le roi. L'attribution des Indiens ne remettait pas en cause leur vasselage vis-à-vis de la Couronne. Elle établissait une sorte de réciprocité entre l'*encomendero* espagnol et les Indiens à qui il devait protection et évangélisation. Elle établissait également une réciprocité entre le conquistador et le souverain, dangereuse pour ce dernier, car certes c'est lui qui octroyait l'*encomienda*, mais, ce faisant, il reconnaissait l'*encomendero* comme véritable acteur de la Conquête et fondateur d'un ordre nouveau. En tout cas ce qui précède montre que l'*encomienda* était en principe moins inhumaine que le *repartimiento*, mais l'absence de contrôle étatique efficace et la brutalité des colons firent que dans la pratique les deux se confondaient. Las Casas lui-même parle « des *repartimientos* que l'on appelait *encomiendas* ». Mais la monarchie n'en resta pas là : Animée certes du désir d'un contrôle plus direct de l'administration du Nouveau Monde, mais aussi de la réelle intention de corriger et d'empêcher les injustices et les abus dont les colons se rendaient coupables, elle s'efforça dès l'origine de légiférer de la manière la plus éclairée possible. Nombreuses furent les luttes d'influence et d'intérêts qui se déployèrent à cette occasion, chacun voulant faire adopter son point de vue à la conscience royale. Ce qu'il faut retenir c'est tout d'abord que Montesinos, revenu d'Hispaniola en Espagne pour plaider la cause des Indiens, suite au coup de tonnerre provoqué par son fameux sermon de 1511, parvint à rencontrer Ferdinand en 1512 malgré l'entourage de ce dernier. Il semble que son témoignage toucha assez le monarque pour qu'il prenne la décision d'adjoindre à son Conseil des juristes et des théologiens chargés de lui faire des propositions pour la rédaction d'un nouveau corpus de lois sur les Indes. Il en sortit en décembre 1512 le premier ensemble législatif portant sur le Nouveau Monde, communément appelés « *lois de Burgos* ». Ces lois, malgré quelques précautions, ne prenaient nullement de front les intérêts des colons et Montesinos n'eut guère de mal à montrer qu'elles ne changeaient en rien la nature du système de domination et d'exploitation des Indiens. Soutenu par le supérieur de son ordre à Hispaniola, lui aussi revenu en Espagne, il obtint du roi une décision de modifier les lois : une série

d'amendements fut entérinée en juillet 1513. Même si le résultat est décevant aux yeux des défenseurs des Indiens ces lois ont cependant quelque choses d'exemplaire dans la mesure ou leur préparation ne se réduisit nullement (comme cela avait été le cas lors d'une précédente tentative en 1503) à la recherche du meilleur habillage juridique du fait accompli. Cette fois la diversité des points de vue formulés lors des sessions fut telle que la Couronne demanda à certains des protagonistes de consigner leur argumentation par écrit.

C'est à cette demande que nous devons l'existence des deux premiers textes théoriques consistants écrits en faveur des indiens : *de l'autorité des rois d'Espagne sur les Indiens*, de F. Matias de Paz, et *des Isles de la mer océane*, de Juan Lopez de Palacios Rubios. Matias de Paz était une des figures de l'ordre des Dominicains, professeur de théologie à l'Université de Salamanque. Au cours de l'été 1512 il composa son traité, dans lequel il prenait explicitement en charge des questions dont certaines touchaient aux intérêts directs des colons et de la Couronne : le roi avait-il un pouvoir despotique sur les Indiens ? Avait-il même un pouvoir politique sur eux ? Les colons n'étaient-ils pas dans l'obligation de restituer ce qu'ils avaient pris aux Indiens ou ce qu'ils avaient gagné en les réduisant en esclavage ? Les réponses étaient on ne peut plus claires. Seule la propagation de la foi pouvait justifier la guerre faite aux Indiens, et si ces derniers acceptaient la nouvelle religion, rien n'autorisait alors à les combattre. Matias de Paz allait même plus loin : si les Indiens n'avaient pas été au préalable invités à recevoir la foi, ils étaient fondés à se défendre par la force contre les Espagnols. Il était donc absurde de les considérer comme des infidèles au même titre que les Turcs ou les Juifs, puisqu'ils n'avaient jamais eu auparavant la révélation de la parole de Christ. La couronne de Castille ne les gouvernait que par mandat pontifical (bulle d'Alexandre VI en 1493). Enfin, il partait d'un présupposé égalitaire, refusant de les considérer comme esclaves au sens d'Aristote, c'est-à-dire esclaves par nature, comme le faisaient certains de ses adversaires.

L'argumentation de Palacios Rubios n'était pas théologique comme celle de Matias de Paz mais juridique et politique, ce qui correspondait à son domaine de compétence : professeur lui aussi à l'université de Salamanque, il était sans doute le plus célèbre juriste de son temps en Espagne. Il était profondément lié à la Couronne de Castille et à ses intérêts, membre du Conseil en 1504, il avait écrit à la demande de Ferdinand d'Aragon une apologie de la conquête du royaume de Navarre par la Couronne de Castille qui avait permis de mener à bien l'unification de la péninsule. Concernant les « isles océanes » il considérait lui aussi que le seul fondement juridique de leur administration par les Espagnols tenait dans la mission

donnée par le pape. Cette mission faisait du pouvoir de la Couronne un pouvoir délégué, subordonné à l'obligation d'évangéliser les Indiens. Toute pratique dont la finalité s'écarterait de cette mission était condamnable et impliquait réparation. Il affirmait par ailleurs le principe absolu de la liberté des Indiens que rien, en dehors des services dus au roi, ne pouvait limiter, et surtout pas l'avidité des particuliers poussés par l'appât du gain. Toute forme de servitude personnelle était donc proscrite.

Le requerimiento

Même si la teneur de ces deux textes ne se retrouve pas intégralement dans les lois de Burgos et même si en dépit de leur modération celles-ci ne furent guère appliquées, il n'en reste pas moins que le parti des Indiens existait désormais et avait ses textes de référence. A défaut d'avoir pu l'abolir il avait montré le caractère foncièrement illégitime de la servitude des Indiens, et ce discours avait été reçu au sommet de l'Etat, et ce de manière durable. Ainsi, dès les mois suivants, les scrupules royaux allaient de nouveau se manifester. Une expédition importante vers le continent américain avait été autorisée par le roi, et son chef, Pedrarias Davila, avait été nommé gouverneur de la terre ferme. Or, peu avant le départ, le roi suspendit son autorisation, à la demande de juristes et théologiens qui voulaient s'assurer que l'expédition ne serait pas « injuste » au sens définit lors des débats précédents. Il y eut de nouvelles discussions au terme desquelles fut réaffirmé que la légitimation ultime de la Conquête tenait dans l'évangélisation, et que seuls les Indiens qui s'opposaient expressément à celle-ci pouvaient être soumis par la force. Cette considération fut à l'origine de l'une des plus extravagantes productions juridiques de l'époque moderne, à la fois grotesque et monstrueuse, témoin de la perversion d'un juridisme poussé à l'extrême : le *requerimiento*. Ce terme, que l'on peut, imparfaitement, traduire par sommation, désignait le texte qui devait être lu aux Indiens avant qu'il soit fait usage de la force à leur encontre : il leur proposait de se soumettre à la Couronne de Castille en vue de leur évangélisation ; cela devait leur tenir lieu de Révélation. Après quoi tout refus de leur part en faisait des pêcheurs (théologiquement) et des rebelles (politiquement). Ils étaient explicitement avertis (une traduction était prévue dans leurs différentes langues) de ce qui les attendait dans ce cas. Une guerre à outrance, la saisie de leurs biens, la réduction en esclavage de leurs femmes et de leurs enfants, comme le méritent « des vassaux qui refusent d'obéir à leur seigneur et de le

recevoir, font résistance et s'opposent à lui ». Notons à quel point l'horizon de référence est celui de la féodalité médiévale. Palacios Rubios eut la naïveté d'accepter de rédiger ce texte qui dans les décennies suivantes allait invariablement servir de prélude à l'horreur. On connaît par exemple l'épisode fameux de la capture de l'Inca Atahualpa par Pizarro en 1532, ou encore celui de la soumission des Araucans du Chili par Valdivia en 1550. En tout cas Las Casas n'aura pas de mots assez durs contre cette mascarade théologico juridique, hommage sanglant du vice à la vertu, se demandant « s'il faut rire ou pleurer devant l'absurdité » et nous verrons que Vitoria, sans en faire explicitement mention, aura retenu la leçon dans ses considérations sur l'évangélisation des Indiens (ceci dit sa doctrine, bien que s'en démarquant, garde néanmoins quelques traces du requerimiento).

Cet épisode n'empêchera pas Palacios Rubios dès 1516 de travailler avec Montesinos et Las Casas à la rédaction d'un mémoire demandé par le Régent (nous sommes entre la mort de Ferdinand et l'avènement de Charles Quint) à propos « de la liberté des Indiens et de la façon dont ces derniers doivent être gouvernés ». Le *mémoire de remèdes pour les Indes*, qui partait du principe que « les Indiens sont des hommes, sont libres, et doivent être traités comme des hommes libres », proposait une totale refonte du mode de production des colonies, fondé sur un mode de vie communautaire associant familles espagnoles et travailleurs indiens et dirigé non par des colons mais par des religieux. Ce projet qui ne peut pas ne pas faire penser à *l'utopie* de More fut pris très au sérieux par le Régent et par son entourage et sa mise en œuvre fut tentée à Hispaniola. Ce fut un échec, mais on voit là encore que le souci de la justice insistait au cœur de l'Etat. Le long combat de Las Casas, dont le *remède* est le moment inaugural, ne se fera jamais contre l'Etat mais toujours en dialogue avec lui, avec à l'horizon l'idée que dans les affaires humaines, c'est la loi qui libère. Dès 1524 Charles Quint met en place, outre le *Conseil Royal*, un *Conseil* spécialement dévolu aux affaires coloniales, le *Conseil des Indes*, qui entreprend une œuvre législative importante (même si elle ne passa pas toujours dans les faits, loin s'en faut) et dont le premier acte fut le décret de 1526 qui affirmait la liberté des Indiens et l'interdiction inconditionnelle de leur imposer la servitude, *même lorsqu'ils étaient vaincus dans une guerre juste*. Cette dernière précision est considérable car elle va plus loin que Vitoria dans ses *leçons*. En 1537, c'est le pape Paul III en personne qui soutient explicitement la démarche d'abolition entreprise par Charles Quint et condamne sans appel l'esclavage des Indiens comme étant l'œuvre du diable[59]

[59] *Brève* et lettre *veritas ipsa* à l'archevêque de Tolède ; bulle *sublimis deus*.

Reprise de la question par Vitoria

Cette évocation historique montre assez que Vitoria n'est pas dans la pure rhétorique lorsqu'il affirme que « cette affaire est administrée par des hommes de science et de bien. » Les savants et les autorités politiques et religieuses ont en effet déployé une intense activité réflexive et législatrice à propos du Nouveau Monde ; et pourtant, à en croire certains témoignages, il est à craindre que cela ait été vain : « Nous entendons parler de tant d'hommes massacrés et spoliés, alors qu'en réalité ils sont innocents, et de tant de maîtres chassés de leurs possessions et privés de leur pouvoir ! Nous pouvons donc raisonnablement nous demander si tout cela est fait avec justice ou non »[60]. Cet écart entre le fait et le droit suffirait à reprendre la question. Mais plus profondément, il est possible que toutes les discussions juridiques aient été, en leur principe même, vouées à la vanité dans la mesure où la rencontre avec les Indiens n'entre dans aucun cadre juridique préexistant ; ce que Vitoria formule ainsi : « Les barbares ne nous étaient pas soumis en vertu du droit humain. Leurs affaires ne doivent donc pas être examinées à la lumière des lois humaines mais à la lumière des lois divines. Or les juristes ne connaissent pas suffisamment celles-ci pour pouvoir porter par eux-mêmes un jugement sur une telle question. D'autre part je ne suis pas tellement sûr que pour discuter et résoudre cette question, on ait jamais fait appel à des théologiens compétents et capables de se faire entendre sur une telle question. »[61] Ces deux dernières phrases constituent un rejet de principe des analyses de Palacios Rubios (en tant que juriste) et de Manuel de Paz (en tant que théologien incompétent).

L'originalité de Vitoria tient dans ce rejet : il va amener le débat au plan moral, puisque c'est le for de la conscience qui est sollicité, et il va examiner la question non plus dans les termes juridiques du droit positif féodal, mais à la lumière du droit naturel et divin. Ce faisant il va rompre avec l'idée d'un pouvoir universel (idée encore présente chez ses prédécesseurs qui tout en reconnaissant la liberté personnelle des Indiens considéraient que le roi d'Espagne avait de droit et *a priori* un pouvoir politique sur eux), et affirmer l'autonomie du pouvoir

[60] Op. cit. §20 (p11)

[61] Ibid. § 24 (p12)

temporel (un prince non chrétien peut tout à fait être légitime et avoir comme sujets des chrétiens). Il ouvre ainsi la voie à une pensée cosmopolitique fondée sur une redéfinition du droit des gens que la pleine et entière prise en compte des relations avec le nouveau monde dans ce qu'elle a d'inédit, va lui permettre de fixer au terme de plusieurs étapes dans sa réflexion.

Droit naturel et droit des gens, source romaine et source thomiste

Dans son commentaire de la *secunda secundae* de Thomas d'Aquin, Vitoria s'était efforcé de synthétiser les sources. A Rome on distinguait :

_le droit civil, propre à chaque cité,

_le droit naturel, commun à tous les hommes et même à tous les vivants, éternel et immuable,

_le droit des gens, désignant soit le droit des étrangers résidant à Rome (en ce sens c'est un droit positif), soit le droit propre à l'homme en tant qu'être raisonnable (en ce sens c'est un droit naturel).

Toute la tradition oscillera par la suite entre ces deux acceptions du droit des gens, comme droit naturel et comme droit positif. La pensée de Saint Thomas elle-même reste travaillée par cette tension. Il faut nous y arrêter quelque peu pour comprendre ce qui se joue au XVIe siècle et en particulier chez Vitoria autour de la définition du droit des gens. En effet ce dernier avait, dès l'obtention de sa chaire à Salamanque, substitué le commentaire de la *Somme* de Saint Thomas à celui des *sentences* de Pierre Lombard pour servir de base à son enseignement. C'est dire qu'elle lui fournit son cadre doctrinal. Qu'en est-il donc en ce qui concerne le droit des gens et son rapport au droit naturel ?

Tout d'abord, pour Thomas, le droit naturel est toujours référé au juste tel que la raison humaine peut l'appréhender antérieurement et indépendamment de toute loi humaine, et qui relève de la *lex divina* ou *aeterna*, raison divine qui préside à l'ordre du monde.

Sur le droit des gens, on lit dans la question 95 : « il semble qu'Isidore donne une définition inadéquate des lois humaines ou du droit humain. Sous ce droit en effet il comprend le droit

des gens ainsi nommé parce que « presque toutes les nations en font usage »[62]. Mais comme il le dit lui-même, « c'est le droit naturel qui est le droit commun à toutes les nations. Donc le droit des gens n'est pas contenu sous le droit humain positif, mais plutôt sous le droit naturel. »[63] Thomas, pointant les ambiguïtés d'Isidore tente de soustraire le droit des gens au droit positif et de l'inscrire dans le droit naturel. Selon lui ce n'est pas parce que certaines règles de droit sont en usage dans presque toutes les nations qu'elles constituent le droit des gens, mais bien parce qu'elles relèvent du droit naturel et renvoient à la sociabilité intrinsèque de l'homme que ces règles sont reçues dans presque toutes les nations. Pour autant le droit des gens appartient bien d'une certaine manière au droit positif. « De par sa définition, la loi humaine se doit de dériver de la loi de nature. Et de ce point de vue on divisera le droit positif en droit des gens et droit civil selon les deux manières dont un précepte peut dériver de la loi naturelle. »[64] Le droit des gens dérive du droit naturel par mode de conclusion à partir des principes de ce dernier. Le droit civil en dérive par mode de détermination des principes en fonction des cas particuliers, propres à chaque société. Il est donc susceptible de variations historiques. Le droit des gens est du droit positif au sens large. Le droit civil est du droit positif au sens strict. Donc, ainsi que l'écrit J F Courtine dans *Nature et empire de la loi* : « si l'on cherche à définir précisément la situation du droit des gens, il faut alors le considérer comme intermédiaire entre la loi naturelle et le droit positif au sens strict. Un processus de spécification puis d'application, conduit ainsi de la loi naturelle au droit positif en passant par le droit naturel et le droit des gens. »[65] Réexaminant le problème, Thomas en arrive dans la question 57, à distinguer le droit naturel commun aux hommes et aux autres animaux, et un droit naturel propre à l'homme dans la mesure où c'est le travail de la raison qui le découvre à partir de principes immédiatement appréhendés. C'est ce droit que l'on peut caractériser comme *jus gentium*. La référence antique est ici la fameuse définition de Gaïus (« Ce que la raison naturelle a établi entre tous les *hommes* est observé de la même manière par tous les peuples et est appelé droit des gens pour autant que tous les peuples utilisent ce droit. »[66])

[62] Cité par Maurice Barbier dans son introduction aux *Leçon sur les Indiens et sur la droit de guerre* (op.cit., p. XLVII)

[63] Ibid.
[64] Ibid.
[65] COURTINE Jean-François, *Nature et empire de la loi, études suaréziennes*, Vrin, 1999.

[66]Cité parMaurice Barbier, op.cit. p. XLIII.

L'unité du monde est présupposée sous la figure de l'Empire (pour les Romains) ou de la *Respublica Christiana* (pour les auteurs médiévaux)

Quoi qu'il en soit des flottements dans les définitions successives qu'il en propose, le droit des gens n'a rien à voir chez Saint Thomas avec le droit international inter-étatique. Il vaut comme un a priori inséparable de la nature de l'homme compris comme être social.

Le droit des gens dans les *leçons* de 1539

Qu'en est-il pour Vitoria, héritier de cette conception ? Pour lui les variations dans les définitions des concepts examinés ne sont pas si importantes que cela, se réduisant en fait à une question de vocabulaire : Les juristes ont donné un contenu trop large au *jus gentium* et trop restreint au droit naturel ; il faut donc rétablir la justesse conceptuelle en restituant au droit naturel les préceptes naturels contenus dans le *jus gentium*. Vitoria, pensant traduire la pensée de Saint Thomas, identifie le *jus gentium* à un droit positif, précisant néanmoins qu'on ne peut le violer sans faute. Il est ainsi à l'origine d'une tradition d'interprétation qui sera reprise et développée par Suarez et (avec des prémisses différentes) par Grotius, et aboutira à la définition moderne du Droit International compris comme droit positif (droit des traités). Tel est son point de vue dans son commentaire de la *secunda secundae*.

Mais il ne va pas s'en tenir à cette conception et dans les *leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre* le *jus gentium* est présenté comme un droit naturel ou comme dérivant du droit naturel[67]. Notons d'abord à partir de ce qui précède que ce revirement est interne à la pensée de Vitoria et ne constitue nullement une rupture relativement à l'héritage thomiste ; il en est même une fidèle reprise. Mais cette reprise, cette inscription dans une certaine permanence et dans une certaine sécurité doctrinale, répond à la sollicitation d'un fait qui, lui, est totalement inédit : le rencontre avec un autre monde. Nous aurons à revenir sur la manière dont la prise en compte du nouveau, l'irruption de l'évènement, va néanmoins conduire Vitoria à développer une conception anhistorique de la communauté mondiale. Pour lors, quoi qu'il en soit, il s'agit pour lui de penser la Conquête dans l'horizon d'un droit des gens à portée universelle. Or les relations avec « les Indiens récemment découverts »[68], ne relèvent par

[67] *Leçon sur les Indiens*, § 231
[68] *Leçon sur les Indiens*, op.cit. p. 3.

définition d'aucun droit positif préexistant. Seule la référence au droit naturel permet de les envisager de manière à la fois normative et pertinente. Donc, paradoxalement, la prise en compte du nouveau monde amène Vitoria à affirmer qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil du droit naturel. Néanmoins sa vision anhistorique recèle une mutation majeure par rapport à la vision médiévale, qui la situe malgré tout dans l'horizon de la modernité. Reprenant lui aussi la définition de Gaius, il en change sans le dire un des termes. Au lieu d'écrire: « Quod naturalis ratio inter omnes *homines* constituit, vocatur jus gentium », il écrit : « Quod naturalis ratio inter omnes *gentes* constituit, vocatur jus gentium »[69] Cette substitution du *gentes* au *homines* infléchit le *jus gentium* dans le sens d'un *jus inter gentes*. Par là Vitoria contribue en effet à la mise en place du concept moderne de droit international. Mais, le référant au droit naturel et nullement aux traités, ni même aux coutumes, il lui donne un horizon cosmopolitique dont se détourneront ses successeurs (qui, pour reprendre une distinction chère à Grotius, s'appuieront plus sur le *jus gentium volontarius* que sur le *jus gentium naturalis).*

Que faut-il entendre par horizon cosmopolitique ?

Revenons aux leçons de 1539 : elles semblent en effet résoudre la double tension indiquée plus haut. Il y est affirmé pour la première fois que ni l'Empereur ni le Pape ne sont maîtres du monde. Du coup peut être reprise et renforcée la conception de l'Etat (Respublica) qui était proposée dès la leçon de 1529, celle d'une communauté parfaite, c'est-à-dire poursuivant une fin propre et suffisante, de telle sorte qu'elle n'ait pas besoin d'être ordonnée de prime abord à une fin supérieure. Cette définition fonde la caractérisation du *jus gentium* comme *jus inter gentes* comme nous l'avons vu plus haut. Elle fonde aussi la caractérisation de l'Etat comme contenant en son ordre propre la souveraineté (*summa potestas*) : c'est la communauté politique et non tel ou tel (y compris Dieu) qui est le sujet immédiat du pouvoir. Une personne ou un groupe ne peut donc le posséder que par délégation du peuple, ou de la communauté. Notons que dans une telle perspective l'institution de l'Etat n'a pas sa source dans la volonté humaine. Vitoria récuse toute vision volontariste ou contractualiste et voit l'Etat comme une institution de droit naturel : « Cités et républiques sont pour ainsi dire l'œuvre de la nature qui

[69] Ibid, §231

a fourni aux hommes ce moyen de protection et de conservation. »[70] C'est à partir de Bodin, Suarez et Grotius que la souveraineté prendra la dimension volontariste qui s'imposera dans la philosophie politique moderne.

La réflexion de Vitoria sur la Conquête s'appuie donc sur trois postulats dont la combinaison est inédite :

_ Les Etats sont égaux entre eux.

_Cette égalité n'est altérée en rien par la distinction fidèle / infidèle. En effet si un Etat est une communauté parfaite, sujet immédiat du pouvoir, pouvant transférer son autorité à un souverain, cela doit valoir pour les Etats païens aussi bien que pour les Etats chrétiens.

_Si nulle autorité n'est fondée à revendiquer le pouvoir politique sur le monde, celui-ci compris comme *totius orbis*, forme néanmoins une communauté de droit public dont le bien constitue une finalité supérieure. Cette communauté dépasse chaque république mais dépasse aussi la chrétienté. Ainsi « chaque Etat est une partie du monde tout entier et chaque province chrétienne une partie de l'Etat tout entier. Si donc une guerre est utile à une province ou à un Etat, mais porte préjudice au monde ou à la chrétienté, je pense qu'elle est injuste par le fait même. »

La *leçon sur les Indiens*. Comment peut-on être Indien, c'est-à-dire membre de la communauté mondiale, et barbare en même temps ?

A partir de ce triple postulat peut se déployer l'argumentation des *Leçons*. La leçon sur les Indiens expose dans une première partie ce qu'il en était de ces derniers avant la découverte, pour examiner ensuite les titres illégitimes de la conquête puis les titres légitimes. Quelques traits saillants apparaissent très vite. La première partie établit que les Indiens avaient avant la découverte un pouvoir véritable tant public que privé. Le pouvoir, ou *dominium*, public désigne le pouvoir politique. Le pouvoir, ou *dominium*, privé désigne le droit de propriété. Les Indiens ne sont donc pas des sauvages situés en périphérie du monde mais bien des nations (*gentes*) constituées en Etats qui ont toute leur place dans une communauté mondiale.

[70] Notons également l'absence chez Vitoria, de la distinction proprement moderne entre l'Etat comme instance séparée dépositaire de l'intérêt général, et la société civile comme sphère des intérêts particuliers.

Pour établir cela Vitoria destitue ou neutralise trois modalités de l'opposition à l'autre : *l'autre comme pêcheur, l'autre comme infidèle ou païen, l'autre comme insensé, souffrant d'un défaut de rationalité.*

Vitoria ne s'évertue pas à montrer par exemple que les Indiens ne pratiquent pas tous les péchés mortels dont les relations des *conquistadores* les accusent (anthropophagie, sacrifices humains, sodomie…). Il ne met pas en question la fiabilité et les arrières pensées des sources. Il développe encore moins, comme le fera Las Casas plus tard une argumentation sur la relativité des normes et de la notion de péché. Il affirme tout simplement que « le péché n'enlève pas le pouvoir »[71]. Il marque par là son opposition au courant de pensée représenté par les pauvres de Lyon ou Jean Wyclef qui voyait dans la grâce le seul fondement légitime du pouvoir.

De même en ce qui concerne l'infidélité, Vitoria n'essaie pas d'en disculper les Indiens sous prétexte qu'ils n'ont pas connu la Révélation : pour lui « les Indiens n'ont pas perdu leur pouvoir sous prétexte qu'ils étaient infidèles. Le droit divin ne supprime pas le droit humain, pas plus que la grâce ne supprime la nature »[72]. Autrement dit même celui qui refuse la foi après une prédication en bonne et due forme ne doit pas pour autant être dépossédé de son pouvoir. De ce point de vue (celui du pouvoir politique et de la propriété) la distinction chrétien / infidèle n'est pas pertinente, mais également la distinction entre infidèle (juif ou Sarrazin) et païen.

Enfin le défaut de rationalité supposé des indiens ne saurait entrer en compte. Vitoria énumère d'abord trois types d'êtres chez qui la raison fait défaut et avec lesquels il pourrait être tentant de comparer les indiens: les être irrationnels c'est-à-dire les animaux, les enfants, et les fous. Aucune analogie n'est possible avec les animaux, ceux-ci ne pouvant posséder aucun droit. On notera qu'il ne s'agit pas tant dans cette affirmation de dire que les Indiens ne sont pas des animaux, ce que tout le monde a toujours su, que de réserver le droit naturel au seul être humain (contrairement à la tradition romaine et médiévale évoquée plus haut). En revanche les enfants, comme les fous (il faut plutôt entendre ici les simples d'esprit que les délirants), ont des droits, bien qu'ayant besoin de tuteurs. On s'attend ici à une discussion de ce qui sera pendant toute la période coloniale une justification de la domination : le droit de tutelle avec

[71] Op. Cit. §40.
[72] Ibid. Part. I , II.

le présupposé inégalitaire qui l'accompagne. Or Vitoria refuse de prime abord une telle discussion qui pourrait bien être sans fin. « La folie, nous dit-il, n'empêche pas les barbares de posséder un pouvoir véritable. Car en toute vérité ils ne sont pas fous mais possèdent à leur manière l'usage de la raison »[73]. Son argumentation est double, de fait et de droit.

_De fait : « Car en toute vérité ils ne sont pas fous mais ils possèdent à leur manière l'usage de la raison. 1° Ils ont, en effet, une certaine organisation dans leurs affaires, puisqu'ils ont des villes où l'ordre règne ; ils connaissent l'institution du mariage ; ils ont des magistrats, des chefs, des lois, des œuvres d'art ; ils font du commerce. Tout cela suppose l'usage de la raison. 2°De même, ils ont une sorte de religion. Ils ne se trompent pas dans les choses qui sont évidentes pour les autres hommes, ce qui révèle l'usage de la raison. »[74] Vitoria s'appuie cette affirmation sur les relations de *conquistadores* (en particulier celles de Cortes qu'il ne pouvait pas ne pas avoir lues) qui décrivent les sociétés indiennes comme des cités à part entière.

_De droit : « dans les choses nécessaires, ni dieu ni la nature ne font défaut pour une partie importante d'une espèce. Or la raison est la chose principale dans l'homme et une puissance qui ne passe pas à l'acte est inutile »[75]. C'est donc par une nécessité d'essence et a priori qu'il faut considérer les Indiens comme doués de raison et comme vivant dans des cités car ainsi que nous le rappelions plus haut, « cités et républiques sont pour ainsi dire l'œuvre de la nature qui a fourni aux hommes ce moyen de protection et de conservation ». Il apparaît donc que tout en employant le terme de barbare pour désigner les Indiens, Vitoria le vide de son sens et de la puissance discriminante qu'il avait chez Aristote et qu'il retrouvera par la suite. A ceux qui auraient des doutes suite à la lecture de certains récits, il assure que « s'ils paraissent aussi stupides et obtus…cela vient en grande partie d'une éducation mauvaise et barbare car on voit également chez nous beaucoup de paysans qui diffèrent à peine des animaux »[76] Il va même jusqu'à solliciter la référence à Aristote pour faire dire à ce dernier qu'il n'y a pas d'esclaves par nature[77]. C'est donc en vain que l'on chercherait à donner une teneur à la notion de barbarie : le fait de ne pas pratiquer la langue dominante (sens grec du

[73] Ibid. § 93
[74] Ibid. § 94-96.
[75] Ibid. §97.
[76] Ibid. § 99.
[77] « Il reste à répondre à l'argument contraire, selon lequel les barbares sont esclaves par nature, sous prétexte qu'ils ne sont pas assez intelligents pour se gouverner eux-mêmes. A cet argument je réponds qu'Aristote n'a certainement pas voulu dire que les hommes peu intelligents soient par nature soumis au droit d'un autre et qu'ils n'aient de pouvoir ni sur eux-mêmes ni sur les choses extérieures » Ibid § 101.

concept) n'est nullement opérant chez Vitoria. Il ne fait nulle mention d'un quelconque défaut d'humanité ou de civilisation qui en résulterait. Peut-être alors la barbarie réside-t-elle dans un moindre degré d'organisation sociale ? Mais les Indiens ont la propriété tant publique que privée de leurs biens, et un système d'alliance. Quant à la non appartenance à la chrétienté, elle fait l'objet d'un traitement spécifique et rien dans la pensée de Vitoria n'autorise à poser une équivalence essentielle entre non chrétien et barbare ou sauvage. Reste donc un terme à portée indécidable, et sans contenu : la différence est nommée et manquée dans un même mouvement. Le refus d'une différence de nature, et l'analogie avec « nos paysans », marquent bien l'intégration plénière des indiens dans la communauté humaine réglée par le droit des gens. Mais elle se fait dans le registre du même. On est frappé par l'absence totale chez Vitoria de prise au sérieux de l'altérité des Indiens relativement aux européens mais aussi entre eux (quoi de commun entre les Tainos décrits par Colomb et les Aztèques de Cortes ?). C'est pourquoi quand les différences sont trop importantes pour être ignorées, il ne peut les formuler qu'en termes de déficit : « Ces barbares ne semblent pas capables de constituer et de gouverner un Etat légitime, même au simple point de vue humain et civil. C'est pourquoi ils n'ont pas de lois convenables ni de magistrats ; bien plus ils ne sont pas suffisamment capables de diriger leur maison. C'est pourquoi aussi ils n'ont pas de lettres ni d'arts (non seulement libéraux mais aussi mécaniques) ni d'agriculture prospère, ni d'artisans ni quantité d'autres choses utiles ou même nécessaires à la vie humaine. »[78] Non seulement ce passage contredit terme à terme le précédent mais il contient une contradiction interne, une contradiction d'essence. L'argumentation de la première partie posait en effet que les indiens ne pouvaient pas ne pas vivre dans des cités : celles-ci sont ce par quoi la nature assure aux hommes la protection et la sécurité qui leur sont nécessaires. De même l'usage de la raison doit se trouver dans toute partie importante de l'humanité, et les Indiens forment une partie importante de l'humanité (le déficit de raison n'existe que chez les enfants ou les fous mais ces derniers ne peuvent être que des cas isolés ou des petits groupes). Et à supposer que les Indiens fussent stupides, Vitoria mettait cela sur le compte d'un défaut d'éducation, ce qui évitait de mettre en question leur appartenance essentielle à l'humanité. Les éventuelles différences (une certaine organisation, une sorte de religion) étaient tellement accidentelles et insignifiantes qu'elles ne faisaient l'objet d'aucun examen plus poussé, n'interférant en rien avec le fond du propos sur le droit des gens. Nulle place donc, et ce de manière principielle, pour un discours programmatique visant à civiliser les indiens ; nulle inscription de ceux-ci

[78] Ibid. §299

dans un processus évolutif ou historique où ils auraient un retard à rattraper. Le programme évangélisateur dont nous verrons plus bas l'importance, n'a donc rien à voir avec une quelconque mission civilisatrice ; les indiens sont d'ores et déjà civilisés. Ils sont déjà semblables aux européens et donc un débat du type assimilationnisme ou différentialisme est hors de propos pour Vitoria qui se situe en deçà. Nulle trace chez lui d'une critique de l'ethnocentrisme comme un Las Casas pourra la déployer. L'autre est accepté sans même que son altérité soit questionnée. D'ou la neutralisation de l'opposition entre barbarie et civilisation qui ressort de nombreux énoncés. On peut donc indifféremment et de manière très générale dire les Indiens, les sauvages, les barbares. C'est donc bien l'absence de prise en considération des différences entre les sociétés indiennes (certaines d'entre elles sont des sociétés sans Etat, ce qui pour Vitoria est tout simplement impensable), qui est à l'origine de l'énoncé accablant cité plus haut : il se peut que les Indiens (et pas seulement certains d'entre eux) soient purement et simplement incapables de mener par eux-mêmes une existence humaine, ce qui rendrait la tutelle nécessaire. Mais attention, il ne s'agirait pas d'une tutelle provisoire en vue de les conduire à l'autonomie et à la civilisation ; leur défaillance étant constitutive, ils seraient voués à la tutelle à perpétuité. Vitoria avoue sa perplexité et rejette pour son compte un tel cas de figure sans être absolument certain d'avoir raison. L'humanisme de Vitoria présente ici une face cachée assez effrayante, contrepartie inévitable du caractère anhistorique de son propos. Un Sepulvéda en revanche préconisera lui aussi la tutelle mais dans une perspective historique et éducative : il croit en la perfectibilité des Indiens. Vitoria, lui, reste au seuil de cette notion. Nous pouvons signaler que la manière dont Las Casas et Sépulvéda, par delà la controverse fameuse qui les opposa et dont la diffusion [79]dans le public est largement caricaturée (il n'a jamais été question pour Sépulvéda de refuser aux indiens une âme humaine), ont en commun de dépasser la contradiction interne à la pensée de Vitoria en se plaçant dans une perspective historique et en intégrant l'altérité : l'un pour justifier une entreprise civilisatrice, l'autre pour reconnaître cette altérité comme une forme d'humanité n'ayant pas moins de valeur que les formes européennes.

Pour revenir sur le §299, il n'est plus question d'une stupidité ou d'une grossièreté apparente, mais bien de l'absence totale de ce qui caractérise l'humanité. Et du coup le terme de barbare

[79] Notons pour lors que Casas va distinguer quatre acception du terme barbare : Les étrangers et les hommes privés d'écriture, les non chrétiens, les hommes inhumains (comme les Espagnols), et enfin les barbares au sens propre (souffrant d'un déficit de rationalité). Pour Las Casas, si les Indiens rentrent bien pour certains d'entre eux dans les deux premières catégories, ils ne sont en aucun cas des barbares au sens propres. Nulle trace chez lui des doutes de Vitoria, ou de la notion d' « homoncule » employée par Sépulvéda pour les caractériser.

totalement neutralisé et dépourvu de sa force discriminante dans un premier temps et à un certain niveau de signification du texte (certes dominant et intentionnel de la part de l'auteur) se voit chargé de manière plus discrète et souterraine, d'une teneur inquiétante : le barbare pour la première fois pourrait bien désigner l'inhumain. Si Vitoria ne s'engage nullement sur cette voie, il n'en reste pas moins qu'elle est ouverte par lui et connaîtra une abondante postérité. Le barbare ne désigne plus un autre homme (fut-il à éduquer ou à civiliser) mais un autre de l'homme, à propos de qui le droit des gens n'entre pas en compte. Celui à qui par exemple on refuse la dignité d'ennemi ou de premier occupant.

Toujours est-il qu'il n'y a pas chez Vitoria de catégorie pour des peuples qui seraient collectivement à guider et à civiliser. La mission évangélisatrice comme nous l'avons déjà indiqué n'est pas civilisatrice, et cette distinction restera vivante dans une partie du courant missionnaire sous la forme de ce que les jésuites appellent l'inculturation. Les franciscains en particulier, dès le début de leur action dans le Nouveau Monde se lancèrent dans un gigantesque travail de recueil des récits indiens (mythologiques, historiques, sur la Conquête) et de transcriptions et traductions de leurs langues, ce qui suppose un important degré d'empathie et d'immersion[80].

De la première partie de la leçon ressort donc que malgré la découverte du Nouveau Monde il n'y a rien de nouveau dans le monde. Les idées même de découverte et de nouveauté si présentes aux esprits des hommes de l'époque, à commencer par Colon et le sens dont ses voyages sont porteurs, sont ici neutralisées. Nulle reconfiguration radicale de l'ordre des choses, seulement, comme nous l'avons vu, une inflexion naturaliste du droit des gens et la définition de celui-ci comme *jus inter gentes* : certes il s'agit d'une rupture radicale avec l'idée de *Respublica Christiana* mais Vitoria ne revendique en rien cette rupture et prétend toujours s'inscrire dans l'héritage thomiste.

De l'examen des titres illégitimes puis légitimes de la conquête ressort également dans un premier temps un sentiment de grande objectivité fondé là encore sur la neutralisation de certaines oppositions et la destitution de certaines hiérarchies. L'examen dans la deuxième

[80] L'essentiel de leur travail a fait l'objet d'une remarquable édition en langue française, que nous devons à Georges Baudot et Tzvetan Todorov : *Récits aztèques de la conquête*, trad. G. Baudot et P. Cordoba, Paris, Seuil, 1983.

partie de la leçon, des titres illégitimes de la domination, est particulièrement édifiant sur ce point.

Vitoria marque d'abord son refus de tout pouvoir politique à portée universelle, qu'il soit celui de l'Empereur ou du Pape: ni l'un ni l'autre ne sont fondés à se dire maître du monde. En ce qui concerne l'Empereur, il est d'abord rappelé qu'en vertu du droit naturel « les hommes sont libres, sauf dans le cas du pouvoir du père ou du mari »[81], et que le pouvoir politique est introduit par le droit humain. « Il n'y a donc pas plus de raison pour que ce pouvoir appartienne aux allemands plutôt qu'aux français »[82]. Il faut donc bien distinguer l'autorité domestique qui est fondée directement sur la nature, et l'autorité politique qui repose certes sur la nature, puisque l'homme est par nature un animal politique, mais aussi sur le droit humain, puisque la désignation du sujet de l'autorité dépend de la communauté politique. La double référence invoquée ici est aristotélicienne et thomiste. Or il faut noter que Vitoria n'inclut pas dans les cas de l'autorité domestique, celle du maître sur l'esclave. S'il est fidèle en cela à la pensée de Saint Thomas qui distinguait la soumission servile de la soumission domestique il modifie celle d'Aristote pour qui l'autorité du maître sur l'esclave relève à part entière de l'autorité domestique et repose sur la nature. Cette omission qui suppose une interprétation assez « forcée » d'Aristote a pour fonction de destituer a priori toute légitimation de la soumission des indiens fondée sur une supposée vocation naturelle à la servitude. Par ailleurs Vitoria, rappelant que c'est à la communauté politique que revient de désigner le sujet du pouvoir politique, renvoie dos à dos à titre d'exemple les Allemands et les Français dans la prétention à l'Empire. On voit bien ici que même si son élaboration théorique se construit à propos de la Conquête, il ne perd jamais de vue les enjeux intra européens de sa réflexion. Nul n'est légitimé à revendiquer l'empire. Cela vaut pour les Allemands et les Français et donc aussi pour Charles Quint. Vitoria termine en expliquant que quand bien même l'empereur serait le maître du monde, cela ne lui donnerait pour autant pas le droit d'occuper ou d'annexer les terres des Indiens ni de destituer leurs chefs, ni d'exiger un tribut : la référence ici est celle du système féodal, où le terme de *dominium* ne renvoyait pas à une possession mais à une simple juridiction : le vassal restait propriétaire de ses biens sous l'autorité du suzerain. Mais c'est cette juridiction universelle (que l'on trouvait chez Palacios Rubios et Matias de Paz) que refuse Vitoria à l'Empereur comme au Pape.

[81] Op.cit. §113.
[82] Ibid §114.

Le deuxième titre examiné concerne justement le pouvoir de ce dernier.

Vitoria refuse au Pape toute juridiction temporelle universelle dont dériverait le pouvoir des princes, et en admettant qu'il soit dépositaire d'un pouvoir temporel universel, il ne pourrait le transmettre à quelque prince que ce soit : est ainsi invalidée l'interprétation politique de la donation d'Alexandre VI qui ne peut avoir que le sens d'un mandat de mission. Le seul pouvoir temporel reconnu au pape est celui qui est nécessaire à l'administration des choses spirituelles, mais il n'a par définition pas de pouvoir spirituel sur les Indiens non encore convertis ; a fortiori n'a-t-il sur eux quelque pouvoir temporel que ce soit.

Le troisième titre réside dans le droit de découverte, qui tire sa légitimité du droit des gens et du droit naturel : les choses abandonnées deviennent la propriété de celui qui s'en empare. Mais ce titre souvent invoqué, à commencer par Colomb lui-même, n'a aucune validité en ce qui concerne le Nouveau Monde : en effet comme il a été établi dans la première partie, les Indiens avant la découverte avaient la propriété tant publique que privée de leurs biens. Cette rapide réfutation est l'occasion pour Vitoria de poser à nouveau une totale symétrie et réciprocité entre Européens et Indiens : « (ce titre) ne justifie nullement la possession de ces territoires, *pas plus que si les barbares nous avaient découverts* (c'est nous qui soulignons)»[83]. Un tel décentrement est notable et inscrit la pensée de Vitoria dans un horizon cosmopolitique, mais en même temps cette position est sapée par son caractère artificiel et forcé : il est bien évident que les Indiens ne pouvaient pas « découvrir » l'Europe. Cette faiblesse par abstraction ne peut que susciter une critique comme celle de Schmitt, qui reproche à Vitoria de manquer ou de nier ce que la découverte révèle : la supériorité de la civilisation européenne, qui en elle-même fait de la découverte un titre, et même *le* titre légitime de la domination. D'ailleurs selon lui les successeurs de Vitoria qui à l'instar de Grotius remplaceront la découverte par l'occupation comme titre légitime en manqueront eux aussi le sens. Si le critère est celui de l'occupation, l'accent est mis sur les rivalités entre puissances européennes dans la constitution des empires coloniaux au détriment du sens véritable de la Conquête : elle est le fait de l'Europe et non de telle ou telle nation en particulier, et c'est même elle qui rend possible la mise en place du *jus publicum europaeum* de l'époque moderne. Il est hors de notre propos immédiat de faire la critique de la critique schmittienne, mais en tout cas elle souligne encore une fois le caractère anhistorique de la

[83] Ibid. § 161.

pensée de Vitoria : la découverte pour lui est purement contingente et ne saurait bouleverser l'ordre du droit des gens et/ou du droit naturel. Elle n'introduit aucune nouveauté et ne permet pas de voir l'époque comme nouvelle. Il laisse cependant entendre qu'elle peut, associée à un autre titre, en l'occurrence le droit naturel de société et de communication, légitimer la domination. Nous y reviendrons plus bas.

Le quatrième titre illégitime réside dans le refus de la foi chrétienne par les Indiens: sa réfutation est importante car elle précise le sens qu'il faut donner au mandat de mission pontifical selon Vitoria, et implique la condamnation du *requerimiento*. Tout d'abord, et de manière générale « comme le pape est ministre du Christ, du moins au plan spirituel, on peut, semble-t-il, au moins de par l'autorité du pape, obliger les barbares à recevoir la foi chrétienne (…) Les princes semblent pouvoir le faire aussi en vertu de leur propre autorité car ils sont les ministres de Dieu »[84]. Vitoria récuse cela en affirmant dans un premier temps que l'incroyance des Indiens avant la prédication ne saurait leur être imputée comme un péché car on est dans le cas d'une « ignorance invincible » : le baptême et la foi chrétienne ne sauraient être connus à l'aide de la seule lumière naturelle (Vitoria parle de lumière divine intérieure ou extérieure), à la différence des péchés mortels ou de l'idolâtrie que la simple raison humaine est capable de percevoir comme tels. Ensuite « les Indiens ne sont nullement tenus de croire sur la simple annonce de l'évangile »[85]. Il faut y associer une raison ou un motif de croire. Cette raison peut résider dans des signes (c'est-à-dire des miracles), dans des arguments, ou dans l'exemplarité du prédicateur. « Or, nous dit Vitoria, je n'ai entendu parler d'aucun miracle, ni d'aucun signe, ni de vie religieuse très exemplaire. Bien au contraire, c'est de scandales nombreux, de cruautés criminelles et d'impiétés multiples que j'ai entendu parler. » [86] C'est ici que l'inutilité, voire la perversion du *requerimiento* (désigné par l'expression « simple annonce de l'évangile ») est dénoncée. La condamnation est violente et sans appel puisque Vitoria va jusqu'à affirmer qu'un tel mode de prédication, s'il était pratiqué par les Sarrasins et par les Chrétiens à destination des barbares ne donnerait à ces derniers aucune raison d'être convaincu par les uns plus que par les autres. Autrement dit, au cas où une telle concurrence deviendrait effective rien ne garantit dans de telles conditions que les chrétiens l'emporteraient sur les musulmans pour convertir le reste du monde. Or on

[84] Ibid. § 163.
[85] Ibid. §181.
[86] Ibid. § 193.

sait d'une part que l'évangélisation du reste du monde à défaut d'une victoire finale sur l'Islam (les Sarrasins étant désignés comme ennemis perpétuels) est un des ressorts spirituels majeurs de la découverte et de la conquête du Nouveau Monde (comme en témoigne symboliquement l'introduction massive et délibérée de porcs dans les contrées conquises), et d'autre part que cette concurrence fut effective quelques années plus tard dans la zone des grands archipels du pacifique (les Philippines seront christianisées et l'Indonésie islamisée). Ceci dit, Vitoria reconnaît que « la vie, les exemples et l'infatigable prédication de nombreux religieux et de nombreux autres clercs laissent penser qu'ils ont apporté dans cette affaire un soin et un zèle suffisants »[87]. N'y a-t-il pas là matière à guerre juste ? Non, car même si les Indiens sont tenus de croire dans ce cas, et leur salut en dépend, leur refus de la foi chrétienne ne donne en aucun cas le droit aux Espagnols de leur faire la guerre. En effet cette guerre aurait pour finalité de les conduire à la foi. Or « croire est, en effet, un acte de la volonté ; or la crainte diminue beaucoup la liberté, comme le dit Aristote dans l'*éthique* (1. III). D'autre part, c'est un sacrilège de s'approcher des mystères et des sacrements du Christ sous le seul effet d'une crainte servile. »[88] Donc ni l'ignorance ni le refus de la foi chrétienne ne sauraient justifier une guerre. Ceci dit Vitoria a bien précisé que l'ignorance pouvait excuser l'infidélité mais non les autres péchés mortels, car pour ces derniers elle n'est pas invincible. Il n'y a donc nulle idée chez lui d'une innocence pré-adamite des Indiens qui apparaîtra entre autres chez Jean de Lery : les Indiens sont bel et bien pécheurs et seuls le baptême et la foi chrétienne peuvent les sauver. Telle est la seule signification du mandat de mission pontifical.

Mais alors, et c'est là qu'intervient l'examen du cinquième titre, on peut se demander si leurs vices ne pourraient pas justifier une guerre punitive, car certes ils ne peuvent connaître la loi divine positive, mais ils sont soumis comme tous les hommes à la loi naturelle. La réponse de Vitoria est triple :

_le pape n'ayant pas juridiction sur les Indiens, les princes chrétiens ne sauraient se réclamer de son autorité pour les punir.

_Par ailleurs s'il fallait punir et déposer les princes sous prétexte de vol, de fornication (contre la loi naturelle) ou de sodomie (contre l'ordre de la nature), « les rois pourraient changer

[87] Ibid.
[88] Ibid. § 196.

chaque jour, étant donné qu'il y a beaucoup de pécheurs dans tous les pays »[89]. C'est pourquoi « il n'est pas permis au pape de faire la guerre (même) à des chrétiens sous prétexte qu'ils sont fornicateurs, voleurs ou même sodomites. »[90]

_Enfin, il faut admettre que si les Indiens sont soumis à la loi naturelle, cela ne signifie pas pour autant qu'ils la connaissent totalement, mais qu'ils veulent l'observer. Il en va de même pour la loi divine : ils veulent l'observer « car s'ils savaient que la loi chrétienne est la loi divine, ils voudraient l'observer »[91]. Ainsi leur ignorance partielle les excuse.

Vitoria termine cette partie en refusant toute légitimité à l'argument selon lequel les Indiens ont librement accepté la souveraineté du roi d'Espagne : en effet leur soumission est extorquée par la crainte et leur choix faussé par l'ignorance. A travers l'examen de ce sixième titre, c'est, une fois encore, le *requerimiento* et les conditions de sa mise en œuvre qui sont visés.

Le septième et dernier titre récusé est celui selon lequel Dieu aurait, « par un jugement spécial », « décidé la ruine des barbares ».

Pour autant Vitoria n'en reste pas là et va maintenant produire des titres justifiant la conquête, dont certains sont la reprise des titres précédents soumis à un léger infléchissement. La parfaite égalité et la parfaite réciprocité affichées en principe vont servir à justifier maintenant un droit de domination des Espagnols sur les Indiens d'une part et un rejet des prétentions des autres nations européennes sur le Nouveau Monde d'autre part. Certains titres vont même abandonner les idées d'égalité et de réciprocité. Ce qui peut alors apparaître comme une inconséquence ou une palinodie ne peut s'expliquer ou se justifier que si l'on prend en compte la double référence à l'idée de guerre juste et à la vérité de la foi chrétienne. Quoi qu'il en soit, la neutralité toute moderne qui ressortait des deux premières parties n'était peut être qu'apparente. Car le renoncement à l'idée de guerre juste et à l'idée d'une vérité transcendante ultime est bien constitutif de la modernité politique telle qu'elle se manifeste dans la notion de souveraineté.

[89] Ibid. § 212.
[90] Ibid
[91] Ibid. §218.

L'idée de guerre juste

Avant d'examiner les titres qui selon lui légitiment la conquête il nous faut exposer les principaux traits de la guerre juste telle qu'elle est définie dans la *leçon sur le droit de guerre*, solidaire dans l'esprit de Vitoria de la *leçon sur les Indiens*. En effet c'est en construisant un cas de guerre juste, qu'il parvient à légitimer en fin de compte la Conquête.

Sa réflexion s'inscrit dans une longue tradition théologique qui remonte au tout début du christianisme dans l'Empire romain. Malgré son loyalisme envers l'Empire qui lui interdit de condamner le service militaire, l'Eglise des premiers siècles recommandait à ses fidèles d'éviter d'être soldats, et ce pour deux raisons principales : le risque d'idolâtrie (les cadres de l'armée étaient païens et l'on s'y livrait à de nombreux rites et sacrifices) et le risque d'avoir à verser le sang. Trois penseurs majeurs iront jusqu'à déclarer incompatibles l'état de chrétien et celui de soldat : Tertullien (155-220), Origène (185-254) et Lactance (250-330).

Le tournant se produit au 4ème siècle, avec la christianisation de l'Empire : les chrétiens acceptent de porter les armes pour l'Empire et de participer à la guerre à condition qu'elle soit juste, et il reviendra à Saint Augustin de fixer la doctrine de l'Eglise pour les siècles à venir. Pour lui la foi chrétienne n'interdit pas le service militaire et une guerre peut être juste et légitime. Pour cela trois conditions sont requises : qu'elle soit décidée par une autorité légitime, pour une juste cause (légitime défense, réparation d'un dommage, punition d'une injustice) et en vue de maintenir la paix (il ne faut pas que la manière de combattre rende impossible une paix future).

Dans la *Somme*, Saint Thomas s'appuie explicitement sur Saint Augustin pour affirmer que la guerre n'est pas toujours un péché et qu'elle peut être juste si elle est entreprise par l'autorité compétente, pour une juste cause et avec une intention droite. Les deux première conditions concernent le droit à la guerre (*jus ad bellum*), et la troisième le droit de la guerre (*jus in bello*).

Il est à noter qu'au moment où Vitoria reprend à son compte la doctrine de la guerre juste, celle-ci doit répondre à deux tendances opposées de la pensée européenne de l'époque : d'une part celle qui à partir de Machiavel abolit la distinction entre guerre juste et guerre injuste et voit dans la guerre un moyen de diriger et d'agrandir l'Etat : la conquête fait droit. D'autre part celle qui voit se multiplier les sectes antimilitaristes et se développer toute une littérature

pacifiste qui de Thomas More à Rabelais en passant par Erasme et Vives condamne la guerre en général comme inhumaine et proscrit en particulier la guerre entre chrétiens[92].

Venons en maintenant à la leçon de 1539. Tout d'abord Vitoria réaffirme le droit pour les chrétiens de faire la guerre, et cela vaut non seulement pour la guerre défensive (il est permis de repousser la force par la force), mais aussi pour la guerre offensive, lorsqu'il s'agit de punir l'injustice reçue. Autrement dit la distinction guerre offensive/guerre défensive ne recoupe pas la distinction guerre juste / guerre injuste : une guerre défensive peut être injuste, et toute guerre offensive ne doit pas être assimilée à une agression. La guerre est justifiée lorsqu'elle vise la paix et la sécurité de l'Etat mais également et indissociablement le bien du monde tout entier. « Le monde ne pourrait absolument par demeurer dans le bonheur et toutes choses seraient même dans la pire des conditions si les tyrans, les brigands et les voleurs pouvaient impunément commettre des injustices, opprimer les bons et les innocents et si, en retour, il n'était pas permis aux innocents de punir les coupables. »[93] C'est cette exigence de tenir ensemble le bien de l'Etat et celui du monde qui caractérise la conception de Vitoria : Chaque prince est responsable de l'un comme de l'autre. Mais du coup il n'est plus question de voir l'humanité dans sa totalité conférer son autorité à un prince à l'exclusion des autres, comme cela était encore envisagé dans la leçon sur le pouvoir politique. L'abandon de l'idée d'Empire, de Monarchie Universelle, de République Universelle, amène à poser dans des termes totalement nouveaux la question de la paix : si le point de vue de l'humanité, du *totius orbis*, ne peut plus s'institutionnaliser dans une entité politique unique (fût-elle pensée comme un horizon), chaque prince est juge en la matière puisqu'il n'existe pas de juridiction supra étatique commune.

Mais alors ne faut-il pas renoncer purement et simplement à vouloir établir la paix entre les nations ? Si Vitoria se confronte à cette question dans toute sa nouveauté il faut se garder d'en

[92] Dans *l'antihumanisme de Sepulvéda,* (Paris, Mouton, 1974), Henri Méchoulan présente ce débat, et en particulier la manière dont Sépulvéda en prétendant combattre le soi-disant pacifisme de Luther, vise en réalité Erasme et ses disciples espagnols, Vives, Valdes, et sans doute également A de Guevara, dont *l'Horloge des Princes,* texte aux accents utopistes, propose une condamnation radicale de toute forme de conquête. H.Méchoulan montre que non seulement Luther n'est en rien pacifiste mais que de surcroit sa conception de la guerre est très proche de celle de Sépulvéda. Vitoria fait preuve du même aveuglement ou de la même mauvaise foi que Sépulvéda à propos de Luther, lorsqu'il écrit : « Luther, qui n'a rien laissé d'intact, nie que les chrétiens puissent prendre les armes, même contre les Turcs. ». Nos deux auteurs sont très imprécis et se gardent bien de mentionner un ouvrage où Luther défendrait une telle position. A vrai dire la *seule* proposition qui semble condamner la guerre se trouve dans un texte de jeunesse de 1518, les *resolutiones disputationis de virtute indulgentiarum* : « Combattre contre les Turcs, c'est s'opposer à Dieu qui visite nos iniquités par leur intermédiaire » A partir de 1520, cette affirmation sera constamment infirmée par Luther dans ses écrits.

[93] *Leçon sur le droit de guerre*, § 15.

conclure hâtivement qu'il est « le père du droit international moderne». En effet celui-ci est un droit des traités fondé beaucoup plus sur la volonté que sur la nature ; par ailleurs il suppose le renoncement à l'idée de guerre juste qui fait place à celle de juste ennemi. Sur ces deux points on ne saurait établir une filiation à partir de Vitoria.

La *leçon* se poursuit en reprenant l'ordre des questions posées par Augustin et Thomas pour déterminer si une guerre est juste. En premier lieu, qui à la droit de déclarer ou faire la guerre ? Cette fois la distinction entre guerre défensive et guerre offensive est déterminante puisque c'est elle qui permet d'affirmer le caractère public ou étatique de la guerre : en effet une personne privée n'a le droit qu'à la guerre défensive et en aucun cas à la guerre offensive qui est réservée aux seuls Etats. Autant dire, même si le terme est maintenu, que c'est l'idée même de guerre privée qui est invalidée. L'argument est le suivant : l'individu, sauf en cas de légitime défense, peut toujours avoir recours à une autorité supérieure pour faire valoir son droit ou punir l'injustice ; en revanche l'Etat se suffit et n'est en relation avec aucune autorité supérieure qui pourrait rendre la justice en son nom. Il est au contraire l'instance qui répond de la justice ici-bas et c'est pourquoi il est le seul à avoir le droit et même le devoir de déclarer la guerre lorsque celle-ci est juste. Rappelons qu'« Etat » désigne une communauté parfaite, formant un tout, « c'est-à-dire qui n'est pas partie d'un autre Etat, mais qui a ses lois propres, son conseil propre et ses magistrats propres, ainsi le royaume de Castille et l'Aragon, la Principauté de Venise et autres Etats semblables »[94]. Dès lors même si ces Etats sont soumis formellement à l'Empereur ils sont seuls juges en ce qui concerne la guerre entre eux ou contre des Etats extérieurs à l'Empire. Ce n'est donc pas l'Empereur qui a le dernier mot en matière de guerre et de paix. La paix du monde pour laquelle doit œuvrer toute autorité politique, ne saurait être le fait de l'empire. « Ainsi, les rois qui sont soumis à l'Empereur peuvent se battre entre eux, sans attendre l'autorisation de celui-ci. Car, nous l'avons dit, l'Etat doit se suffire à lui-même et il ne se suffirait pas sans ce pouvoir »[95]. Vitoria vide l'empire de sa substance, mais également le système féodal, puisque ce qu'il dit de l'Empereur vaut aussi pour le suzerain. S'affirme donc bien ici la notion de souveraineté en tant qu'elle se distingue de la suzeraineté et de l'*imperium*. On en déduit d'ailleurs que c'est en tant que souverain de Castille et d'Aragon et non en tant qu'Empereur que Charles Quint peut prétendre mener la guerre contre les Indiens. Vitoria précise qu'en la matière le prince a

[94] Ibid. § 26.
[95] Ibid § 27

la même autorité que l'Etat, puisque lorsqu'un Etat est gouverné par un prince ce dernier lui doit néanmoins tout son pouvoir. Donc il n'y a de guerre légitime que décidée par un Etat ou par un prince au nom d'un Etat c'est-à-dire d'une communauté.

Concernant la raison ou la cause d'une guerre juste, Vitoria réaffirme qu'il ne peut s'agir que d'empêcher ou de punir une injustice, sans préciser de quelle injustice il s'agit. Il nous dit simplement d'une part qu'il est interdit de tuer des innocents, et d'autre part que « n'importe quelle injustice ne suffit pas pour déclarer la guerre »[96] et qu' « il n'est pas permis, en cas d'injustices légères d'en poursuivre les auteurs par la guerre, car les châtiments doivent être proportionnés à la gravité du délit. »[97] Même si le propos de Vitoria est assez imprécis il n'en reste pas moins que le recours à l'idée de guerre juste n'est pas incompatible avec un principe de limitation de l'hostilité qui s'applique doublement : dans la décision de recourir à la guerre que n'importe quelle injustice ne saurait justifier, et dans la manière de mener la guerre. Là où Vitoria est plus précis c'est dans l'énumération des cas qui ne sauraient constituer une juste cause de guerre : la différence de religion (cela vaut pour les Indiens, pour les Turcs, pour les conflits entre Catholiques et Protestants qui commencent à se dessiner à l'époque), l'agrandissement de l'Empire (cela vaut aussi bien sur le sol européen que pour le nouveau monde), la gloire ou l'intérêt personnel du prince (cela permet de distinguer le roi légitime du tyran). En tout cas le rapport à l'étranger, même violent, ne saurait se soustraire au droit et à ce titre le prince à des droits et des devoirs aussi bien envers ses sujets qu'envers les étrangers.

Pour ce qui est de la manière de mener la guerre, le principe est qu'il est permis de faire tout ce qui est nécessaire pour défendre le bien public, le bien public étant celui de l'Etat mais aussi celui du monde. Vitoria parle également de la légitimité des restitutions et des réparations et de la possibilité de dépasser le simple rétablissement de l'équilibre dans la mesure où cela est nécessaire pour la sécurité : détruire après la victoire les installations militaires de l'ennemi, construire des fortifications sur son territoire. Ce qui est notable dans cette partie c'est le va et vient permanent entre ce qui est autorisé envers les sujets et ce qui est autorisé envers les étrangers. Les ennemis de l'intérieur font pendant aux ennemis de l'extérieur : la différence n'est pas encore faite entre l'ennemi et le délinquant ou le bandit.

[96] Ibid § 40
[97] Ibid.

Plus, « si l'Etat possède ce pouvoir (punir) vis-à-vis de ses sujets, le monde le possède sans aucun doute vis-à-vis de tous ceux qui lui portent préjudice et ne vivent pas humainement ; et il ne l'exerce que par l'intermédiaire des princes. Il est donc certain que les princes peuvent punir les ennemis qui commettent une injustice envers l'Etat et lorsqu'une guerre a été entreprise d'une façon conforme au droit et à la justice, les ennemis sont totalement soumis au prince comme à leur juge propre. »[98] Le monde compris comme communauté des hommes a le même droit sur ses membres que l'Etat compris comme communauté nationale sur ses sujets. Or le monde n'est pas représenté par quelque entité politique que ce soit. Il revient donc aux princes des différents Etats d'agir en se réglant sur le bien du monde. D'un coté il est donc possible de dire que l'Etat tel que le conçoit Vitoria est encore pré moderne dans la mesure où il accepte l'idée qu'il puisse y avoir des ennemis de l'intérieur, alors que l'Etat moderne à partir de Bodin et surtout de Hobbes est incompatible avec l'idée d'ennemi de l'intérieur puisque sa raison d'être est l'abolition de la guerre à l'intérieur des frontières (à l'intérieur il n'y a donc pas d'ennemis, mais des rebelles des délinquants, des criminels). D'un autre coté, en concevant l'action contre les ennemis étrangers à partir de celle que le prince mène légitimement contre les ennemis de l'intérieur, il postule une sorte d'intériorité ou d'immanence du monde qui définit l'ennemi comme semblable en tant qu'il relève du même ordre. Autrement dit l'idée de guerre juste présuppose l'unité du monde et l'appartenance de tous les hommes à la même communauté humaine, par delà leur appartenance à tel ou tel Etat et elle implique que le prince dont la cause est juste devient de droit le juge de ses ennemis. L'analogie ennemi de l'intérieur / ennemi de l'extérieur, ou communauté nationale / communauté mondiale, n'est cependant pas parfaite au point d'abolir toute distinction et ainsi quelques questions restent ouvertes. Si seul un Etat peut déclarer et mener une guerre offensive, à l'inverse l'ennemi doit-il nécessairement être un Etat, c'est-à-dire une communauté prise dans son unité ? L'ennemi peut-il être un individu ou un groupe, et si c'est le cas de quel droit un Etat peut-il intervenir à la place de l'Etat dont relèvent cet individu ou ce groupe. N'y a-t-il pas usurpation de juridiction. Et qu'en est-il du cas où des individus ne relèvent d'aucun Etat. Vitoria reste très flou sur ces questions.

[98] Ibid § 52.

Guerre et publicité

Au demeurant le prince qui mène une guerre offensive qu'il pense être juste doit absolument avoir obtenu le consentement express de la communauté, ce qui ne veut pas dire nécessairement de tous ses membres mais au moins de ses représentants (notables, vassaux, membres du Conseil, ou même ceux qui y viennent spontanément). Le sujet, lui, doit refuser de combattre même sur l'ordre du prince si l'injustice de la guerre est évidente pour lui, car s'il combat cela signifie qu'il peut tuer des innocents. On voit ici que l'objection de conscience posée par Vitoria n'a pas pour référence la subjectivité troublée du sujet qui aurait le droit d'être apaisée, mais une objectivité impérative : l'innocence des ennemis. Cette objectivité n'a rien à voir avec les frontières et transcende là encore l'opposition sujet / étranger : « Il n'est pas permis de tuer des citoyens innocents sur l'ordre du prince. Par conséquent des étrangers non plus. »[99]

Par ailleurs « les notables, les vassaux et, d'une manière générale, ceux qui sont appelés ou admis au conseil de l'Etat ou du prince ou même ceux qui y viennent spontanément sont tenus d'examiner si la cause de la guerre est juste »[100]. L'obligation n'est pas nécessairement dans le droit positif, elle n'est pas dans la conscience des subordonnés en question, mais dans l'objectivité du risque : s'ils n'interviennent pas dans la délibération pour éviter une guerre injuste et que celle-ci est déclenchée, des innocents seront tués et l'ordre du monde en sera troublé. Le roi, au demeurant, étant faillible comme tout homme, doit se garder de décider seul. Sa volonté en elle-même ne saurait fonder la décision dans sa légitimité. La volonté du prince ne vaut qu'en relation avec l'avis des sages, des prudents (au sens d'Aristote) qu'ils soient ou non membres du conseil. « On ne doit donc pas entreprendre la guerre sur le seul avis du roi, ni même de quelques uns, mais sur l'avis de nombreux citoyens sages et honnêtes.»[101] L'impératif est des deux cotés : le roi doit consulter le plus largement possible, mais les citoyens de leur coté doivent s'impliquer dans la délibération. Deux restrictions sont néanmoins à noter : le devoir de délibération implique de nombreux citoyens, mais pas tous les citoyens. Un certain nombre d'entre eux, peut être la grande majorité, ne sont pas tenus d'examiner les raisons de la guerre. Ils peuvent donc obéir et combattre de bonne foi (ils seront excusés si la guerre est injuste). Mais au nom de quoi une telle limitation ? D'un certain point de vue elle constitue un avantage pour ceux qui sont dispensés de délibération :

[99] Ibid. § 63
[100] Ibid. § 65
[101] Ibid. § 68

leur participation à la guerre ne met pas en péril leur salut puisque la faute si elle est injuste ne saurait leur être imputée. Mais à l'inverse ils pourraient s'estimer lésés d'être ainsi exclus de la délibération ; ne sont-ils pas au même titre que les autres membres de la communauté doués de raison et capables d'en faire usage ?

La justification de Vitoria tient dans la formule suivante : « il n'est ni possible ni nécessaire de rendre compte des affaires de l'Etat à tous les gens du peuple »[102]. L'impossibilité est matérielle : de fait il n'est pas possible de mettre en œuvre une telle délibération à l'échelle d'un royaume. Pour autant cette impossibilité ne génère aucun déficit de légitimité, non que les gens du peuple soient considérés comme incapables de défendre un point de vue, mais parce que le fait que la décision ait été prise après délibération contradictoire et collective constitue une garantie suffisante. Il n'est donc pas nécessaire à la détermination de la juste cause que tous participent à la délibération. Certes un homme seul, quelles que soient ses vertus, est toujours susceptible d'errer. C'est pourquoi la délibération dans le for de la conscience ne suffit pas : l'extériorité est nécessaire sous les deux modalités de la pluralité et de la contradiction :

_Il faut discuter au sein du Conseil et écouter les avis divers des citoyens éclairés. Mais l'avis de tous les citoyens n'ajouterait rien à la détermination de la juste cause. C'est la pluralité et non la totalité qui légitime la décision qui sera prise.

_Il faut aussi discuter avec l'adversaire et entendre ses raisons avant d'engager le conflit : une attaque sans négociation ou tentative de négociation préalable, serait une agression et donc injuste a priori. Là encore il n'est ni possible ni nécessaire d'impliquer tous les citoyens dans les négociations.

On peut même supposer que ce n'est pas souhaitable ainsi que le suggère la formulation de Vitoria. Il ne dit pas qu'il n'est ni possible ni nécessaire de prendre l'avis de tous les gens du peuple, mais de « rendre compte des affaires de l'Etat ». Cela nous conduit à la deuxième restriction qui porte sur le caractère public de la délibération au sein du Conseil ou des négociations avec l'adversaire: Qu'il ne soit pas nécessaire d'y impliquer « tous les gens du peuple » ne met certes pas en cause leur caractère public. Or justement Vitoria semble mettre en cause la nécessité et l'utilité de cette publicité. Il pose ainsi la question de la subsistance voire de la nécessité du secret dans les Etats de droit. Une politique à huis clos peut elle être

[102] Ibid. § 69

une politique juste ? En ce qui le concerne et au vu du texte des *Leçons* il est difficile de définir sa position. Soit la non publicité est *de fait*, pour des raisons techniques de difficulté de communication mais aussi de faible niveau d'instruction des gens du peuple ; et alors rien n'interdit de penser que les choses puissent changer. Soit la non publicité est *de droit* et requise pour l'efficacité et la justice de l'action politique. Quoi qu'il en soit, « même s'ils ont conscience que la guerre est injuste, les hommes de rang inférieur ne peuvent l'empêcher et leur avis ne sera pas écouté »[103]. Ils doivent donc admettre l'autorité de l'Etat (« le fait que l'affaire ait été traitée par le Conseil de l'Etat et l'autorité publique ») et « n'ont pas besoin d'examiner la question à nouveau »[104]. Reste que cet argument d'autorité n'est pas absolu puisque la raison d'être des *Leçons* réside dans le droit que Vitoria revendique pour lui-même « d'examiner la question à nouveau » ouvrant par là un espace public plus large que le Conseil. Certes cet espace public ne réserve guerre de place « aux hommes de rang inférieur » aux « gens du peuple », mais Vitoria reconnaît à ceux-ci le droit de refuser de combattre si, à tort ou à raison, l'injustice de la guerre leur apparaissait avec évidence. Il se pourrait même que la guerre soit tellement injuste que même leur ignorance ne saurait les excuser. Le plus humble des sujets est juge en dernière instance dans le for de sa conscience de la légitimité de l'autorité publique.

La censure dont Vitoria fut victime de la part de Charles Quint fut liée non pas tant au contenu de son propos qu'au fait d'avoir pris l'initiative de le produire dans l'espace public. La monarchie espagnole acceptait le débat mais à condition d'en désigner les protagonistes (permanents ou *ad hoc*) et d'en maîtriser le cadre.

Pour finir sur les « questions posées par la conduite de la guerre », dernière partie de la *Leçon*, nous pouvons sans entrer dans le détail retenir quelques éléments qui posent question. Ainsi, de manière générale il n'est pas permis de tuer des innocents à la guerre (car alors, ceux-ci ayant le droit de se défendre, la guerre serait juste des deux cotés), sauf si cela arrive par accident dans le cas d'un bombardement nécessaire à la conduite des opérations. Vitoria condamne même le fait de tuer des innocents de manière préventive (les enfants des Sarrasins, qui sont de futurs ennemis ; ou les civils qui ne portent pas les armes mais pourraient les prendre et devenir dangereux). Sa position est claire : « on ne doit pas commettre le mal pour éviter d'autres maux plus grands »[105]. Mais, à y bien regarder, ce principe n'a pas le même

[103] Ibid. § 70.
[104] Ibid. § 71.
[105] Ibid. § 113.

champ d'application selon l'ennemi : s'il s'agit des Sarrasins on ne peut tuer les femmes et les enfants, en revanche il n'en va pas de même pour les paysans et les civils contrairement à ce qui vaut en territoire chrétien. Par ailleurs si la mise à mort préventive est inadmissible, d'autres moyens comme la captivité ou l'exil sont autorisés pour se prémunir de leur nuisance future. Là encore une discrimination intervient : on peut emmener le Chrétien en captivité mais pas le réduire en esclavage. En revanche les femmes et les enfants des Sarrasins peuvent eux être réduits en esclavage. L'argument de Vitoria réside dans l'affirmation du caractère perpétuel de la guerre contre les Sarrasins ; affirmation étonnante de la part de quelqu'un qui soutient en même temps que la religion n'est pas une juste cause de guerre. Quant à savoir si l'on peut tuer tous les ennemis après la victoire, Vitoria reprend l'idée selon laquelle les soldats suivent leur prince à la guerre en s'en remettant à la décision prise par le Conseil de l'Etat ; ils la font donc de bonne foi et peuvent donc être considérés comme innocents et inoffensifs une fois les hostilités terminées ; il est à remarquer que Vitoria n'accepte pas l'idée de culpabilité collective d'un peuple. Mais là encore la discrimination insiste « parfois on ne peut obtenir la sécurité qu'en détruisant tous les ennemis. Il en est ainsi semble-t-il à l'égard des infidèles dont on ne pourra jamais espérer la paix à aucune condition. C'est pourquoi le seul remède est de supprimer tous ceux qui peuvent porter les armes, pourvu qu'ils se soient déjà rendus coupables. »[106] Cela ne vaut pas pour les Chrétiens. L'argument de Vitoria laisse perplexe. « Si le vainqueur tuait toujours la totalité de ses adversaires, ce serait la ruine du genre humain et de la religion chrétienne et la terre redeviendrait bientôt vide. »[107] Tant qu'à éliminer des populations, autant le faire avec des non chrétiens. La possibilité du massacre est inscrite en creux dans la pensée de Vitoria.

Les titres légitimes

A cette discrimination qui insiste et qui contredit les principes pourtant revendiqués, s'ajoute le fait qu'à aucun moment dans cette partie il ne mentionne les Indiens. De même dans l'examen des titres pouvant légitimer la conquête, il va multiplier les hypothèses sans jamais, ou presque, faire référence aux faits que de nombreux récits lui auraient pourtant permis de convoquer.

[106] Ibid. § 133.
[107] Ibid. § 134.

Voyons maintenant ce qu'il en est de ces titres qui selon Vitoria peuvent être invoqués pour légitimer la conquête, c'est-à-dire rien moins que la dépossession (ou spoliation), la réduction en esclavage et le massacre : tous éléments du colonialisme des siècles à venir.

Le premier titre fait référence au « droit naturel de société et de communication » qui donne à tout homme le droit de voyager, de faire du commerce, de s'installer et d'acquérir un droit de citoyenneté pour sa descendance mais aussi pour lui même, dans n'importe quel pays. En effet « dans toutes les nations, on considère comme inhumain de mal recevoir les étrangers et les voyageurs sans raison spéciale »[108]. C'est précisément ici que Vitoria pose que cet usage commun à toutes les nations, ce droit des gens, est « du droit naturel ou dérivé du droit naturel »[109]. L'hospitalité est de droit naturel en vertu de la sociabilité constitutive de l'homme, sociabilité qui recouvre à la fois la philia aristotélicienne et l'amour chrétien du prochain « car, selon le mot d'Ovide, l'homme n'est pas un loup pour l'homme mais un homme »[110]. La sociabilité originaire doit donc pouvoir s'articuler avec la sociabilité dérivée propre à chaque nation. Chaque homme a une double appartenance : à l'humanité et à son Etat. En bon théologien, Vitoria historicise cela en termes bibliques. Au commencement du monde, tout était commun entre les hommes. La division des biens est survenue par la suite, mais « les nations n'ont jamais eu l'intention d'empêcher par cette division, les rapports des hommes entre eux. »[111] En découlent donc les droits énoncés plus haut mais aussi la détermination de certains biens comme communs à tous les hommes c'est-à-dire dont nul n'a le droit d'interdire l'usage aux autres, ainsi les eaux courantes, la mer les ports. Ce que Vitoria désigne à travers le principe d'hospitalité, c'est un droit irréductible que tout individu peut opposer à sa propre société ou à une société étrangère : droit d'usage des choses publiques et droit d'entrer en relation avec n'importe quel autre individu. Le pouvoir politique n'a pas le droit d'y faire obstacle. Ainsi « les princes indiens ne peuvent empêcher leurs sujets de faire du commerce avec les espagnols et inversement les princes espagnols ne peuvent interdire le commerce avec les Indiens. »[112] Nous pouvons donc ici de toute évidence parler d'un cosmopolitisme de Vitoria. Et ce cosmopolitisme est inséparable du droit des gens dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'une exigence morale mais d'une composante essentielle de toute politique étatique non despotique. C'est paradoxalement sur de telles prémisses que Vitoria va élaborer les premiers éléments de justification de la conquête.

[108] *Leçon sur les Indiens*, § 231
[109] Ibid.
[110] Ibid. § 250.
[111] Ibid. § 232.
[112] Ibid. § 245.

Nous retrouvons tout d'abord la neutralisation des différences : les Indiens ne peuvent interdire aux Espagnols ce qu'ils autorisent à d'autres étrangers, en l'occurrence d'autres Indiens, et par ailleurs « les barbares ne peuvent pas plus interdire le commerce aux espagnols que les chrétiens à d'autres chrétiens. »[113] Il y a un seul monde et Vitoria est totalement étranger à l'idée qui sera celle de Las Casas qu'il existe un monde Américain et un monde Européen bien distincts. Deux autres neutralisations sont opérées subrepticement par Vitoria et vont faire des nobles considérations sur le droit de société et de communication un instrument de légitimation de la spoliation. Il s'agit d'abord de la distinction entre terre et mer. Relativement à la communauté elles ne peuvent avoir le même statut. Du fait de son caractère habitable, la terre est nécessairement concernée par la division des biens tant sur le plan de la propriété privée que sur celui de la propriété collective : chaque nation peut revendiquer à bon droit un territoire propre. En revanche la mer n'étant pas habitable ne peut faire l'objet d'aucune appropriation, qu'elle soit privée ou publique. Elle fait partie des choses communes à tous ainsi que les fleuves et les ports : les navires peuvent accoster partout (droit qui découle logiquement de la liberté des mers puisque c'est d'elle qu'il s'agit). L'être commun de la mer interdit toute appropriation mais ouvre en revanche un droit d'usage dont aucun homme ne peut être exclu a priori. Ce droit d'usage en l'occurrence n'est autre que la liberté de circulation ou liberté des mers, conforme au droit des gens et au droit naturel selon Vitoria, mais qui ne sera entériné dans le droit des gens positif qu'à partir du traité d'Utrecht en 1713.

Ce droit implique aussi celui de s'approprier tout bien, toute chose, que l'on viendrait à y trouver. On peut en effet considérer que jusqu'à ce que quelqu'un s'en empare elle n'appartient à personne. Cela vaut pour la pêche qui en vertu du droit naturel doit être libre, mais aussi par exemple pour les perles et pourquoi pas pour les épaves (même si Vitoria se garde bien d'évoquer cette question précise).

Or dans le texte de Vitoria tout se passe comme si ce qui vaut pour la mer valait pour la terre, par un glissement insensible qui fonde son cosmopolitisme mais en même temps le rend fragile. « S'il y a chez les barbares des biens communs aux citoyens et aux étrangers, il n'est pas permis aux barbares d'empêcher les Espagnols d'y participer et d'en profiter. Par exemple s'il est permis aux autres étrangers de retirer de l'or d'un terrain public ou des fleuves ou de

[113] Ibid. § 250.

pêcher des perles dans la mer ou dans un fleuve, les barbares ne peuvent en empêcher les Espagnols » Il semble donc équivalent de retirer des perles de la mer et de l'or d'un terrain puisque l'on est dans le registre du commun. Mais affirmant cela Vitoria tient pour non pertinente la distinction entre terre et mer ; c'est pourtant lui qui parlait de la division des biens qui les avait fait sortir de la communauté primitive. Et c'est lui qui récusait le titre de découverte en affirmant que la terre américaine appartient déjà aux Indiens, ses possesseurs légitimes. D'ailleurs il emploie le terme *public* pour parler d'un terrain comme s'il s'agissait d'un équivalent de *commun*, or dans le droit romain *commun* désignait ce qui appartient à l'humanité et *public* ce qui appartient à une collectivité (en l'occurrence à la République ou à l'Empire). C'est justement en neutralisant la différence entre *commun* et *public* qu'il destitue théoriquement les Indiens de leur droit : sur ce qui est public ils ont un droit de juridiction, et l'étranger n'a pas le même droit sur ce qui est public que sur ce qui est commun. Autrement dit sur un territoire donné toute propriété ou appropriation privée présuppose la propriété collective. Il n'est donc pas pertinent de dire que l'or du sous-sol n'appartient à personne. D'ailleurs la distinction entre *res nullius* et *res communis* est elle-même à interroger : au bien commun on peut participer selon le droit d'usage ; ce qui n'appartient à personne on peut le prendre, on peut s'en emparer, avec toute la dimension prédatrice que suggère l'étymologie (*praedere*) et la mise à l'écart de l'autre dans la relation au bien. Il n'est plus ici question de commerce : non seulement les Espagnols ont le droit de faire du commerce (deuxième réponse)[114] mais ils ont aussi le droit de prendre (troisième réponse)[115]. Dans les deux cas l'exemple est celui de l'or : comment expliquer que celui-ci soit objet d'échange dans la deuxième réponse et objet d'accaparement dans la troisième. D'abord cela correspond à une vérité chronologique : les espagnols ont d'abord échangé des marchandises diverses contre de l'or avec les Indiens, puis ils ont extrait eux-mêmes (en s'appuyant sur le travail servile) l'or de la terre. Il en alla de même pour les perles. Le présupposé implicite de Vitoria est que dans le premier cas l'or appartenait aux Indiens dans la mesure où ils l'avaient eux-mêmes extrait et souvent transformé. Cet or là n'était donc pas à prendre mais éventuellement à échanger. C'est celui qui reste dans le sol qui est à prendre, et selon Vitoria sur cet or là, nul n'a plus de droit qu'un autre. En fait son argumentation est à deux niveaux : d'abord un principe d'équité : si d'autres étrangers ont le droit d'extraire de l'or, les indiens commettraient une injustice en l'interdisant aux espagnols. Cet argument présuppose un droit des Indiens sur l'or présent dans leur sous-sol. Le second argument ne leur reconnaît même pas ce droit dans la

[114] Ibid. § 245-250.
[115] Ibd. § 251-254.

mesure où il déclare que l'or n'appartient à personne et que du coup les occupants du territoire ne doivent jouir d'aucun privilège en la matière. Il n'est pas dans notre propos de vouloir pointer quelque faiblesse ou incohérence dans l'argumentation de Vitoria puisque aussi bien il se confronte à une difficulté peut être indépassable du droit des gens et qui concerne les réserves du sous sol : sont-elles un bien commun de l'humanité ou sont elles un bien public, appartenant collectivement à la communauté particulière qui exerce son *dominium* sur le sol en question ? En termes de droit naturel les deux sont défendables et donc on peut comprendre le flottement ou l'imprécision de Vitoria. Cela dit, le choix qu'il fait de définir finalement ces richesses comme bien commun (en neutralisant la différence entre commun et public) puis comme n'appartenant à personne, conduit à légitimer ce qui est ni plus ni moins qu'une extorsion des richesses du sous sol et des fonds sous marins côtiers par les Espagnols. Ce faisant il met cependant à mal la nécessité immanente au droit naturel et qui impose pour faire droit au monde, c'est-à-dire à l'humanité prise dans son ensemble, de favoriser les échanges : ceux-ci rétablissent le lien par delà la division des biens. Ils permettent l'articulation entre les deux communautés d'appartenance dont il était question plus haut. Il s'agit donc de la sociabilité universelle qui transcende la sociabilité locale et prend la forme de la liberté de circulation et d'installation et de la liberté de commercer. Mais il faut se garder ici d'une lecture utilitariste et libérale de ce droit au commerce. Celui-ci est fondé sur le droit naturel : puisque toute appropriation prive l'humanité du bien ainsi séparé du tout, le commerce peut alors être défini comme une forme élaborée de restitution mutuelle : chacun échange avec les autres ce qu'il possède en abondance (qu'il s'agisse du fruit de son travail ou de richesses naturelles) contre ce dont il manque. Les énoncés de Vitoria soulignent constamment cette exigence de réciprocité et d'équilibre dans les échanges (« Ils peuvent par exemple apporter des marchandises qui leur manquent et ramener de l'or, de l'argent ou d'autres biens qu'ils ont en abondance »[116]) et posent comme limite l'absence de préjudice d'un coté ou de l'autre. L'insistance sur l'abondance a justement pour fonction de marquer que les Indiens ne risquent pas d'être privés. Or on sait que les Espagnols a commencer par Colon furent au début très déçus du peu d'or que les Indiens possédaient, et lorsque qu'avec les Aztèques et surtout les Incas ils tombèrent sur des peuples qui en possédaient beaucoup, c'est par le pillage et la rançon qu'ils se l'approprièrent. Donc le cas présenté par Vitoria ne correspond guère à la réalité. Quand à l'or du sous sol et surtout l'argent (mais qui sera découvert par la suite au Mexique puis au Potosi) il y en a certes en

[116] Ibid. § 245.

abondance dans certaines contrées mais alors il n'est plus question de l'obtenir en échange de quelque marchandise que ce soit mais purement et simplement de le prendre. Et cela en conformité au droit des gens ! Il est cependant significatif qu'ici Vitoria semble pris d'un doute : alors qu'il vient d'expliquer que le droit des gens est du droit naturel ou dérive du droit naturel il apporte une nuance : « en admettant qu'il (le droit des gens) ne dérive pas toujours du droit naturel, le consentement de la majorité du monde entier semble suffire, surtout s'il s'agit du bien commun de tous »[117]. Quoi qu'il en soit au moment même où il se réclame du bien commun de l'humanité, Vitoria en excepte doublement les Indiens. Lui qui met si souvent les relations entre Européens sur le même plan que les relations entre Espagnols et Indiens, déroge implicitement à ce principe d'universalité et d'équivalence. Peut-on exiger par exemple des Français qu'ils autorisent les Espagnols ou les Anglais à venir exploiter pour leur propre intérêt des mines sur le territoire français. Certes Vitoria argumente en indiquant que les Indiens autorisent d'autres Indiens à le faire et que donc ils doivent autoriser également les espagnols. Mais c'est ne tenir nul compte de la différence de statut de l'or pour les Indiens et pour les Espagnols. L'autre exclusion est plus massive et matérielle : toute appropriation, avons-nous rappelé, n'est légitime que si elle contribue au bien commun de l'humanité. Mais ici l'or extrait des mines n'est nullement voué à être mis en circulation pour d'éventuels échanges avec les Indiens ; il s'agit de l'introduire sur le marché européen pour le plus grand profit des espagnols et indirectement des autres européens. A cela s'ajoute le silence total de Vitoria sur le mode d'extraction de l'or c'est-à-dire la force de travail (forcé) des Indiens, ce qui suppose une hypothétique guerre juste. D'ailleurs le travail n'est à aucun moment évoqué comme source de propriété et donc le fait que les Indiens ou du moins certains d'entre eux ne travaillent pas la terre n'est pas retenu pour leur refuser la propriété de la terre. Le nouveau monde n'est pas encore considéré comme source de production agricole.

Vitoria poursuit avec le droit de citoyenneté que tout étranger doit pouvoir revendiquer dans n'importe quel pays ; là aussi l'argumentation renvoie au droit naturel et à la sociabilité naturelle de l'homme. On peut y voir une sorte d'illimitation du principe d'hospitalité : non seulement l'étranger à droit de visite mais aussi d'installation ou de résidence et de citoyenneté[118]. Par là est presque abolie la différence entre étranger et national alors qu'en revanche sont dissociées religion et politique puisqu'un Espagnol chrétien peut devenir sujet

[117] Ibid. § 253.
[118] Ibid. Quatrième réponse, § 255-257.

d'un prince païen. Ce cosmopolitisme si généreux dans sa formulation générale est néanmoins une arme de légitimation pour les Espagnols. Les Indiens n'ont le droit de leur refuser ni la circulation ni l'installation ni même la citoyenneté, sous peine de faute autorisant une guerre juste. Le principe universel d'hospitalité en vient à définir un droit sans limite des Espagnols sur les Indiens.

Ces prémisses générales étant posées, Vitoria est en mesure de construire un très hypothétique cas de guerre juste : Il pose tout d'abord quelques exigences du coté des Espagnols : éviter le scandale en recourant à la sagesse et à la persuasion ; tenir compte en cas de réaction violente des Indiens de « leur caractère naturellement (*sic*) craintif et de leur stupidité »[119] qui peut les excuser : la réponse doit alors être mesurée se cantonnant à une stricte défense et se gardant d'exercer contre eux tous les droits de la guerre. En effet s'il y a droit d'un coté et ignorance invincible de l'autre, il n'est pas impossible que la guerre soit juste des deux cotés et que l'adversaire soit innocent. Notons au passage que cette restriction, si elle se veut en faveur des Indiens, repose sur une quasi naturalisation de leur infériorité redoublée d'un déni implicite d'existence politique : Vitoria explique que l'argument de l'ignorance invincible vaut la plupart du temps pour disculper les subordonnés de bonne foi qui combattent au service d'un prince mal intentionné (qui lui a conscience de son injustice). Mais le contexte est celui des guerres entre Chrétiens ou entre Chrétiens et Sarrasins. Or ici il s'applique aux Indiens en général sans distinguer les subordonnés des dirigeants.

Supposons donc que les Espagnols aient fait tous les efforts requis, alors « si les barbares persistaient dans leur méchanceté et cherchaient à perdre les Espagnols, ceux-ci pourraient alors les traiter non comme des innocents mais comme de perfides ennemis, exercer contre eux tous les droits de la guerre, les spolier, les emmener en captivité, déposer leurs anciens chefs et en instituer de nouveaux. »[120]

Au terme de l'examen de ce premier titre, assez radical dans sa conception de l'hospitalité, qui doit être le fait des particuliers aussi bien que des Etats (et Vitoria au prix de certaines neutralisations évite soigneusement les contradictions voire les antinomies qui peuvent se révéler dans sa mise en œuvre), on ne sait pas si la guerre menée par les Espagnols contre les

[119] Ibid. § 260.
[120] Ibid. § 263.

Indiens est effectivement une guerre juste de manière globale, ou si c'est le cas avec quelques groupes ou nations indiens. Aucun cas précis, aucun exemple réel n'est évoqué.

Le second titre est le droit d'évangélisation en vue de l'expansion de la religion chrétienne. En tant que droit de prêcher, il pourrait s'inscrire directement dans le droit de société et de communication (des corps, des marchandises, des idées). Après tout, de même que l'on propose à bon droit des marchandises on peut tout aussi légitimement vouloir mettre en circulation des articles de foi. Mais si cet article fait l'objet d'un traitement séparé, c'est qu'avec lui une dissymétrie apparaît. Tout d'abord, alors que Vitoria prenait bien soin dans l'examen des titres précédents de montrer la réversibilité des cas (entre Espagnols et Indiens, entre Chrétiens et Sarrasins, entre Européens…), dans la mesure où cette réversibilité allait dans le sens de la paix et du bien du monde, il s'agit maintenant de promouvoir « l'expansion de la religion chrétienne ». De quelque manière qu'on prenne cet énoncé, il interdit toute neutralité et toute lecture relativiste : on ne voit pas comment l'expansion de la religion chrétienne serait compatible avec celle de l'Islam ou celle des religions païennes des Indiens. Vitoria ne nous entraîne-t-il pas sans en avoir l'air de l'horizon de la guerre juste à celui de la guerre sainte ? N'est-ce pas lui d'ailleurs qui qualifie à plusieurs reprises les Sarrasins d' « ennemis perpétuels » ? Et cela n'est-il pas en contradiction flagrante avec le double refus qui fonde sa théorie de la guerre juste : refus de la guerre pour des raisons religieuses, refus de toute forme d'expansionnisme (c'est d'ailleurs ce refus qui marque la rupture avec l'idée impériale). La difficulté est de taille et c'est sur elle que Carl Schmitt appuiera une partie de sa critique de Vitoria (nous y reviendrons). Mais pour l'aborder il convient d'abord d'écarter certaines confusions et certains contresens sur les propos de ce dernier. L'expansion de la religion chrétienne n'est pas à comprendre en termes politiques. Vitoria sépare bien les deux ordres, temporel et spirituel, et va jusqu'à admettre l'hypothèse que des Chrétiens soient sujets de princes païens. L'ordre politique du monde défini par le droit des gens est à la rigueur totalement indépendant de la religion des princes et des peuples, et s'il peut arriver à certains de faire la guerre pour des raisons religieuses cela constitue une forme de guerre injuste parmi d'autres. D'ailleurs il prend soin de préciser que « cette évangélisation exclut le recours à la force »[121], ce qui constitue bien une condamnation de la guerre sainte.

[121] Ibid. Deuxième titre, troisième réponse.

Et pourtant la vérité évangélique est présentée non comme *une* vérité mais comme *la* vérité. Son enseignement ne saurait se comparer à celui d'une « simple discipline humaine »[122], et le droit de le prodiguer est supérieur à celui de faire du commerce puisqu'il en va du salut et du bonheur éternel. Tous les hommes sont pêcheurs mais tous sont capables de connaître la loi naturelle. Cela leur donne un droit égal de punir en cas d'injustice, et c'est pourquoi un païen peut mener une guerre juste. En revanche seule la vérité évangélique sauve du péché et seuls les chrétiens en sont dépositaires. Ils ont donc en ce sens un droit et un devoir qui n'a pas le même statut que celui des autres peuples. Le rapport qu'ils ont à la vérité leur donne incontestablement une supériorité. Deux universalismes coexistent donc chez Vitoria. L'un est fondé sur le droit naturel et prend la forme d'un droit des gens qui suppose l'égalité entre les nations et définit un ordre du monde à portée anhistorique ; l'autre est fondé sur la révélation chrétienne et introduit une dissymétrie entre ceux qui l'ont déjà reçue et les autres, ainsi qu'une dimension historique : il y a un avant et un après la révélation, et la découverte du nouveau monde si elle ne change rien à la nature du droit des gens et à l'ordre politique du monde, ouvre en revanche un temps de mission pour les chrétiens. Il ne s'agit pas comme dans une guerre juste de punir l'autre, mais de le « corriger fraternellement »[123]. Or si n'importe quel prince possède ce droit de punir l'autre en cas d'atteinte à la justice, seul un chrétien peut « corriger » l'autre au sens où l'entend Vitoria. Mais ce second universalisme prend le pas sur le premier lorsque Vitoria prend en considération le rôle du Pape dans la question du nouveau monde : il s'agit d'interpréter le mandat de mission pontifical qui confie aux Espagnols l'évangélisation des Indiens. Les Espagnols peuvent-ils à bon droit s'en réclamer, et leur donne-t-il un réel privilège ? Une réponse négative semble devoir découler nécessairement des principes défendus par Vitoria. Le Pape n'a pas de pouvoir temporel sur le monde ; il n'en a ni sur les Chrétiens ni a fortiori sur les Indiens. Autrement dit il n'est pas en mesure de déléguer aux Espagnols quelque pouvoir que ce soit sur les Indiens et le pourrait-il qu'on ne voit pas pourquoi il l'accorderait aux Espagnols plutôt qu'aux autres Chrétiens. Et pourtant Vitoria va réussir à interpréter la donation papale comme autorisant la domination des Espagnols sur les Indiens et leur monopole par rapport aux autres nations chrétiennes, y compris en matière commerciale. Certes il n'interprète pas de prime abord la donation en termes de pouvoir temporel. Notons au passage que sa lecture se distingue de celle de Las Casas qui faisait de cette donation la source du pouvoir politique des Espagnols sur les

[122] Ibid. § 270

[123] Ibid. § 272. Vitoria reprend cette idée de « correction fraternelle » à Thomas d'Aquin, pour qui elle est une modalité de la charité.

Indiens. L'autorité du Pape est donc spirituelle mais elle s'exerce sur tous les Chrétiens. Ceux-ci doivent s'y soumettre en matière d'évangélisation. Le Pape peut ainsi interdire la prédication aux autres nations chrétiennes s'il estime que les princes espagnols sont plus à même de la mener. Plus, il peut leur interdire l'accès et le commerce avec le nouveau monde, si cela lui semble expédient pour favoriser l'évangélisation. Voilà donc l'autorité pontificale au service du monopole espagnol (commercial et politique) sur le Nouveau Monde. Ne sommes nous pas là dans le registre du temporel ? Certes mais cela peut se justifier de la manière suivante : l'ordre spirituel est supérieur à l'ordre temporel. Les exigences impératives du premier peuvent donc autoriser le pape à intervenir dans le second : « il peut ordonner les choses temporelles aux besoins du spirituel »[124]. Si tous les Chrétiens pouvaient indistinctement venir et faire du commerce chez les Indiens, la concurrence qui s'ensuivrait pourrait provoquer des discordes qui seraient préjudiciables à la paix et donc à la cause de la foi et à la conversion des Indiens.

De manière inattendue, Vitoria poursuit en invoquant la priorité liée à la découverte : « Ce sont les princes espagnols qui les premiers… »[125]. Le titre, révoqué dans la première partie, est donc réintroduit, non pour justifier directement la domination des Espagnols sur les Indiens, mais pour en exclure les autres nations européennes. De manière significative cette exclusion ne porte pas seulement sur la prédication (ce qui à la rigueur pourrait se concevoir) mais également sur le commerce et la circulation, et même sur la souveraineté. « Il est donc juste que l'accès en soit interdit aux autres et que les Espagnols profitent seuls de leur découverte »[126]. Il semble bien ici que la découverte forme un titre à mettre sur le même plan que la donation pontificale. Comment concilier cela avec la révocation de la deuxième partie ? Vitoria est conscient de la difficulté puisqu'il écrivait « il est vrai que joint à un autre, il pourrait avoir une certaine valeur »[127]. Le titre illégitime peut donc devenir légitime s'il est associé à un autre. L'autre titre en question est de toute évidence le mandat pontifical. L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit du monopole commercial et de la souveraineté. Reconstituons le raisonnement de Vitoria. La donation pontificale a certes sa raison d'être théologico-politique (le Pape a un pouvoir temporel en vue du spirituel), mais en tant qu'elle bénéficie aux Espagnols (et aux Portugais d'ailleurs), elle peut rester marquée du sceau de

[124] Ibid. § 274.
[125] Ibid. § 275.
[126] Ibid.
[127] Ibid. § 161

l'arbitraire et donc être regardée comme un bout de papier sans valeur par les concurrents et adversaires de l'Espagne. Ainsi par exemple la célèbre apostrophe de François premier demandant en 1537 aux négociateurs de Charles Quint de lui montrer la clause du testament d'Adam l'excluant du partage du nouveau monde. Comment alors échapper au reproche d'arbitraire ? Pourquoi les princes espagnols seraient-ils plus aptes à « s'occuper efficacement de la prédication de l'évangile »[128] ? A cette question qui subsiste au terme de la lecture du § 274, le paragraphe suivant s'efforce d'apporter une réponse, et c'est là que fait son retour la découverte. Celle-ci n'est pas le fruit d'un hasard favorisant les Espagnols mais ne fut possible que parce qu'ils en prirent seuls l'initiative et en supportèrent seuls les frais. Il serait donc injuste (au vu du risque et de l'investissement) de leur demander d'en partager le profit. Et si la concurrence est néfaste à l'évangélisation et à la paix, autant alors leur accorder le monopole, qui peut aller jusqu'à la souveraineté politique. La découverte, non pas comme hasard mais comme acte, apparaît donc comme ce qui leste de légitimité la donation. S'y ajoute mais de manière moins explicite la prise en compte de la *Reconquista* qui confère aux princes espagnols une éminence particulière en matière d'évangélisation. « Pour sauvegarder la paix entre les princes et pour favoriser l'expansion de la religion, le Pape a pu partager entre les princes chrétiens les territoires des Sarrasins de telle sorte que l'un n'empiète pas sur le territoire de l'autre »[129]. Même si la conquête comme telle ne saurait en aucun cas être légitime, il suffit d'imaginer un cas de guerre juste pour en déduire le droit du Pape à décider de la souveraineté s'exerçant sur les vaincus. Et on suppose que dans la pensée de Vitoria il ne peut s'agir que des Espagnols. Donc la Découverte et la *Reconquista* sont les deux faits massifs qui désignent l'Espagne comme devant gérer les affaires du Nouveau Monde. La découverte seule ne donne aucun droit ; la donation pontificale est en elle-même susceptible de contestation. Chacun de ces deux titres ne vaut véritablement qu'en s'articulant à l'autre. Combinés à une hypothétique guerre juste, ils débouchent sur la reconnaissance de la souveraineté espagnole sur le Nouveau Monde. « Il ressort clairement de cette réponse que, si les Espagnols ne peuvent promouvoir autrement la cause de la religion, il leur est également permis, pour cette raison (l'opposition des Indiens à l'évangélisation), de s'emparer de leurs terres et de leurs provinces, de créer de nouveau chefs, de déposer les anciens et de faire, en vertu du droit de la guerre, ce qu'on pourrait légitimement faire dans d'autres guerres justes. »[130] Vitoria en vient même, sous couvert de mesure et de souci de la justice, à un

[128] Ibid. § 274.
[129] Ibid.
[130] Ibid. § 280.

étonnant renversement de légitimité : la conquête n'est légitime qu'en cas de comportement injuste des Indiens, donc par accident.

Mais Vitoria déplore les abus dont les Espagnols se sont rendus coupables : « Que les Espagnols aient été obligés de recourir à la violence et aux armes pour pouvoir se maintenir là bas, je n'en doute pas. Mais je crains qu'ils soient allés au-delà de ce que permettaient le droit et la justice. »[131] Ce paragraphe est très important et significatif car ce qui est condamnable chez les Espagnols n'est pas le fait de la Conquête (il ne doute pas qu'elle soit juste) mais leurs excès. « Ainsi, ce qui est légitime en soi devient mauvais par accident »[132]. Donc le mal est dans les excès, les abus, et non dans le principe même de la Conquête. Vitoria sans prendre à aucun moment un exemple réel de situation vécue par les Espagnols dans leurs relations avec les Indiens *présuppose* qu'ils ont agi justement en ayant recours à la violence et aux armes. La condamnation des abus en tant qu'abus est donc possible sans mettre nullement en cause le fait accompli de la Conquête (celle-ci n'est à aucun moment considérée en elle-même comme abusive) c'est-à-dire de la dépossession des Indiens de tous les attributs de l'homme en tant qu'animal politique (propriété privée et publique et souveraineté). La question d'une injustice fondatrice est complètement éludée et l'irruption des Espagnols au Nouveau Monde est inscrite dans le cadre irénique de l'hospitalité universelle. A partir de là il n'est pas question de condamner en bloc la Conquête mais de déterminer « *comment* les barbares ont pu passer sous la domination des Espagnols au titre de la société et de la communauté naturelles ». Il est même possible d'affirmer avec Nestor Capdevila[133] que le doute sur l'injustice du commencement tombe sous le coup d'un interdit dont le sens n'est nullement conceptuel ou théorique mais normatif. Et Vitoria malgré sa probité intellectuelle se soumet à cet interdit. Pas question non plus de réparation ou de restitution. Il va jusqu'à légitimer rétroactivement les éventuelles injustices passées. Ainsi pour le cas de la désignation d'un prince chrétien par le Pape : « Supposons qu'une grande partie des barbares se convertisse au Christ, légitimement ou non, c'est-à-dire en admettant que ce soit sous le coup des menaces ou de la crainte ou qu'on n'observe pas ce qui doit l'être. A condition qu'ils

[131] Ibid. § 282.
[132] Ibid. § 283.
[133] Dans son introduction à La controverse entre Las Casas et Sepulveda, Paris, Vrin, 2007.

soient vraiment chrétiens, le Pape pourrait pour une juste raison, leur donner un prince chrétien et écarter les autres chefs infidèles. » [134]

Du troisième au septième titre, Vitoria décline les modalités, le « comment » de la conquête, au prix là encore de quelques glissements significatifs. Ainsi la guerre peut être menée contre des princes voulant ramener à l'idolâtrie les quelques barbares convertis. « Car du fait que certains barbares se sont convertis à la religion chrétienne, ils sont devenus les amis et les compagnons des Chrétiens »[135] On voit que l'amitié universelle et a priori, qui désigne dans d'autres passages la sociabilité naturelle de l'homme, désigne ici le lien privilégié qui relie les Chrétiens entre eux. Mis en regard de la désignation des Sarrasins comme ennemis perpétuels cet usage restrictif du terme d'amitié montre que l'opposition ami / ennemi fonctionne en quelque sorte *a priori* dans la pensée de Vitoria et en concurrence avec l'idée de sociabilité universelle. Dans le quatrième titre, évoqué à l'instant, sur « la désignation d'un prince chrétien par le pape », il est indiqué que l'Eglise (et non plus le Pape, ce qui signifie n'importe quelle autorité religieuse présente sur place) peut libérer tous les chrétiens de l'obéissance et de la soumission aux chefs infidèles. Or cette possibilité (qui n'est même pas conditionnée à des persécutions) va à l'encontre du devoir d'obéissance à l'autorité politique présenté par ailleurs comme indépendant de toute considération confessionnelle. Il est d'ailleurs totalement déroutant de voir Vitoria prôner ce type d'intervention « pour éviter tout danger » : n'est-il pas intuitivement évident qu'elle peut au contraire provoquer ou du moins encourager la sédition ?

Sortie de la réciprocité

Le cinquième titre se définit comme « droit d'intervention pour raison d'humanité » et s'appuie explicitement sur les pratiques de cannibalisme et de sacrifices humains. Il s'agit donc de protéger des innocents contre les coutumes tyranniques qui les oppriment, et pour cela il est possible de changer les chefs et d'établir un nouveau gouvernement. Or Vitoria avait rappelé auparavant, dans la partie sur les titres illégitimes, que même dans l'Ancien

[134] Op.cit. § 286.
[135] Ibid. 284.

Testament, où pourtant on réglait les affaires par les armes, « jamais le peuple d'Israël ne s'est emparé des territoires des infidèles sous prétexte qu'ils étaient infidèles ou idolâtres ou qu'ils commettaient des péchés contre nature. Pourtant ils commettaient beaucoup de fautes, car ils étaient idolâtres et se livraient à des péchés contre nature, par exemple en sacrifiant leurs fils et leurs filles aux démons. »[136]. Il avait défendu la thèse selon laquelle, « même en vertu de l'autorité du Pape, les princes chrétiens ne peuvent obliger les barbares à se détourner de leurs péchés contre la loi naturelle ni les punir à cause de ces péchés ».[137] On constate donc une nette inflexion et même un renversement entre la deuxième et la troisième partie sur l'attitude à avoir face à certaines pratiques, et par ailleurs une telle justification de la guerre ne relève plus de la réciprocité puisque ce sont bien les Espagnols qui définissent les critères de l'humain et de la tyrannie. Ainsi le sacrifice humain en relève, mais pas le fait de réduire en esclavage les femmes et les enfants des ennemis vaincus et de massacrer les hommes survivants. « Parfois, on ne peut obtenir la sécurité qu'en détruisant tous les ennemis. Il en est ainsi, semble-t-il, surtout à l'égard des infidèles dont on ne pourra jamais espérer la paix à aucune condition. C'est pourquoi le seul remède est de supprimer tous ceux qui peuvent porter les armes, pourvu qu'ils se soient déjà rendus coupables. »[138]

Le sixième titre fait reposer la possibilité d'octroyer un Prince chrétien aux Indiens dans le cas où une majorité d'entre eux le souhaite, en vertu d'un principe commun à toutes les communautés politiques. On voit bien ici aussi le type de manœuvres que ce principe rend possibles, d'autant qu'il n'est pas précisé la manière dont ces Indiens ont été convertis, et que par ailleurs cela peut constituer une injustice à l'encontre des princes précédents.

Enfin intervient le septième titre, le droit d'assistance aux alliés, qui obéit au principe selon lequel toute partie lésée dans un conflit peut faire appel à une assistance extérieure. Les alliés dont il est question sont semble-t-il de circonstance. Il n'est pas encore question avec Vitoria de comprendre le droit des gens comme système d'alliances, comme droit des traités. Bien entendu le droit d'assistance ne vaut que s'il s'agit de défendre l'allié ou de l'aider à punir son

[136] Ibid. § 217.
[137] Ibid. § 205.
[138] *Leçon sur le droit de la guerre*, § 133. Notons que ce paragraphe vise semble-t-il plutôt les Sarrazins (« les infidèles dont on ne pourra jamais espérer la paix à aucune condition ») que les Indiens. Il y a chez Vitoria plusieurs régimes de l'ennemi, comme l'a bien fait ressortir Julie Saada dans son article «Pacifisme ou guerre totale ? Une histoire politique du droit des gens : les lectures de Vitoria au XXe siècle » (in *Asterion* 6/2009)

ennemi. Vitoria invoque pour une fois un cas précis, celui de l'alliance que fit Cortes avec les Tlaxcaltèques contre les Aztèques et qui lui permit de vaincre ces derniers et d'exercer tous les droits du vainqueur dans une juste guerre. Il est significatif de le voir établir une analogie avec l'extension de l'Empire romain, analogie qui fait ressortir l'ambiguïté ou plutôt l'embarras de son propos (« On ne voit pas à quel autre titre juridique les Romains prirent possession du monde, si ce n'est en vertu de droit de guerre fourni la plupart du temps par la défense et la protection des alliés. »[139] Essayons de cerner la difficulté, qui concerne la nature de l'impérialisme européen. Nous avons déjà noté qu'avec Vitoria la politique est pour la première fois pensée dans l'horizon de l'Etat et non plus dans celui de l'Empire. Nul, que ce soit l'Empereur ou le Pape ne peut revendiquer un pouvoir universel, s'étendant sur le monde entier. La souveraineté politique s'exerce toujours à l'intérieur d'un territoire donné et limité par des frontières reconnues de tous. L'unité du monde ne requiert nullement de s'actualiser sous la forme impériale mais existe en acte dans la pluralité des Etats. Cette conception dans sa nouveauté implique une délégitimation de toute forme impériale de pouvoir, et d'agrandissement territorial, à commencer par le modèle romain. Mais comment alors concilier cette condamnation a priori avec la reconnaissance de la double autorité d'Augustin et de Thomas qui eux considéraient l'Empire comme légitime (Vitoria le rappelle au § 297) ? D'une manière plus générale comment assumer ce qui de prime abord est un paradoxe : se réclamer de l'autorité du droit romain alors même que son corpus fut en grande partie produit et compilé dans le cadre impérial. Il faut donc comprendre que si l'Empereur n'est pas le maître du Monde, le roi de castille peut devenir celui du Nouveau Monde, s'il parvient à saisir l'occasion (toujours à propos des Romains Vitoria écrit « comme cette occasion leur permettait de faire de justes guerres, ils prenaient possession de nouveaux territoires en vertu du droit de guerre »[140]). La rupture avec l'idée d'Empire n'empêche nullement, au contraire, le déploiement d'une pensée impérialiste dans un horizon étatique.

Cette pensée impérialiste ne peut que se conforter à l'idée que les peuples soumis en ont de toute manière besoin, et c'est cela qui conduit Vitoria à parler, même si c'est de manière hypothétique, d'un droit de tutelle, entérinant en tout cas à travers les énoncés cités plus haut l'idée d'un inégalité foncière et durable entre les Espagnols et les Indiens.

[139] Op.cit. § 297.
[140] Ibid. § 297.

Kant et le droit des indigènes

Si le colonialisme a été, après Vitoria et les théologiens Espagnols, massivement absent (en tout cas en apparence) de la pensée politique moderne, c'est que celle-ci s'est construite autour de la notion d'Etat et sur l'idée d'une substitution de l'Etat à l'Empire à partir du XVIe siècle. Dès lors le fait massif de l'impérialisme était considéré soit comme avatar ou subsistance de l'idée d'Empire au sens romain, soit comme une pratique pouvant faire l'objet de jugements plus ou moins critiques et d'études historiques. Dans l'un ou l'autre cas il n'était pas considéré comme engageant la nature de l'Etat moderne, surtout lorsque celui-ci était défini comme état de droit (et la monarchie, telle que la définit Bodin par exemple, est un Etat de droit). Or il ressort de la lecture de Vitoria qu'il ne faut pas rabattre la notion d'impérialisme sur celle d'empire et qu'il se pourrait bien que l'impérialisme soit une composante essentielle dudit Etat moderne, mais une composante impensée. Cette hypothèse conduit à reprendre la lecture des grandes pensées politiques modernes (aussi bien les penseurs de l'Etat à proprement parler que les penseurs du droit des gens), mais elle trouve un écho particulier et tout à fait délibéré et explicite dans certains textes de Kant. Il s'agit de passages importants de la *Doctrine du droit*, et du *Projet sur la paix perpétuelle*. Ces textes contiennent une condamnation radicale du colonialisme passé et à venir même si certaines ambiguïtés demeurent, en particulier en ce qui concerne l'esclavage. Nous nous attacherons en particulier à la notion de droit cosmopolitique telle qu'elle est exposée dans le *projet de paix perpétuelle* et dans la *doctrine du droit* (deuxième section troisième article). Il ne s'agira pas seulement de lister les points de continuité et les points de rupture entre Kant et Vitoria même si la lettre de leurs textes respectifs se prête particulièrement bien à l'entreprise, mais de faire apparaître comment, entre le moment où commence et le moment où s'achève le premier cycle de la modernité, la question de l'unité du monde insiste et achoppe sur les enjeux coloniaux dans des termes étonnamment semblables. Il s'agira alors de se demander si cette similitude visible marque à travers cette répétition un échec de la pensée politique européenne à légitimer et/ou à condamner la domination coloniale, ou si Kant n'est pas celui reprend des possibilités ouvertes par la pensée de Vitoria, mais très vite recouvertes par ce dernier et surtout par ses successeurs ; dans ce cas, Kant serait plus que les autres théoriciens du droit des gens, puis du droit international, le véritable héritier de Vitoria.

Notons tout d'abord les éléments de la doctrine kantienne qui touchent, explicitement ou non, à la question coloniale. Toute la première partie de la doctrine du droit est construite sur le lien d'intimité et même de circularité entre les notions de propriété et de droit, entre le fait premier de l'appropriation et l'apparition de rapports juridiques entre les hommes. Est mien « ce à quoi je suis lié de telle sorte que l'usage qu'un autre pourrait en faire sans mon consentement me lèserait »[141]. La difficulté consiste à se demander comment cet usage peut me léser pour une chose dont je ne suis pas en possession. En effet avoir quelque chose d'extérieur comme sien serait contradictoire, sauf à distinguer la possession physique et la possession juridique d'un même objet. L'idée même qu'une chose soit mienne, me soit propre, dans la mesure où elle m'est extérieure, implique nécessairement une médiation juridique. Comment alors l'appropriation originaire, pré juridique d'un objet extérieur peut-elle valoir en droit, peut-elle donner un droit ? Le cercle est là : la possession d'un sien extérieur suppose un état juridique et l'empire d'une législation publique, c'est-à-dire un état civil (§8), et en même temps l'état juridique suppose un mien et un tien extérieur dont il constitue précisément la garantie. « Toute garantie suppose donc le sien de quelqu'un (qu'elle lui assure). On doit par conséquent admettre comme possible un mien et un tien extérieur »[142]. Une remarque importante s'impose avant de poursuivre. Kant distingue trois types d'objets extérieurs de mon arbitre : « 1 une chose (corporelle) en dehors de moi ; 2 l'arbitre d'un autre en vue d'un acte déterminé (praestatio) ; 3 l'état d'un autre par rapport à moi, d'après les catégories de substance, de causalité et de communauté entre moi et les objets extérieurs suivant les lois de la liberté. » (§ 4)[143] Y correspond une division du droit quant à la forme en droit réel, droit personnel, droit personnel de type réel c'est à dire de possession (mais non d'usage) d'une autre personne prise comme une chose. Nous aurons à revenir sur les raisons qui conduisent Kant à ajouter cet étrange droit personnel de type réel à la division classique entre droit réel et droit personnel. Ce qui importe pour notre propos maintenant est de bien noter que seul le droit de type réel est concerné par la circularité entre droit et possession. En effet « est originaire une acquisition qui n'est pas dérivée du sien d'un autre. Rien d'extérieur n'est originairement mien, néanmoins il peut bien être acquis originairement, c'est-à-dire sans dériver du sien de quelqu'un d'autre »[144], et Kant ajoute plus loin « l'acquisition originaire d'un objet extérieur de l'arbitre est dite occupation et ne peut porter sur rien d'autre que sur

[141] Doctrine du droit, op.cit., p.499.
[142] Ibid. p.108.
[143] Ibid. p. 497, 498.
[144] Ibid. p.511.

des choses corporelles (substances) » (§10)[145]. Enfin il précise que « la première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol.»(§12)[146] Cette acquisition est le fait d'un acte unilatéral de la volonté, alors que l'acquisition d'une prestation ou de l'état d'une personne suppose un contrat et est donc dérivée du sien d'un autre, requérant un arbitre bilatéral. Si l'on comprend bien que l'acte d'un arbitre bilatéral ou d'un arbitre omnilatéral constitue un titre juridique d'acquisition d'un objet extérieur, cela est en revanche beaucoup plus problématique pour l'acte d'un arbitre unilatéral. Kant considère pourtant bel et bien ce dernier comme un titre à part entière.

Cela posé, c'est donc l'ensemble des objets extérieurs corporels qui s'offre à l'usage que ma liberté peut en faire et l'idée qu'un objet puisse être soustrait a priori à ma puissance d'en faire usage est tout simplement contraire au droit, dans la mesure où « la liberté se priverait elle-même de l'usage de son arbitre relativement à un objet de celui-ci » (§2)[147]. Aucun objet, aucune partie de monde ne peut être considéré comme étant en soi vacant : Il n'y a pas de *res nullius*. Par là Kant se démarque de la plupart des jusnaturalistes qui, s'appuyant sur le concept de *res nullius* (c'est-à-dire d'une chose n'appartenant à personne), tombaient dans des contradictions en voulant fonder la possession sur le droit naturel et ne parvenaient pas à faire de l'occupation empirique le principe suffisant de la propriété. Il fallait alors faire intervenir l'Etat ou le travail pour fonder en droit la propriété. Mais pour Kant, qu'un objet ou un territoire soit interdit à l'usage alors même qu'il n'a pas de propriétaire est totalement contraire au droit naturel. En fait un tel empêchement n'est possible qu'à partir d'une interdiction de s'en servir relevant du droit positif et supposant une commune possession du sol : « un sol qui ne peut être libre que par l'effet d'un contrat, doit donc être réellement en la possession de tous ceux (réunis) qui s'en interdisent réciproquement ou en suspendent l'usage. » Au § 15 Kant précise, car c'est bien de cela qu'il s'agit, que l'on ne peut nullement empêcher quelqu'un de prendre possession d'une portion de sol (n'appartenant pas déjà à un autre) qu'il occupe. En revanche un empêchement réciproque à utiliser un terrain peut se concevoir entre deux voisins sans pour autant contrevenir au droit d'occupation, car dans ce cas « ce sol appartient véritablement aux deux voisins en commun et il n'est pas *vacant* (*res nullius*) pour cette raison précisément qu'il est *utilisé* par les deux afin de se séparer l'un de

[145] Ibid. p.512.
[146] Ibid. p.516.
[147] Ibid. p. 495.

l'autre »[148]. Donc dans ce cas il n'y a pas absence de propriétaire mais co propriété, et l'absence d'usage au sens habituel du terme est en réalité une forme d'utilisation.

Le retournement des armes

Il est intéressant de voir ici Kant se faire le promoteur du droit d'occupation en tant que forme originaire de la propriété. Mais alors celle-ci n'est elle pas violence en son origine même ? L'occupation n'évoque-t-elle pas le droit du plus fort, la présence armée ? On se souvient de la formule de Rousseau ouvrant la seconde partie du *Second discours*, « le premier qui ayant enclot un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*, etc.. »[149] cette formule assimilait toute appropriation d'un objet extérieur à une usurpation et considérait le système juridique fondé sur l'acceptation de cette usurpation comme inique dans son principe même. L'appropriation *privée* a quelque chose d'inique en ce qu'elle *prive* précisément la communauté primitive d'une part de son bien. Dans l'histoire conjecturale que Rousseau élabore dans le *Second discours* pour rendre compte du passage de l'état de nature à l'état civil, la propriété intervient tardivement, comme dernière étape qui présuppose l'existence d'une communauté primitive. Et c'est cette communauté qui est lésée. Or chez Kant la communauté de référence n'est pas primitive mais originaire, et c'est elle qui autorise l'appropriation privée comprise comme occupation. Celle-ci est présupposée par l'acte apparemment premier de clôturer la terre et/ou de la transformer par le travail. Donc même le travail (et l'on mesure ici la distance d'avec Locke) et de manière plus générale la mise en forme, ne saurait constituer un titre d'acquisition de la terre, car « la possession de l'accident ne saurait fournir un fondement à la possession juridique de la substance » (§ 17)[150]. « Le travail, s'agissant de la question de la première acquisition, n'est rien de plus qu'un signe extérieur de la prise de possession, que l'on peut remplacer par beaucoup d'autres qui coûtent moins de peine. » (§ 15)[151] Kant fait donc coup double contre l'argumentation coloniale : ceux qui avec Locke voient dans le travail et l'exploitation de la terre le titre véritable de l'appropriation du sol occupé par des peuples chasseurs et nomades cautionnent une extorsion. Il est on ne peut plus clair : « que celui qui a donné ses soins, sa peine et son travail à un sol qui auparavant n'était pas le sien

[148] Ibid. p. 521
[149] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, tome III, La Pléiade, p. 164.
[150] *Doctrine du droit*, op.cit., p. 525.
[151] Ibid. p. 520-521

ait perdu vis à vis du premier possesseur et sa peine et son travail, cela est par soi tellement évident… »[152]. Alors que d'un point de vue euro centré son propos peut apparaître comme conservateur voire réactionnaire, puisqu'il semble défendre le droit du propriétaire terrien contre les revendications de ceux qui travaillent la terre, il en va tout autrement du point de vue des rapports entre les européens et leurs colonies : quelle que soit l'œuvre accomplie, et le fut-elle de la manière la plus pacifique, elle ne donne aucun titre à la propriété de la terre (là encore il contredit l'argumentation colonialiste de Locke) ; celle-ci ne peut venir que d'un avoisinement « à distance telle de la résidence du premier peuple qu'aucun des deux ne porte préjudice à l'autre dans l'usage de son territoire », où d'un contrat mais qui « lui-même ne profite pas de l'ignorance des indigènes quant à la cession de leurs terres »[153].

L'occupation de son coté, qui était le titre invoqué par les européens pour légitimer leur implantation coloniale et leur droit sur une terre (non pas tant contre les indigènes que contre les puissances coloniales concurrentes), apparaît désormais comme le titre qui autorise la résistance des indigènes, et ce de manière inconditionnelle. L'occupation ne désigne donc pas la présence armée et la délimitation d'un territoire mais tout simplement le droit inconditionnel du premier occupant. Relativement à ce droit, le travail comme l'occupation militaire ne peuvent être que dérivés en tant que signes (accidentels) de la possession originaire (qui porte sur la substance) et ne peuvent en aucun cas avoir de valeur juridique contre elle. Ils ne sont alors qu'une forme rendue plus ou moins présentable du (non) droit de conquête.

Occupation et droit de résistance

Attachons nous à ce que recouvre cette notion d'occupation. L'occupation est « l'acquisition d'un objet extérieur de l'arbitre par une volonté unilatérale. » (§14)[154]. Si cet acte n'est pas seulement un fait brut mais peut prétendre avoir un statut juridique c'est qu'il est compatible a priori « avec la loi de la liberté extérieure de chacun »[155]. La volonté unilatérale, en elle-même contingente et donc arbitraire, ne peut être à l'origine d'une obligation pour les autres, que si

[152] Ibid. p. 521.
[153] Ibid.
[154] Ibid. p. 518.
[155] Ibid.

elle s'inscrit dans le cadre d'une « volonté omnilatérale non pas contingente mais a priori, par conséquent nécessairement unifiée, et pour cette seule raison légiférante »[156]. Un tel accord entre un libre arbitre particulier et la liberté de tous n'est bien sûr possible que si l'acte de l'arbitre constitue une *première* prise de possession. La chose, en l'occurrence le sol, ne doit pas être déjà revendicable par un autre qui en aurait pris possession auparavant. Le caractère juridique de l'acte est indissociable de la priorité dans le temps et repose sur le fait que « les hommes sont originairement en *possession collective* du sol de toute la terre. » (§13)[157] Or l'antagonisme naturellement inévitable des volontés particulières implique que s'impose à ces dernières « une loi d'après laquelle peut être fixée pour chacun une possession particulière sur le sol commun. » (§16)[158] Dans l'état qui précède la fondation de l'état civil, c'est-à-dire dans l'état de nature, c'est donc déjà un devoir d'agir suivant la loi de l'acquisition extérieure et donc de reconnaître comme valable, bien qu'unilatéral, l'acte de prise de possession du sol. Cette reconnaissance porte en elle l'exigence d'une ratification publique par la loi civile qui fait d'une acquisition ayant une valeur *provisoire*, une acquisition *péremptoire*, qui n'a lieu que dans l'état civil. Ce qui est fondamental c'est que l'acte d'acquisition n'a pas besoin d'être autorisé par un système juridique constitué pour être (même si c'est à titre provisoire) légitime. L'acquisition ici est originaire et non dérivée. Cela est essentiel pour comprendre que les peuples, fussent-ils considérés comme sauvages, vivant dans un état pré juridique, sont de manière inconditionnelle propriétaires de leur sol. C'est donc à bon droit qu'ils « résistent » (le terme est employé par Kant au § 9) à toute tentative de les troubler dans leur possession provisoire. Le droit du premier occupant est donc le premier moment logique de tout système de droit. Il renvoie à l'idée de *communauté originaire* (l'usage de la terre et de tout ce qui s'y trouve est offert en commun à l'humanité prise comme tout) qui n'est pas instituée mais rend possible et légitime l'appropriation privée. Il ne faut pas la confondre avec l'idée de *communauté primitive* qui correspond à la fiction historique d'un groupe humain constitué qui a partir d'un acte d'appropriation collective des biens, va ou pas en autoriser la division ou la distribution.

Maintenant, quelle est l'étendue et quelles sont les limites du droit que donne cette prise de possession originaire ? En ce qui concerne l'étendue, la réponse de Kant est simple : l'habilité

[156] Ibid.
[157] Ibid. p.517
[158] Ibid. p. 523.

à prendre possession d'un sol s'étend « aussi loin que le pouvoir de l'avoir en son empire, c'est-à-dire aussi loin que celui qui veut ainsi se l'approprier peut le défendre. Tout se passe comme si le sol disait : si vous ne pouvez me protéger, vous ne pouvez pas non plus me commander. » (§ 15)[159] Il ajoute qu'un tel critère de délimitation permet également de trancher le débat sur la mer libre ou fermée (débat illustré au XVIIe siècle par l'opposition entre Selden et Grotius) : la souveraineté d'un Etat sur la mer s'étend sur la distance correspondant à une portée de canon à partir des cotes. Au-delà, la mer est libre, son usage (circulation, pêche…) est ouvert à tous. Kant précise au § 17 que l'étendue de ce pouvoir mécanique doit être pensée à partir de la *résidence* du possesseur. La possession du sol n'est pas un pur acte gratuit d'appropriation-conquête de la nature par l'homme mais correspond à la nécessité d'*habiter* quelque part sur la terre. Et c'est parce que la mer n'est pas habitable que la haute mer est libre (mare liberum), non pas de fait comme certains territoires non encore habités, mais par principe. Il en va de même d'ailleurs pour les déserts qui jouent à la surface du globe le même rôle que les océans. Par ailleurs la possession du sol entraîne celle des objets qui s'y trouvent, puisque le rapport de l'immeuble au meuble est celui de la substance à l'accident : « ce qui est meuble sur le sol ne peut être le sien de quelqu'un si l'on n'admet pas que ce sol se trouvait auparavant en sa possession juridique. »(§15)[160] On voit ici que l'argumentation de Vitoria sur la libre extraction de l'or sur les territoires indiens ou des perles près des cotes se trouve totalement invalidée. Enfin, la possession vaut indépendamment de toute considération sur ses modalités, sur à dire sur l'usage qu'un peuple fait de son territoire : le nomade n'est pas moins propriétaire du sol que le sédentaire, le chasseur que le pasteur, et celui-ci que le laboureur. « La manière dont ils veulent s'établir sur une terre, pourvu qu'ils se tiennent à l'intérieur de leurs frontières, est pure affaire de ce qui leur convient »[161]. Autrement dit un peuple a le droit inaliénable de résister à toute forme d'installation qui remet en cause son mode de vie, sa manière d'habiter son territoire. De même que la possession de l'immeuble entraîne (sauf contrat) la possession du meuble, de même la possession d'un territoire implique une manière d'habiter et un droit d'habiter qui en est indissociable et en exclut l'étranger (sauf contrat là aussi). Voilà une argumentation et une conclusion qui peuvent paraître moins ouverts et hospitaliers que ce qui ressort du discours de Vitoria, mais qui ici ont la fonction directe de limiter les droits des européens face aux peuples du reste du monde. Autre argument colonialiste refusé par Kant (deuxième partie

[159] Ibid. p. 520.
[160] Ibid. p.521
[161] Ibid.

troisième section): celui selon lequel, dans une perspective téléologique, la violence initiale infligée aux indigènes a du sens puisqu'elle contribue à l'amélioration du monde « en partie en amenant ces peuples grossiers à la culture (argument analogue à celui de Sepulveda pour la christianisation), en partie en amenant son propre pays à se purifier des hommes corrompus, et ceux-ci ou leurs descendants à s'amender »[162]. Or pour Kant la fin ne saurait justifier les moyens. Un tel processus pourrait bien signifier qu'au moment même où l'on prétend civiliser les barbares, on est soi-même en train de s'ensauvager. Le *Projet de paix perpétuelle* contient un certain nombre d'énoncés sur la barbarie des civilisés. Ce texte d'ailleurs pose bien que cette condamnation de la violence dans l'extension des échanges ne répond pas seulement à une exigence morale, mais constitue aussi une condition nécessaire à la possibilité même de la paix. On peut noter une analogie entre cette condamnation et celle de l'insurrection révolutionnaire qui, aussi juste soient ses objectifs, doit être proscrite dans la mesure où entre le moment de l'établissement du nouvel Etat et la destruction de l'ancien, la société se voit retomber à l'état de nature.

Le *Projet de paix perpétuelle*. Droit des gens et droit cosmopolitique.

Venons en maintenant à ce texte qui touche à plus d'un titre à notre propos : le troisième article définitif pour la paix perpétuelle de l'essai de 1795, et dont le contenu est repris dans la doctrine du droit de 1797. Tout d'abord ainsi que nous l'indiquions en ouverture, il entretient une très grande proximité avec le premier titre légitime de domination des Indiens par les Espagnols, le droit de société et de communication : les termes employés par les deux auteurs sont les mêmes et il est curieux que les commentateurs de Kant (à notre connaissance) ne mentionnent jamais cette proximité avec Vitoria, rapprochement d'autant plus pressant que pour l'un comme pour l'autre, c'est la question coloniale qui motive la réflexion, ce qui n'est d'ailleurs pas toujours souligné avec assez de force en ce qui concerne Kant. Par ailleurs chez l'un comme chez l'autre la perspective est juridique et n'intègre pas la dimension historique (pour Vitoria parce qu'elle est extérieure à sa pensée, et pour Kant du fait d'une séparation délibérée des points de vue puisqu'il réserve au « premier supplément » les considérations sur la réalisation dans l'histoire des conditions nécessaires à la paix). Enfin on peut considérer que l'un inaugure et l'autre vient clore un cycle de trois siècles qui voit se mettre en place un certain rapport entre l'Europe et le reste du monde, et ce rapport s'ancre étrangement sur l'île

[162] Ibid. p. 627.

de Saint Domingue : ce qui s'y passe dès 1492 est ce qui va motiver la réflexion de Vitoria, et lorsque Kant écrit son essai en 1795, le traité de Bâle vient d'être conclu qui laisse croire que l'Europe peut connaître une paix durable mettant un terme aux troubles engendrés par la révolution française. Or par ce traité l'Espagne cède à la France sa partie de Saint Domingue. L'esclavage a été aboli peu de temps avant dans la partie française et le Directoire, au pouvoir en 1795 a intégré la colonie à la République au même titre que n'importe quelle province du sol national. La France, en même temps qu'elle fait la paix avec ses voisins, et s'est dotée d'une constitution républicaine, semble donc être en 1795 en train de rompre radicalement avec les pratiques européennes aux « îles à sucre » dénoncées par Kant non pas seulement pour des raisons morales ou humanitaires mais parce qu'elles contreviennent à la possibilité même d'une paix universelle.

Situons le troisième article dans l'ensemble de l'essai.

La première section pose six articles préliminaires à portée négative c'est-à-dire qui déterminent ce qui doit être exclu a priori pour pouvoir aborder véritablement la question de la paix.

1) On ne peut conclure un traité de paix en se réservant secrètement les motifs d'un nouveau conflit. Dans ce cas en effet nous avons affaire à une suspension des hostilités, une trêve, et non à une véritable paix. Un traité ne vaut que s'il supprime les raisons de reprise du conflit. 2) Un Etat n'étant pas un patrimoine, aucun Etat ne peut en acquérir un autre. 3) Les armées permanentes doivent disparaître avec le temps. 4) Aucun Etat ne peut s'endetter en vue de la préparation d'un conflit (de manière plus générale en vue de soutenir ses intérêts à l'extérieur). 5) Aucun Etat ne peut s'immiscer dans la constitution ou le gouvernement d'un autre Etat. 6) Au cours d'une guerre les Etats doivent proscrire toute forme d'hostilité qui détruirait la confiance réciproque nécessaire à la conclusion d'une paix durable. Cet article présente l'intérêt de faire le lien entre la guerre à outrance qui éternise les hostilités et l'idée de guerre juste ou d'ennemi injuste. La possibilité de la paix repose sur l'exclusion de toute guerre discriminatoire.

Suivent les trois articles définitifs, positifs, c'est-à-dire facteurs de paix. Ils reposent sur l'idée que la guerre étant la tendance *naturelle* des relations humaines, la paix doit être *instituée*,

donc suppose un ordre juridique. Cet ordre est d'abord pensé dans l'Etat, puis entre les Etats, puis d'un point de vue cosmopolitique.

1) Tout Etat doit mettre en place une constitution républicaine et non despotique. Par cette distinction, Kant ne désigne pas la forme de l'Etat (qui peut être de trois types : autocratie, aristocratie, démocratie), mais la forme du gouvernement, c'est-à-dire la manière de gouverner. Celle-ci est républicaine lorsque la volonté publique ne s'identifie pas à la volonté privée du gouvernement. Il faut donc que la « forme de la publicité » soit respectée pour que s'ouvre la perspective de la paix dans la mesure où selon Kant des citoyens libres, un peuple libre, ne sauraient donner leur assentiment à une entreprise guerrière.

2) Le droit des gens doit reposer sur une fédération d'Etats libres. Il ne s'agit surtout pas de se placer dans l'horizon d'un Etat fédéral : Kant maintient le principe de la souveraineté et refuse toute institution supra étatique : A « l'idée positive d'une république mondiale » qui nierait la multiplicité des Etats tout en en étant le produit, il substitue « l'équivalent négatif d'une alliance permanente, protégeant de la guerre et s'étendant toujours plus loin ». L'important est que cette alliance ne vise pas elle-même la puissance liée à la souveraineté : la paix ne peut être l'effet imposé d'une république mondiale ou d'une alliance dotée de puissance politique.

Le troisième article enfin s'attache au droit cosmopolitique qui « doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle »[163]. Cet article, qui fait de l'humanité un concept de droit public, ne peut se déployer que moyennant certaines opérations de séparation, de distinction, bref un réagencement global des concepts engagés. D'abord, là où Vitoria par exemple inscrivait le droit/devoir d'hospitalité dans le droit des gens, Kant l'identifie au droit cosmopolitique et le sépare nettement du droit des gens. Nous avons donc à nous interroger sur le sens de cette séparation, de cette autonomisation. Pour Vitoria le droit des gens est nécessairement cosmopolitique. Pour Kant tout se passe comme s'il était marqué d'un creux, d'un manque qui requiert un dépassement. Certains ont voulu voir dans cette séparation le simple respect par Kant de la tripartition des catégories de la quantité, auquel cas nous aurions donc avec la première section ce qui est requis pour un Etat, avec la seconde ce qui est requis pour plusieurs Etats (en l'occurrence les Etats européens) et avec la troisième, celle qui nous

[163] *Projet de paix perpétuelle*, op.cit. p. 350.

intéresse, ce qui est requis pour tous les Etats, c'est-à-dire pour l'Europe et le reste du monde. Mais cette lecture est très artificielle et néglige le fait qu'à l'époque le reste du monde est certes composé de quelques Etats comme le Japon ou la Chine mais surtout de colonies de dominion, de protectorats, de comptoirs ou de sociétés sans Etat. Il y a certes avec le droit cosmopolitique un élargissement des règles de droit au-delà de l'Europe, mais cet élargissement n'est seulement spatial ou quantitatif mais il engage des règles d'une autre nature que le simple droit des gens, qui concernent la relation à l'autre lorsque l'autre Etat est défaillant, ou despotique, ou lorsqu'il n'y a pas d'autre Etat : il peut s'agir aussi bien du réfugié dans un cadre intra européen que de l'indigène dans le cadre d'un mondialisation impérialiste. Autrement dit, il s'agit de l'individu ou du groupe avec lequel la relation ne passe pas par la médiation de son appartenance à un autre Etat. Il s'agit aussi de l'humanité comprise comme tout et dès lors dotée d'un statut de droit public.

Cette séparation du droit des gens et du droit cosmopolitique implique une limitation des deux cotés : le droit des gens n'est que le droit interétatique, le droit des traités, et le droit cosmopolitique lui-même doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. Celle-ci à son tour doit être circonscrite dans sa définition juridique. Kant affirme d'emblée qu'il ne s'agit pas de philanthropie mais de droit[164] et plus précisément de droit public. Il met donc de coté l'hospitalité comme exigence éthique ou comme charité (le terme de philanthropie pouvant recouvrir les deux acceptions), c'est-à-dire l'hospitalité inconditionnée, l'hospitalité sans question qui fait de l'accueil de l'étranger un impératif absolu et porte donc dans son principe une transgression radicale de la souveraineté et de la séparation qu'elle implique entre le sujet ou le citoyen d'un coté et l'étranger de l'autre. Le propos de Kant n'est nullement de mettre en question la souveraineté étatique puisque celle-ci est le seul horizon possible de mise en œuvre d'un droit effectif. Le troisième article ne propose donc pas un dépassement de la souveraineté étatique mais la définition des conditions d'une souveraineté non impériale. La paix ne surgira pas d'un dépassement de l'Etat par l'instauration d'un Empire mondial ou d'une République Universelle ; elle ne viendra pas non plus d'un hypothétique dépérissement des Etats laissant place à une société civile pacifiée dans une logique qui relèverait de l'utopie. Elle suppose néanmoins outre le droit des gens, une pratique civilisée de la souveraineté dans son rapport à l'humanité prise comme tout (et dotée d'un statut de droit public). Un Etat ne peut se dire véritablement de droit que s'il articule ses propres droits en tant que souverain à ceux des citoyens et à ceux de l'homme non citoyen à

[164] Ibid.

qui il peut avoir affaire sur son propre sol ou dans des contrées lointaines. C'est cette articulation que Kant nomme l'hospitalité. Celle-ci donc, prise comme droit et non comme impératif éthique, implique un certain nombre de distinctions qui sont autant de limitations mais qui sont le prix à payer pour qu'il s'agisse bien de droit. Lisons le début de l'article : « Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. On peut refuser de le recevoir, si on le peut sans compromettre son existence ; mais on n'ose pas agir hostilement contre lui, tant qu'il n'offense personne. Il n'est pas question du droit d'être reçu et admis dans la maison d'un particulier ; cet usage bienfaisant demande des conventions particulières. On ne parle que du droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société, droit fondé sur celui de la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à coté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originairement l'un n'a plus de droit que l'autre à une contrée »[165]. Première limitation, l'hospitalité se définit négativement : elle n'est pas le droit pour l'étranger d'être reçu là où il se présente mais seulement celui de ne pas y être traité en ennemi. Ce droit doit être institué car à l'état de nature il est tout à fait légitime de considérer l'autre comme un ennemi ; or la relation à l'étranger, par définition ne relève pas du droit civil interne, du contrat social. Elle est de prime abord purement factuelle et seule une référence au droit naturel permet de l'inscrire dans un cadre juridique ; et là on retrouve le droit de société fondé sur la commune possession de la surface de la terre : originairement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée et par ailleurs la sphéricité de la terre, donc le fait que le monde soit fini, condamne les hommes à être voisins (« à se supporter les uns à coté des autres » nous dit Kant). Nous l'avons vu, tout aussi originaire que la commune possession de la surface de la terre, est l'appropriation d'une portion de cette surface pour y habiter et y édifier un cadre d'existence ; tous les individus, tous les groupes possèdent ce droit inaliénable ce qui implique une réciprocité sur laquelle est fondée l'hospitalité universelle. Ce que l'autre ne peut m'interdire je ne peux le lui refuser et comme je ne peux l'envoyer à l'autre bout du monde puisque littéralement il reviendrait ici, et, puisque toutes les contrées de la terre sont d'ores et déjà peuplées, je dois lui reconnaître une place a coté de la mienne et donc rester en relation avec lui. Il nous faut partager la terre dans les deux sens du terme partager : la diviser en parts et en jouir en commun. Voilà deux droits également fondamentaux : chacun a droit à sa part et chacun a un droit de participation au tout. Le droit positif public doit tenir ensemble ces deux

[165] Ibid.

exigences qui relèvent au départ du droit naturel. C'est cela, nouvelle limitation, qui explique la distinction fondamentale posée par Kant entre droit de visite et droit de résidence : l'étranger, en vertu de son appartenance à la communauté humaine et de la commune possession originaire du sol de la terre, dispose d'un droit absolu et imprescriptible de se rendre dans n'importe quel pays entrer en contact avec ses habitants, de leur proposer son commerce (au sens large du terme). Ceux-ci ne peuvent en aucun cas considérer une telle entreprise en elle-même comme un acte d'hostilité et traiter en ennemi celui qui la tente. En contrepartie, en vertu du droit originaire d'appropriation lié à la résidence, l'étranger ne peut en aucun cas considérer qu'il a le droit de s'installer dans le pays d'arrivée. Il peut juste *tenter* d'établir un contact que l'autre peut souverainement accepter ou refuser. Mais ce droit du souverain, pour absolu qu'il soit, doit néanmoins s'exercer de manière civilisée, autre manière de dire qu'il est lui aussi limité : en cas de refus celui-ci doit être signifié sans aucun acte d'hostilité, et surtout subordonné à la garantie que ce refus, ce renvoi « n'implique pas la perte »[166] de l'étranger. Par cette clause Kant fait de l'asile non pas une vertu liée à la moralité ou à telle ou telle tradition religieuse, mais un droit inconditionnel qui s'impose à la souveraineté des Etats. Notons d'ailleurs que le passage de la pratique de l'asile du domaine de la religion à celui de la politique s'accompagne d'un renversement total de la figure du réfugié : le criminel en fuite protégé par un lieu sacré, laisse place à la victime de persécutions protégé par un Etat voisin du sien.

La question de l'étranger et l'interprétation étatiste du texte de Kant.

En cas d'acceptation la présence de l'étranger comme visiteur sera de toute manière limitée dans le temps, toujours provisoire, et s'il obtient le droit de résider, de s'installer, cela ne peut résulter que d'une convention libre et souveraine de la part de l'Etat « accueillant », car précisément il ne s'agit pas d'un droit originaire. Précisons pour être bien clair que le droit d'avoir un lieu de résidence est originaire et inconditionnel, mais pas celui de choisir comme lieu de résidence le sol déjà occupé par un autre. Cela signifie *a contrario* qu'un personne ou un groupe qui n'aurait pas ou n'aurait plus de résidence préalable vers où on pourrait le reconduire est en droit d'en exiger une. Cela fait apparaître la force de l'argument sur la

[166] Ibid.

sphéricité de la terre : le monde n'étant pas infini il est vain ou criminel d'envoyer l'étranger plus loin pour y chercher sa résidence car il tombera toujours sur une terre déjà occupée. C'est donc un impératif pour l'Etat, pour tous les Etats de lui faire une place, sauf à penser que l'humanité est en surnombre, que certains hommes ou certains peuples sont surnuméraires, superflus. On voit donc que le droit de l'étranger face au souverain se ramène au droit d'asile (théoriquement l'exception) et au droit de visite, qui peut se solder par un refus et un renvoi dès le premier contact, à la frontière, à condition que ce soit pacifiquement. A l'instar de certains commentateurs contemporains il est possible de trouver décevante cette hospitalité kantienne : certes c'est bien elle qui donne un statut juridique au droit d'asile tel qu'il s'impose au souverain, mais cette dimension absolue et inconditionnée quant à la forme a du mal à masquer une grande relativité quant au contenu : en effet comment savoir ce que recouvre le « si on le peut sans compromettre son existence » ? S'agit-il de celui qui est sûr d'être exécuté à son retour, ou de celui qui risque de l'être ; d'ailleurs la compromission de l'existence désigne-t-elle la mort ou toute autre forme de persécution. Celle-ci doit elle être le fait de l'Etat ou peut-elle provenir d'autres agents. Les raisons de cette perte doivent-elles être politiques ou intègrent-elles les conditions économiques et physiques d'existence. Ces questions qui ne peuvent pas ne pas se poser ont un effet de sape assez radical : là où dans un premier temps le droit d'asile semble s'imposer de manière inconditionnelle aux puissances souveraines, elles introduisent subrepticement un renversement. En effet qui sinon le souverain est en position d'y répondre, et donc, ce faisant, de reprendre la main. Le droit d'asile s'impose au souverain et en même temps c'est le souverain qui décide qui pourra en bénéficier. Par ailleurs la distinction entre visite et résidence logiquement dérivée du droit naturel, qui semble poser un principe clair d'articulation entre droit du souverain et droit de l'étranger, n'est à y bien regarder pas capable de remplir effectivement cette fonction. Tout d'abord parce que le droit de visite n'est pas comme pourrait le suggérer une lecture rapide la liberté de circulation : ce que l'étranger peut faire c'est *tenter* d'entrer en société, mais la fin de non recevoir est toujours possible et légitime de la part du souverain, qui peut le renvoyer. A la limite les citoyens d'un pays dont les voisins refusent la visite, seraient enfermés à l'intérieur de leurs frontières sans que cela contrevienne au droit naturel. Par ailleurs on voit mal comment le renvoi chez lui de l'étranger, puisque c'est le terme que Kant emploie, peut faire l'économie d'une dimension physique dans sa mise en œuvre et donc être exempt de tout acte d'hostilité. Enfin à supposer que la visite soit acceptée, on ne voit pas non plus à partir de combien de temps ou selon quelles modalités elle se transforme en résidence (requérant dès lors un contrat). On voit donc que les distinctions kantiennes qui doivent permettre de définir

et de distinguer en droit le migrant du réfugié, le visiteur du résident, supposent des limites qui en réalité sont en constant déplacement et sont très perméables, ce qui fait que chacune des catégories passe dans l'autre : le visiteur est toujours déjà résident et le résident toujours encore visiteur. Résultat c'est l'Etat, le souverain, qui a le dernier mot.

Une telle lecture de Kant qui en déconstruit l'édifice conceptuel est à l'œuvre dans les textes que le dernier Derrida[167] lui a consacrés : Kant penserait l'hospitalité à partir de l'Etat ce qui reviendrait à l'enfermer dans l'opposition entre le sol et ce qui à même le sol n'est pas le sol. Cette opposition est certes indépassable mais c'est l'Etat qui la « gère » en dernière instance. Cette pensée de l'hospitalité, éminemment digne et respectable selon les termes même de Derrida, reste marquée par la double exigence de transparence ou de publicité d'une part et de stricte réciprocité de l'autre. Transparence et publicité car l'étranger n'est légitimé à venir que s'il le fait à visage découvert et l'Etat peut lui demander des comptes, lui poser publiquement des questions dont la réponse conditionnera sa décision. Même ce qui relève des relations privées (être reçu chez un particulier sans qu'il faille en rendre compte) est ici subordonné à une convention avec l'Etat donc à une mise à nu des motivations. Les relations de l'étranger et de l'autochtone sont donc médiatisées par l'Etat et ne peuvent échapper au contrat donc à la réciprocité, à la symétrie. L'étranger sur le sol national est réduit à être un homme public. Il n'a pas droit au secret. A cette acception juridique et, au bout du compte, morale de l'hospitalité (morale car l'étranger comme son éventuel ôte sont tenus à la vérité envers l'Etat et l'on pourrait tout à fait appliquer à leur cas l'argumentation de l'opuscule sur le droit de mentir), Derrida oppose sans la lui substituer une acception qui s'inscrit dans un horizon éthique, c'est-à-dire impliquant la dissymétrie dans la relation à l'autre, et ce en faveur de ce dernier : l'étranger est toujours celui que je dois accueillir sans lui poser de questions donc de manière inconditionnée et sans avoir à en rendre compte à quiconque. Il ne s'agit pas d'un droit de société et de communication, le même pour tous les hommes, et fondé sur la commune propriété originaire de la surface du sol. Il ne s'agit pas, surtout pas, d'un échange dans lequel chacun trouve son compte (et l'échange est toujours à l'horizon de l'hospitalité telle qu'on la pense à partir du droit naturel). Dans ce cas en effet nous sommes dans le régime du même : nous partageons la même terre, l'autre vaut en tant qu'il est le même que moi du fait de notre appartenance commune à l'humanité, et ce que nous échangeons doit

[167] *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997, *De l'hospitalité* (avec Anne Dufourmantel), Paris, Calmann-Lévi, 1997.

pouvoir avoir la même valeur. L'hospitalité n'a de sens que comme don, comme risque, comme engagement. Elle n'a pas à se justifier car elle est la justice même. Elle n'a pas à se laisser définir ou circonscrire par les lois car elle est la Loi même. Derrida, qui d'ailleurs n'envisage à aucun moment de substituer l'éthique à la politique ou au droit, parle d'une antinomie (au sens rigoureux du terme, donc indépassable) entre la Loi de l'hospitalité (l'hospitalité comme loi) transcendante et inconditionnée d'une part, et d'autre part les lois de l'hospitalité, présentes dans chaque culture mais selon des modalités et des calculs qui lui imposent un cadre et des conditions. Il s'agit donc pour penser et surtout pour pratiquer l'hospitalité de tenir ensemble ces deux exigences et de ne pas diluer l'une dans l'autre. Nous pouvons pour la suite de notre propos reformuler cette antinomie (sans trahir Derrida, même si ce ne sont pas directement les termes qu'il emploie) comme celle qui oppose un droit au secret, à l'opacité et pourquoi pas au sacré, d'un coté, à la logique de la transparence et de la publicité de l'autre. Cette dernière, et c'est cela qui selon Kant caractérise l'esprit des lumières, s'impose aussi bien au souverain qui doit (contre la tentation du secret) exposer sa politique à la critique publique, qu'au citoyen qui doit (contre sa tendance naturelle à la paresse et à la lâcheté) exposer son point de vue dans l'espace public. Toute maxime ou toute pratique qui requiert le secret ou la clandestinité est dès lors délégitimée (c'est d'ailleurs le critère exposé par Kant dans l'appendice 2[168] qui permet de penser l'accord en dernière instance de la politique et de la morale. Le grand intérêt de la lecture de Derrida est de faire apparaître à travers la question de l'hospitalité ce que cette logique peut avoir de dangereux, voire d'inhumain.

Cette lecture sévère de Kant a le mérite de faire apparaître l'impuissance des catégories juridiques à faire vraiment droit à l'individu humain, ici l'étranger, mais en fait n'importe quel homme, ne pouvant se réclamer d'un Etat. Cette impuissance du droit est précisément ce qui rend possible le déploiement de la puissance souveraine dans sa nudité, s'exerçant directement sur la vie de l'individu, là même où le cosmopolitisme se voulait non impérial. Cela n'est que trop vrai, mais il est en revanche injuste et partial d'imputer à Kant une conception étatiste de l'hospitalité permettant au souverain de se légitimer à peu de frais à travers la promotion du droit d'asile qui au bout du compte reste à sa discrétion.

[168] Ibid. p. 377.

Un droit transnational

Tout d'abord si le droit cosmopolitique doit avoir une signification propre et une autonomie réelle qui le distingue du droit public interne (première section) et du droit des gens (deuxième section), c'est bien parce qu'il n'est ni étatique ni interétatique, mais transnational (note sur ce terme). Que faut-il entendre par là ? Que le concept d'hospitalité (puisque aussi bien le droit cosmopolitique n'est que cela) ne s'applique pas seulement aux relations entre l'Etat et les individus étrangers, mais aussi et de manière tout aussi fondamentale aux relations entre individus appartenant à des communautés nationales différentes. La lettre du texte de Kant est incontestable sur ce point : le « on » du « on peut refuser de le recevoir », peut désigner aussi bien les habitants que les autorités étatiques ; « le droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société »[169] renvoie également à des rapports interindividuels, dont le commerce offre l'exemple type. Mais justement le commerce engage à la fois les individus et les Etats, c'est pourquoi Kant parle des « nations commerçantes d'Europe » (pour désigner à la fois les individus les Grandes Compagnies et les Etats qui les autorisent et les soutiennent). En tout cas en matière de droit cosmopolitique la mise en œuvre du droit naturel de société et de communication n'incombe pas seulement aux Etats mais au moins autant aux individus. Autrement dit ce n'est pas le souverain qui a le dernier mot. Il parait cependant excessif de prétendre comme certains commentateurs que le droit cosmopolitique ne s'adresse nullement aux Etats. Le terme n'apparaît certes pas dans cette section mais lorsque Kant prend l'exemple de la Chine et du Japon qui refusèrent sinon l'accès, du moins l'entrée de leur pays aux européens à l'exception des Hollandais, c'est bien d'une pratique étatique qu'il est question. Par ailleurs puisqu'il s'agit de droit et non de philanthropie et que ce droit doit conduire à un « droit public des hommes en général » on voit mal comment ce droit public qu'il faut instituer pourrait l'être sans ou contre les Etats. D'autant qu'il n'est pas question de mettre en place une République Universelle ni des institutions supra étatiques. Il n'en reste pas moins qu'il peut d'ores et déjà être mis en œuvre par des individus qui par là se mettront en dissidence avec leur propre Etat. Mais Kant ne fait nulle mention d'un droit de résistance ou de désobéissance civile lié à l'hospitalité. Il s'agit plutôt pour lui d'élargir la notion d'espace public à la terre dans son ensemble, dans la mesure où d'ores et déjà « les liaisons plus ou moins étroites qui se sont établies entre les

[169] Ibid. p. 350.

peuples ont été portées au point qu'une violation de droits commise en un lieu est ressentie partout »[170] (notons au passage que ces liaisons correspondent entre autres à la multiplication des comptoirs de commerce de par le monde). Il est donc en train de se former une société civile mondiale dont la force précisément consiste à ne pas se transformer en puissance souveraine, à ne même pas utiliser celle-ci telle qu'elle est pour corriger telle ou telle injustice (Kant est contre les guerres punitives et contre les interventions humanitaires) mais à agir insensiblement sur la constitution des Etats. Cette société civile mondiale peut alors s'emparer du même concept d'hospitalité avec les distinctions qu'il implique et en faire une arme critique contre certaines pratiques étatiques et commerçantes. Derrida déplorait que la possession commune de la surface de la terre soit invoquée surtout pour en exclure tout ce qui s'élève, s'érige, s'édifie au dessus du sol : habitat, culture, institution, Etat etc. Tout ce qui, à même le sol, n'est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout nouvel arrivant ». C'est pourtant cette exclusion cette restriction, qui sépare droit de visite et droit de résidence, qui permet à Kant en quelques paragraphes de faire une critique radicale du colonialisme. L'hospitalité, puisque elle est universelle, impose des règles à celui qui accueille mais aussi à celui qui aborde l'autre. Et ce sont ces règles que les européens n'ont nullement respectées depuis trois siècles au moment où Kant écrit.

Et non seulement Kant condamne la pratique européenne mais reconnaît la sagesse de la Chine et du Japon dans leur décision, fondée sur leur expérience des Européens, de restreindre fortement l'accès de ces derniers à leur pays. Ce qui apparaissait, dans une première lecture marquée par les enjeux actuels autour des réfugiés et sans papiers, comme un ensemble de restrictions à l'impératif d'hospitalité, a pour fonction principale dans le texte de Kant de fonder la légitimité de la résistance du reste du monde à l'impérialisme européen. Et c'est de ce point de vue qu'il convient d'apprécier les écarts entre sa manière de comprendre le droit naturel de société et de communication et celle de Vitoria : prise à la lettre, la conception de ce dernier est plus généreuse, plus ouverte, plus cosmopolite. En effet il ne distingue pas droit de visite et droit de résidence ou d'installation, et il en vient même quasiment à abolir la distinction entre citoyen et étranger puisque le droit de cité intégral peut être revendiqué par le nouveau venu non seulement pour ses enfants nés dans le pays d'accueil, mais aussi pour lui-même. Mais nous avons vu à quel point cette illimitation théorique de l'hospitalité a pu servir sous la plume de Vitoria à légitimer la domination espagnole au Nouveau Monde dès lors que

[170] Ibid., p.353.

tout refus, toute résistance de la part des Indiens apparaissait comme un acte injuste d'hostilité. Dès lors les distinctions et restrictions apportées par Kant sont en réalité autant de crans limitant les droits des Européens sur le reste du monde et justifiant la résistance des peuples confrontés à leur expansionnisme. Cela vaut aussi bien pour les peuples dotés d'Etat (la Chine, le Japon) que pour les peuples sans Etats comme beaucoup des peuples Amérindiens. L'absence d'Etat n'altère en rien leur droit de résistance puisque nous sommes dans le cadre du droit cosmopolitique qui n'est pas proprement étatique. Et puisque même si ces peuples sont dans un état pré juridique, il n'en reste pas moins qu' « avant d'entrer dans cet état c'est à bon droit que le sujet résiste à ceux qui veulent le troubler dans sa possession provisoire » (§9)[171]. La référence à « ce qui à même le sol n'est plus le sol » pour reprendre une formule de Derrida sert donc ici à établir le droit des peuples indigènes sur leur terre et ce sans restriction aucune, puisque ce droit vaut quelle que soit la manière d'habiter le sol. L'indigène, même nomade, même chasseur, est sans discussion possible propriétaire de sa terre. Autre renversement : le droit de société et de communication est avec Vitoria le fondement du droit de prêcher : l'autre peut ne pas être convaincu, ne pas se convertir (une conversion n'est légitime que si elle est libre), mais ne peut empêcher la prédication. S'il le fait il se rend coupable d'injustice et cela constitue un cas de guerre juste. Or avec Kant nous sommes dans la configuration inverse : l'autre, l'indigène, a le droit de refuser d'entendre le prêche et la contrainte exercée par l'Européen, dès lors illégitime, lui donne le droit de résister.

Enfin, en ce qui concerne les biens meubles, Kant affirme une continuité entre la propriété du sol et de ce qui s'y trouve, là où Vitoria pratiquait une dissociation. Sans même discuter la pertinence théorique de l'une ou l'autre thèse, nous voyons bien leurs implications respectives relativement aux pratiques européennes. Ce qui pour Vitoria relève d'un innocent droit de prise (en l'occurrence l'exploitation des mines et des fonds marins) sera compris par Kant comme du pillage pur et simple.

La mise en regard de Kant et de Vitoria n'a rien d'arbitraire. Ils sont les deux seuls à déployer une pensée cosmopolitique en relation explicite avec la question coloniale, et ce en référence au droit naturel. En effet dans l'espace de temps qui les sépare, la pensée politique se concentrera soit sur l'Etat proprement dit, soit sur le droit des gens mais dans une perspective

[171] *Doctrine du droit,* op.cit. p. 509

euro-centrée. Si Kant reprend la question à sa source, c'est qu'entre Vitoria et lui, le cosmopolitisme a certes été en retrait de la théorie politique mais qu'il s'est actualisé dans la pratique, de telle sorte que « toute atteinte au droit en un point de la terre est ressenti partout ailleurs »[172]. Ce qui rend possible ce constat de Kant c'est le fait que la terre est désormais sillonnée de toutes parts et qu'il y a des comptoirs européens sur tous les continents. Les hommes vivent dans le même monde. Mais ce qui devrait être une bonne nouvelle est en réalité le signe d'un désastre. Le désastre était d'ores et déjà en train de s'accomplir au temps de Vitoria (Les écrits et combats de Las Casas et de tant d'autre attestent que déjà au XVIe siècle une atteinte au droit à l'autre bout du monde pouvait être ressentie en Europe), mais Vitoria nous l'avons vu parvient à rendre compatible avec son cosmopolitisme une domination européenne et la dépossession des Indiens. Sa pensée est étatiste et impérialiste. Il combine l'idée de guerre juste et le mandat de mission pontifical (l'évangélisation étant d'ailleurs associée, mais de manière plus clandestine avec l'action civilisatrice). Il libère par là un cosmopolitisme devenu fou associant pratique violente et casuistique rhétorique que Kant ne tolère pas. Il ne le tolère pas, non seulement pour les raisons de principe que nous avons examinées, mais également car selon lui l'effectivité du droit cosmopolitique est une condition nécessaire à l'institution de la paix. Kant est celui qui comprend qu'une hypothétique fédération d'Etats républicains libres (conditions requises par les premier et deuxième articles), telle qu'elle est à ses yeux envisageable en Europe en 1795 à la suite du traité de Bâle, ne saurait garantir une paix durable sans que changent du tout au tout les agissements de ses membres hors de l'espace européen. Il dit expressément à ses contemporains qu'au-delà du problème de la justice, le système colonial pose celui de la paix : aucune paix mondiale durable n'est envisageable tant que se perpétuera ce système. Nous pouvons noter au passage que Kant corrige ainsi l'inflexion que Vitoria avait donnée à la définition du droit naturel par Gaius. Nous avons vu plus haut l'importance de la substitution de « gentes » à « homines », qui faisait du droit des gens un droit interétatique. Tout se passe comme si le droit cosmopolitique de Kant redonnait à la définition de Gaius une dimension dont la lecture de Vitoria l'avait amputée (mais au prix d'une séparation entre droit des gens et droit cosmopolitique).

[172] *Projet de paix…*, op.cit. p. 353.

La lecture de Carl Schmitt

Revenons maintenant à la lecture de Schmitt. Quelles difficultés soulève selon lui la doctrine de Vitoria ? Récusant la thèse aristotélicienne de l'esclavage par nature, ainsi que le vieil adage *homo homini lupus*, Vitoria leur substitue son *homo momini homo*. Cette formule, dont l'arrière plan est chrétien, le conduit à neutraliser l'opposition entre Chrétien et non Chrétien ainsi qu'entre homme civilisé et barbare en matière de droit des gens, lui-même compris comme *jus inter gentes*. Les Indiens, barbares et non chrétiens, ne sauraient être privés de leurs droits au profit d'Européens chrétiens. Un tel point de départ est à l'origine de toute une tradition de lecture de Vitoria qui par généralisation et par mise entre parenthèses du contexte de son argumentation conduit à en faire le père du droit international moderne et de l'égalité en droits des nations dans un espace global artificiellement unifié. Or Schmitt on le sait combattra après comme avant la guerre l'idée d'un droit international unifiant l'espace global, lui opposant la coexistence d'espaces concrets régis chacun par un ordre (*nomos*) propre. On connaît la radicalité de son combat contre toute *société des nations* à l'échelle planétaire, contre la généralisation au reste du monde du type de relations qui prévalaient en Europe et contre l'uniformisation des statuts territoriaux. Il n'est nullement question pour lui cependant, lorsqu'il écrit *Le nomos de la terre* et qu'il fait la critique de Vitoria, de se poser en procureur d'une Europe destructrice des ordres juridiques concrets rencontrés au nouveau monde. La *Conquista* qu'il appelle « grande prise de terre », trouve en effet sa légitimité selon lui dans la découverte. Ce titre, récusé en quelques lignes par Vitoria, est à ses yeux le seul véritable titre dans la mesure où il est indissociable de la supériorité de la civilisation européenne, en elle-même porteuse d'un droit à l'appropriation et à la domination. Et Schmitt de citer Hegel, pour qui dans les *leçons sur la philosophie de l'histoire*, la culture des Mexicains et des Péruviens « dut s'effondrer quand l'esprit s'en approcha »[173]. Cette affirmation dénote pour lui une grande sensibilité à l'histoire totalement absente chez Vitoria. Et en effet la manière dont celui-ci traite de la découverte est exemplaire du processus de neutralisation à l'œuvre dans sa pensée : lorsqu'il écrit « …pas plus que si les Indiens nous avaient découverts », il construit son argumentation juridique sur une abstraction qui loin d'éclairer la situation constitue au contraire un déni, une trahison de la réalité : les Indiens *ne pouvaient pas* découvrir les Européens. Donc Vitoria neutralise les divisions spatiales et temporelles : il y a

[173] Cité in *Le nomos de la terre*, op.cit. p. 108.

un seul espace-monde régi par le même ordre, par les mêmes principes en tout lieu. Par ailleurs la découverte la rencontre du Nouveau Monde ne constitue pas une rupture, un changement d'époque. C'est le même droit des gens, émanant du droit naturel, qui est à l'œuvre. Tout au plus peut-on dire que l'unité du monde qui était en puissance devient une unité en acte, mais Vitoria ne formule même pas explicitement cette idée. Un ordre du monde anhistorique, et un droit des gens global, rien n'est plus étranger à la pensée de Schmitt. La manière même dont Vitoria entérine et légitime au bout du compte la conquête lui est tout aussi étrangère. La différence ne réside pas dans un désaccord sur la valeur de tel ou tel titre, mais sur la nécessité pour Vitoria de recourir à la doctrine de la juste guerre pour justifier la prise de terres et de connecter cette doctrine à la reconnaissance d'une *potestas spiritualis* susceptible de délivrer un mandat de mission. Se manifeste par là l'insertion de sa pensée dans le cadre conceptuel qui était celui de la *Respublica Christiana* du Moyen-âge. Or précisément c'est l'abandon de ces deux éléments qui va marquer le passage au droit des gens européen moderne. « On détache définitivement l'argumentation théologico morale de l'Eglise de l'argumentation juridique de l'Etat ; et, chose tout aussi importante, on sépare le problème de la *justa causa*, qui relève du droit naturel et de la morale, du problème typiquement juridique et formel du *justus hostis*, distingué du criminel, objet d'une action positive. »[174] Vitoria ne pratique pas cette double dissociation et son universalisme est donc nuancé par sa référence à un régime chrétien de la vérité (qui fait que le Juif et le Sarrasin restent ennemis perpétuels). Mais il n'en reste pas moins que sur le cas du nouveau monde, il développe une argumentation qui ne tient pas compte de la différence entre Chrétien et non Chrétien, approchant ainsi du concept de guerre non discriminatoire qui caractérisera le nouveau droit des gens. Le concept de juste ennemi se profile mais n'est pas encore formulé (il faudra attendre Gentili). Par ailleurs l'indien est néanmoins ennemi à part entière. Même vaincu il conserve cette dignité d'ennemi. Ici l'interprétation de Schmitt est retorse: l'idée de guerre non discriminatoire qui implique la reconnaissance d'un certain statut à l'ennemi et donc une certaine limitation de l'hostilité, fait avec Vitoria un incontestable progrès. Si l'on y ajoute la définition du *jus gentium* comme *jus inter gentes*, cela conduit à voir avec raison en Vitoria un précurseur du droit des gens européen moderne (que nous avons déjà caractérisé). Mais le contresens consisterait à comprendre ce droit des gens moderne comme ayant une valeur globale, mondiale. Pour Schmitt, il n'a pu se mettre en place qu'au prix d'une séparation entre espace européen et espace colonial : d'un coté de la ligne le droit des gens et

[174] Le nomos de la terre, op.cit. p. 121.

une hostilité limitée, de l'autre l'illimitation de l'hostilité. La réalité de cette séparation est sans doute assez contestable d'un point de vue historique, mais nous la considérons en tant que pilier de la critique schmittienne. Ce qui est manqué par Vitoria selon cette critique c'est la nouveauté liée à la découverte qui porte avec elle la supériorité de la civilisation européenne et son droit à s'emparer du Nouveau Monde. Ce droit est celui de l'Europe comme civilisation et non de tel ou tel pays. Vitoria passe à coté de la nature et de la signification européenne de l'évènement, tant sa pensée se focalise sur le mandat de mission donné par le pape à l'Espagne. Et il est vrai que si la mission revient à l'Espagne cela s'explique par son rôle éminent dans la *Reconquista* mais nullement par une quelconque supériorité sur ses voisins et concurrents virtuels comme la France ou l'Angleterre. Ce n'est donc pas en tant qu'Européens et représentants d'une civilisation supérieure que les Espagnols se sont installés au Nouveau Monde. Et si Charles Quint a des droits exclusifs aux Amériques c'est en tant que dépositaire de la Couronne de Castille et surtout pas en tant qu'Empereur. Par la suite les théoriciens successeurs de Vitoria seront également obnubilés par la concurrence des nations européennes dans la conquête coloniale. Ils insisteront sur l'occupation effective comme titre laissant là encore de coté le sens et la portée de la découverte. Donc la signification historique profonde est manquée. La nouvelle distribution spatiale également est manquée. C'est cette double absence qui caractérise le cosmopolitisme de Vitoria qui chez lui correspond à une situation existentielle concrète, mais qui sera la source de reprises au XXème siècle. Ne nous attardons pas sur l'exposé que fait Schmitt des différentes lectures de Vitoria à partir de la fin du XIXe siècle mais disons qu'elles se caractérisent par une affirmation du droit international global et par un retour de l'idée de guerre juste qui entraîne une criminalisation de l'ennemi, au prix d'ailleurs (et là-dessus Schmitt a raison) d'une déformation de la pensée de Vitoria. Dans le droit international qui se met en place autour de la première guerre mondiale, le concept d'agression devient central et définit l'agresseur comme criminel, comme ennemi injuste. Or ainsi que nous l'avons vu plus haut, une guerre est juste selon Vitoria si sa cause est juste, et cela indépendamment du fait qu'elle soit défensive ou offensive. Par ailleurs l'ennemi est traité avec mesure relativement à l'objet du conflit sans qu'il soit besoin d'une qualification supplémentaire. Il est ennemi cela suffit à le définir. Il faut néanmoins nuancer un peu en notant que Vitoria distingue encore différentes catégories d'ennemis (Sarrasin, Juif, Hérétique, Chrétien) ; mais il tend vers la non discrimination. Et Schmitt a sans doute raison de préciser que même si la guerre peut être punitive, l'ennemi ne fait pas l'objet d'un jugement au sens contemporain car les sociétés médiévales n'ont pas encore l'expérience d'une justice comme institution séparée, ni d'une

police. C'est donc seulement au XXe siècle que la guerre peut être assimilée à une opération de police. Revendiquer la paternité de Vitoria pour une telle conception est donc anachronique et illégitime. Donc si Vitoria est digne d'éloge selon Schmitt c'est pour avoir commencé à développer un conception non discriminatoire de l'ennemi et non pour avoir appliqué à la terre entière sa conception du droit des gens, ni pour avoir maintenu l'idée de guerre juste. Or ce sont précisément ces deux derniers points, nous l'avons vu qui sont remis à l'ordre du jour par les promoteurs du Droit International contemporain.

C'est sur ce point de l'argumentation qu'intervient la très ambiguë lecture de Kant par Schmitt. La conception de ce dernier ne fait pas l'objet d'un exposé aussi détaillé que celle de Vitoria et de ses successeurs. Schmitt reconnaît au Kant du *Projet de paix* d'exposer de manière aboutie la doctrine du droit des gens européen. Mais il le fait sur le mode d'un simple constat sans nullement aborder la difficulté que constitue la référence kantienne à un droit cosmopolitique distinct du droit des gens. Silence étonnant dans la mesure où ce qui à ses yeux a permis la mise en place d'un ordre européen était l'illimitation de l'hostilité au-delà de la ligne. Or c'est précisément cette illimitation, même circonscrite aux colonies, que Kant considère comme un obstacle à la paix et contre laquelle il construit l'hospitalité comme concept juridique. L'intérêt du point de vue cosmopolitique kantien réside dans la ressource qu'il offre pour répondre aux réserves que Schmitt pouvait émettre à l'encontre du cosmopolitisme de Vitoria. En effet, là où Vitoria faisait comme s'il n'y avait pas de ligne, et faisait référence au *totius orbis,* Kant reconnaît pleinement la différence entre les deux cotés de la ligne mais c'est précisément ce qui l'amène à chercher par delà cette différence un droit commun sous la figure de l'hospitalité. Dès lors la hiérarchie des civilisations peut très bien être reconnue sans pour autant que l'humanité cesse de valoir comme concept politique. De la même manière, là où Vitoria déployait une conception anhistorique, Kant est on ne peut plus sensible à l'accélération de l'histoire que déclenche l'expansionnisme européen ; et c'est en toute lucidité qu'il considère pour autant qu'aucun droit ne peut en découler.

Etonnamment donc, Schmitt ne mentionne pas ces analyses qui pourtant sont directement en porte à faux avec sa conception.

En revanche il pointe, non sans raison d'ailleurs, l'apparition chez Kant d'une figure nouvelle, celle de l'ennemi injuste[175]. Celui-ci n'apparaît pas dans le *Projet de paix* mais dans la *Doctrine du droit*, deux ans après. Il faut selon Schmitt y voir un indice du basculement du droit des gens européen (qui avait substitué le juste ennemi à la juste cause) vers le droit international du XXe siècle qui criminalise l'ennemi. Quoi qu'il en soit les énoncés de Kant à son propos sont assez étranges : contre lui le droit de l'adversaire est sans limite, idée qui en soi est déjà paradoxale et qui réintroduit une illimitation légitime de l'hostilité (même si néanmoins on ne peut se partager son pays et faire disparaître son Etat). L'ennemi injuste « est celui dont la volonté publiquement déclarée, trahit une maxime qui, si elle était érigée en loi universelle, rendrait impossible un état de paix entre les peuples et au contraire éterniserait nécessairement l'état de nature. »[176] Mais alors qui est cet ennemi injuste ? N'avons-nous pas là un avatar de l'ennemi perpétuel de Vitoria. Kant n'est nullement précis sur la question puisque la seule indication qu'il donne est « telle est la violation des contrats publics, qui est l'affaire de tous les peuples dont elle menace la liberté »[177]. Mais dans ce cas tout ennemi n'est il pas un ennemi injuste ? C'est ce que suggère Kant lui-même lorsqu'il ajoute « Au demeurant l'expression « un ennemi injuste dans l'Etat de nature » est *pléonastique,* car l'état de nature est lui-même un état d'injustice. »[178] Et à supposer qu'une fédération d'Etats libres constitue une sortie de l'Etat de nature, toute rupture d'alliance fait de son auteur un ennemi injuste. Donc quelle que soit la configuration internationale, l'ennemi est injuste. Il ne peut qu'être injuste : « Un ennemi juste serait celui auquel il serait de ma part injuste de résister mais alors ce ne serait plus mon ennemi. »[179] C'est le concept même de juste ennemi qui est aboli alors même que Kant reprend et fixe les résultats de l'évolution du droit des gens pendant la période qui s'achève (égalité juridique entre les Etats, refus des guerres punitives, d'extermination, d'asservissement), résultats qui impliquent de considérer l'adversaire comme juste ennemi. Nous ne pouvons que partager la perplexité de Schmitt devant une telle juxtaposition par Kant de l'ennemi injuste au *justus hostis* du droit des gens. Mais nous ne pouvons également que relever sa mauvaise foi (ou son aveuglement, aussi fort que celui qu'il reproche à Kant à propos de la notion de *justus hostis*) lorsque pour étayer sa thèse d'un glissement vers la criminalisation de l'ennemi qui commencerait avec Kant, il écrit « dès son essai *Sur la paix perpétuelle* de 1795, Kant avait fait preuve d'un sentiment net du caractère

[175] Ibid. p. 168-171.
[176] *Doctrine du droit*, op.cit. p.623.
[177] Ibid.
[178] Ibid. p. 624.
[179] Ibid.

global d'un droit des gens valant pour des peuples qui « ne peuvent se disséminer à l'infini » et doivent « malgré tout finir par se tolérer les uns à coté des autres ». »[180] Or les passages cités sont extraits du troisième article, sur le droit cosmopolitique et non du deuxième sur le droit des gens. Il faut donc croire que Schmitt refuse de prendre en considération la différence que fait Kant entre les deux et donc la prise en compte par Kant des lignes, ou de toute autre forme de relations pré ou extra étatiques.

[180] *Le nomos de la terre*, p. 168-169.

II Politique internationale et piraterie (XVIe XVIIIe siècle)

« Un pirate est un hostis humani generis, un ennemi du genre humain et nul, selon Cicéron, ne doit se sentir lié à lui par la foi jurée ou par un serment. » C'est ainsi que Daniel Defoe en 1726 ouvre la synthèse des « lois et règlement actuellement en vigueur contre les pirates »[181], qui vient clore son *histoire générale des plus fameux pyrates*. La mention de Cicéron donne apparemment un goût de bon sens et d'intemporalité à la sentence ; pourtant, située ainsi à la fin de l'ouvrage, elle sonne plutôt comme un retour à un ancien état des choses, comme si une porte se refermait sur une époque unique dans l'histoire, où il avait été donné au pirate d'être autre chose qu'un loup, qu'un criminel, agissant dans un espace libre d'Etat, ne se rattachant lui-même à aucun Etat, aucune nation, et ne poursuivant aucun finalité politique . Flibustier, corsaire, coureur des mers, il s'est en effet trouvé aux XVIe et XVIIe siècles, au centre d'une révolution mentale et matérielle au terme de laquelle rien ne devait plus être comme avant en Europe et dans le monde. Deux enjeux en particulier firent de lui un acteur historique à part entière, suspendant la marginalité foncière de son existence et de ses actions: il y a d'abord le choc en retour de la découverte du Nouveau Monde avec la reconfiguration spatiale qui en découle : pour la première fois les Etats européens (par ailleurs en gestation, émergeant tout juste de la crise de la fin du Moyen Age) sont en mesure de s'inscrire de manière consciente et délibérée dans un ordre global ou planétaire qui bouleverse le droit des gens ancien en se structurant sur une double opposition : entre la terre et la mer d'une part, entre sol colonial et sol national d'autre part.

[181] DEFOE Daniel, *Histoire Générale des plus Fameux Pirates (I : Les Chemins de Fortune ; II : Le Grand rêve flibustier),* trad. G. Villeneuve, Paris, Phébus, 1990, vol. II, chap. XXXVIII, p.320

L'autre enjeu est celui de la lutte entre Catholiques et Protestants, où l'on voit le coureur des mers incarner peu à peu la cause du camp réformé.

A la croisée de ces deux enjeux, l'occident expérimente dans l'épopée pirate, à la marge des Etats modernes mais indissociablement de leur formation, un rapport inédit à l'espace, à la liberté, à la propriété, à la violence, autant de domaines que l'Etat souverain moderne prétend être seul à prodiguer et à régler.

1 L'empire contrarié.

Souveraineté territoriale ou empire global ?

En 1493, par la bulle *Inter Coetera,* le pape Alexandre VI (lui-même espagnol) légitime la conquête du Nouveau Monde par la mission d'évangélisation assignée à la couronne de Castille. Cette mission est assortie de la reconnaissance d'une souveraineté exclusive sur les terres mers et peuples découverts ou à découvrir à cent lieues à l'ouest et au sud des Açores et du Cap Vert. Monopole exorbitant à la vérité : « ces îles et terres, avec tous leurs domaines, cités places fortes et biens ruraux, leurs droits et juridictions, leurs appartenances entières, nous vous les donnons et assignons, à vous, vos héritiers et successeurs rois de Castille et de Léon, pour toujours… » Quant aux éventuels prétendants à un partage, « à toutes ces personnes de quelque dignité, même impériale et royale, de quelque état, ordre et condition qu'elles soient, sous peine d'excommunication (…) nous défendons strictement d'aller à ces îles…pour y acquérir des marchandises ou pour toute autre cause, sans notre licence spéciale ou celle de vos héritiers et successeurs ». L'année suivante le traité de Tordesillas (entre le Portugal et la Castille) déplace la zone réservée à l'Espagne à 370 lieues du Cap Vert, ce qui plus tard laissera au Portugal le champ libre au Brésil. Contre cette situation verrouillée, le XVIe siècle verra les assauts répétés, croissants et finalement victorieux, menés par des Français, des Anglais, des Hollandais. Autour des années 1560 cette lutte se doublera et se compliquera du conflit entre protestants et catholiques. Par ailleurs la France pour sortir des guerres de religion inventera peu à peu la forme juridique d'une politique de souveraineté terrestre et territoriale neutralisant les antagonismes religieux et sécularisant la vie politique. Du coup le droit des gens médiéval (*jus gentium*) se transforme en droit inter-Etats (*jus inter gentes*) rompant avec l'idée d'Empire ou de République Universelle pour lui substituer l'équilibre des puissances. Cette nouvelle configuration, qui implique une monopolisation de la guerre par l'Etat et donc une certaine limitation de l'hostilité, concerne le sol européen, alors qu'à l'extérieur de l'Europe c'est un autre ordre qui vaut, où l'hostilité est polymorphe et illimitée. Nous avons déjà exposé la manière dont Carl

Schmitt, dans *le nomos de la terre*, a largement décrit et analysé ce changement d'ordre : nous avons désormais d'un coté les Etats souverains liés à un territoire donné et limité par des frontières; de l'autre les grands espaces sur le modèle de l'océan, lieu de l'illimitation ne connaissant pas les frontières et se jouant des voisinages, lieu de la déréglementation des échanges et des conflits. Ceci dit il faudra longtemps pour que cette nouvelle configuration commence à être réfléchie théoriquement (avec Grotius et Pufendorf) ; pour qu'elle corresponde ensuite à une politique délibérée, celle de l'Angleterre (en tout cas selon l'analyse de Carl Schmitt) ; pour qu'enfin le consensus européen se fasse sur la liberté des mers avec le traité d'Utrecht en 1713.

C'est en contraste avec cette lenteur qu'apparaît décisive l'action de ces hommes, les coureurs des mers, qui prirent l'initiative dans ce contexte alors même que les hommes d'Etat n'avaient pas une claire conscience de ce qui se jouait.

Du bon usage des lettres de marque.

Les premiers coups de boutoir contre le monopole ibérique et sa légitimation théologico-politique sont en effet portés par des marins Français. Ainsi ce Jean Ango, armateur dieppois mécène, explorateur et pirate, qui mène une véritable guerre privée contre le Portugal, pouvant lancer 30 navires contre la flotte de ce pays en 1531 ; ou encore Jean Fleury, de Dieppe lui aussi, dont les navires attaquent et capturent les caravelles renvoyées par Cortes du Mexique dès le premier voyage en 1522, qui transportaient rien moins que le butin pris sur Moctezuma. Il y aurait là simple banditisme ou piraterie traditionnelle si ces opérations lancées des ports français ne bénéficiaient d'emblée sinon des encouragements, du moins de la complaisance de l'Etat et en l'occurrence de son chef, François Ier. En effet à ce moment l'Espagne, forte du soutien du pape et d'Henri VIII d'Angleterre, resserre son étau sur la France qui a tout intérêt à déplacer le conflit vers la Caraïbe sans pour autant entrer officiellement en guerre.

Il faut ici s'arrêter sur la nature encore incertaine et ambiguë à cette époque, de la relation entre les Etats et la marine, instrument de puissance qui échappera plus longtemps que les forces terrestres à leur contrôle et à leur monopole.

Au début du XVIe siècle la distinction entre marine de guerre et marine privée n'a encore guère de sens. Charles Quint lui-même par exemple possédait en propre peu de navires et en

temps de crise le royaume procédait à des réquisitions de bâtiments privés. C'est à cette époque que les Etats naissants ont jeté les bases d'un ordre maritime international autour du système des « lettres de marque » : Au départ, la lettre de marque (dont la pratique remonte au Moyen-âge) était accordée par une autorité légitime à la victime d'une agression en mer lorsque le dommage était dûment constaté et que le coupable refusait d'accorder une juste réparation. La lettre autorisait alors la victime à se faire justice elle-même, en délimitant sa zone de représailles et la quantité de richesses qu'elle pouvait en retirer. Quand les Etats feront appel aux navires privés dans les périodes de conflits, la lettre de marque deviendra commission de « courir sus sur la mer aux ennemis du roi ». C'est l'acte de naissance des corsaires. S'installe alors une relation souple et en même temps instable et dangereuse entre les marins et l'Etat, ce dernier ayant toujours la possibilité au gré de ses objectifs diplomatiques et stratégiques du moment de retirer ses lettres de marques, lâchage dont maints corsaires firent l'amère expérience. En effet les Etats ne pouvaient prendre le risque d'être entraînés à la guerre pour des querelles privées. Ils s'efforcèrent donc de mettre sur pied des moyens d'arbitrage ; ainsi ce tribunal des prises installé à Bayonne en 1535 suite à un accord entre France et Portugal. On voit bien, du moins en ce qui concerne la France, que la souveraineté n'est pas en jeu de manière aussi cruciale sur les mers que sur le territoire national. En même temps à travers ce pouvoir de suspendre à tout instant le statut protecteur du corsaire, et de rejeter celui-ci au ban, le pouvoir souverain manifeste quelque chose de son essence, et pas seulement de sa faiblesse. Le corsaire redevenu pirate ne figure-t-il pas pour l'époque moderne cet *homo sacer* du droit romain ancien dont l'exclusion par le pouvoir souverain signifiait que désormais il devenait insacrifiable et que son éventuelle mise à mort ne relevait plus de la justice et ne pouvait en aucun cas être un crime. Il était donc sensé être littéralement sans foi ni loi[182].

Quoi qu'il en soit il serait bien difficile de dire si la mise à mal du double monopole impérial espagnol et portugais fut initiée au premier chef par les ambitions privées de quelques pirates armateurs, ou de manière délibérée par l'Etat ; le fait est qu'il y eut convergence des deux plans, et que l'Etat ne fut pas en reste : Ainsi dès 1534 Jacques Cartier est au Canada ; son expédition est la première à bénéficier d'un financement public que François premier a pris soin de faire précéder d'une modification de la bulle *inter caetera* : l'additif qu'il a obtenu

[182] Il semble que le rapport entre le pirate et l'Etat puisse illustrer les theses développées par Giorgio Agamben sur la souveraineté dans son ouvrage : *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue* (Paris, seuil, 1997 pour la traduction française).

stipule que ses dispositions ne s'appliquent qu'aux terres déjà découvertes par les Portugais et les Espagnols.

Contre les prétentions impériales : le droit romain et le droit naturel.

Cet arrangement diplomatique qui lui laisse les mains libres au Canada inscrit sa légitimation dans un double héritage : le droit romain et le thomisme. En effet dans le droit romain, jusqu'à Justinien, une maxime du droit des gens voulait que la mer ne puisse jamais être occupée par tel ou tel peuple, étant commune à tous. Cette communauté renvoyait au genre humain et non à l'ensemble des citoyens romains : les jurisconsultes distinguaient entre bien commun (appartenant à l'humanité) et bien public (appartenant à un peuple). Les Français étaient donc fondés à revendiquer un droit d'usage et de passage sur l'océan et d'appropriation des terres à découvrir, l'occupation légitimant l'appropriation. Le thomisme avec sa référence au droit naturel est l'autre point d'appui de la revendication française telle qu'elle s'exprime dans la célèbre apostrophe de François premier demandant à Charles Quint : «Est-ce déclarer la guerre et contrevenir à mon amitié avec Sa Majesté que d'envoyer là bas mes navires ? Le soleil luit pour moi comme pour les autres ; je voudrais bien voir la clause du testament d'Adam qui m'exclut du partage du monde » ; il ne cesse de proclamer également que « le fait de trafic et échange de marchandises est de tous les droits un des plus naturels et autorisés. » (Ici la confrontation politique anticipe dans les mêmes termes la critique radicale que Locke adressera à la fin du XVIIe siècle à la doctrine de Filmer : celui-ci faisait reposer tout pouvoir politique, conçu comme patrimoine personnel, sur l'héritage d'Adam à qui Dieu aurait attribué individuellement la propriété de toute chose. Produire les preuves d'une telle filiation serait une entreprise impossible et absurde, comme le fait ressortir avec ironie la formule du roi de France ; plus profondément, ce qui est en jeu, c'est la définition de la propriété comprise comme droit exercé en commun par le genre humain et non attribuée exclusivement à Adam, ni a fortiori à quelque souverain que ce soit.) La référence au droit naturel pour contrer les prétentions impériales de l'Espagne est d'autant plus significative que c'est précisément dans ce pays qu'elle fait l'objet d'une intense réflexion à la même époque, prenant en compte les conséquences de la découverte du Nouveau Monde. Ainsi Vitoria, comme nous l'avons vu, prend acte de la révolution spatiale qui s'ensuit et qui rend caduc le concept médiéval de royaume chrétien, à laquelle il substitue l'idée de *totius orbis*, de monde comme un tout, comme unité morale de peuples organisés politiquement autour de l'idée de droit naturel. De là découle un droit des gens qu'il faut peut

être déjà comprendre comme un droit international ou en tout cas comme un *jus inter gentes* et plus seulement un *jus gentium*. Cette distinction est importante car elle destitue a priori toute prétention à la monarchie universelle ; les énoncés de Vitoria sont sans équivoque : « L'empereur n'est pas le seigneur de la terre entière »[183] « Le pape n'est pas le seigneur civil ou temporel du monde entier »[184] ; il a une fonction d'arbitre dans les conflits entre souverains. Par ailleurs le droit des gens découlant de la loi naturelle inclut nécessairement la liberté de commerce (*liberum commercium*) et de circulation, en l'occurrence de navigation (*jus peregrinandi*) : « Il est clair que si les Espagnols interdisent aux Français de commercer avec eux et ce non pour le bien de l'Espagne mais pour empêcher les Français de participer à quelque avantage, cette pratique va à l'encontre du droit et de la charité »[185].

Il y a donc à ce moment convergence entre les intérêts privés de tous ces marins (pirates, corsaires ou marchands aventuriers) qui se lancent sur l'océan à l'assaut du monopole ibérique, les intérêts de l'Etat français, et les deux grandes sources du droit.

2. L'Etat entre terre et mer : la lutte pour l'hégémonie commerciale.

Atermoiements, puis échec colonial de la France ; la mer devient protestante.

Mais tout va très vite se dissocier et se reconfigurer en ce qui concerne la France. D'abord, dès 1537, François Ier revient sur sa thèse de la liberté des mers et accepte d'interdire aux Français toute navigation vers les colonies portugaises. Il a donc opté pour une politique plus exclusivement continentale et territoriale qui va avec la formation d'un Etat moderne centralisé. Il n'est sans doute pas insignifiant que ce revirement soit proche dans le temps de l'ordonnance de Villers-Cotterêts qui rend obligatoire l'usage de la langue « maternelle française » au lieu du latin dans les actes publiques, ainsi que les registres paroissiaux des baptêmes, mariages, sépultures : priorité à l'affirmation de l'unité et de l'identité nationale par la langue, mais aussi désir déjà statistique (science de l'Etat) de mesurer et donc agir sur la population ; cela n'est pas sans rapport avec le relatif désengagement colonial : L'Etat français a toujours été obsédé par la dépopulation, voyant alors dans l'émigration coloniale un facteur aggravant. Par ailleurs les guerres de religion s'annoncent et il se trouve que la mer pour les Français devient quasiment protestante sous la

[183] *Leçon sur les Indiens et sur le droit de guerre*, op.cit. §112, p.38
[184] Ibid., §138, p.49.
[185] Ibid. §250, p.85.

direction efficace de l'amiral de Coligny ; du coup la marine se trouvera négligée après la défaite du camp réformé ; l'échec de la France d'outremer va alors ouvrir la voie aux flibustiers.

Mais arrêtons-nous d'abord un moment sur deux épisodes notables de cette histoire refoulée de la conscience collective nationale, qui ne sont pas étrangers à notre propos.

Il y a en premier lieu la tentative d'implantation française au Brésil à l'instigation de Coligny qui est à l'origine d'un regain d'intérêt pour le Nouveau Monde chez les successeurs de François Ier. En 1655, une colonie s'installe à l'entrée de l'actuelle baie de Rio de Janeiro, sous le commandement d'un certain Villegagnon proche des idées réformées. L'emplacement est bien choisi puisque les Portugais n'occupent pas encore la région. La France en s'attaquant à ce maillon faible de la chaîne des possessions espagnoles et Portugaises peut ainsi espérer mettre à mal l'impérialisme ibérique ; dès 1556, une petite mission comptant dans ses rangs Jean de Léry, est envoyée par Calvin lui-même à Villegagnon. L'éphémère France antarctique est donc le champ d'application d'un programme religieux non moins que politique ; dans le contexte de l'époque, le cocktail est explosif. En effet des dissensions apparaissent très vite entre Villegagnon (qui revient au catholicisme) et ses nouveaux compagnons, à propos de l'eucharistie. Ces derniers n'ont d'autre choix que de repartir non sans avoir bénéficié pendant plusieurs mois de l'hospitalité des Indiens anthropophages de la région. Trois de ces « Genevois » revenu avec candeur auprès de Villegagnon connaîtront sur ordre de ce dernier le martyre par noyade.

Tout cela est relaté dans la célèbre *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*[186] par Jean de Léry dont on retient en général les extraordinaires qualités littéraires, la dimension de récit d'aventure et surtout le statut de document ethnographique de premier plan, reconnu comme tel par Claude Lévi-Strauss : « Je foule l'Avenida Rio-Branco, écrit ce dernier au début de tristes tropiques, où s'élevaient jadis les villages Tupinanba, mais j'ai dans ma poche Jean de Léry, bréviaire de l'ethnologue »[187]. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est d'abord que l'*Histoire* ne fut écrite que longtemps après les faits et publiée en 1578 à Genève, donc en terre protestante ; il s'agissait pour Léry de donner la réplique aux assertions de Thevet, autre membre de l'expédition, catholique et cosmographe officiel du roi, qui dans ses *Singularitez*

[186] LERY Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Paris, Librairie Générale Française (le livre de poche), 1994.

[187] Cité par Frank Lestringant dans son introduction à Jean de Léry (op.cit.)

de le France Antarctique[188], publiées à Paris en 1557, imputait aux trois « Genevois » la perte de la colonie. Le texte-témoignage de Léry, arme militante, va donc réhabiliter leur mémoire et les présenter pour ce qu'ils furent : des martyrs de la foi calviniste. Entre leur immolation et la publication du texte, il y a eu la Saint-Barthélemy dont elle apparaît rétrospectivement alors comme une préfiguration. Plus profondément la manière même dont Léry parle des Indiens est traversée par la querelle religieuse et par la question de la barbarie et donc du type d'hostilité dont l'Europe fait l'expérience à l'époque, non dans la personne des sauvages mais en son propre sein. Evoquons rapidement deux traits cardinaux : la nudité et le cannibalisme. Le propos est dans les deux cas traversé d'un double mouvement dont le résultat ultime est de situer la véritable barbarie en Europe et non chez les sauvages (étant entendu que la transplantation d'Européens au Nouveau Monde peut à cet égard jouer un rôle accélérateur et révélateur). Notons que la conscience européenne jusque dans ses productions théoriques les plus élevées sera dès lors hantée par une expérience de la barbarie connectée paradoxalement à celle du Nouveau Monde. Paradoxalement car ce ne sont pas seulement les sauvages, donc les autres, qui offrent le visage de la barbarie mais aussi les Européens transplantés tels qu'ils se révèlent dans ce cadre qui abolit les limites. Ainsi l'état de nature de Hobbes quoi qu'il en soit de sa fonction conceptuelle s'enracine dans l'expérience des guerres de religion en Europe mais aussi dans celle du nouveau monde : Dans la version latine du *Léviathan*, il illustre le caractère de loup de l'homme à l'état de nature avec l'exemple des « Americani » ; or ce ne sont pas les Indiens qu'il désigne par là mais les Européens transplantés ; dans le *Béhémoth* il évoque les horreurs de la Conquête espagnole. Revenons au propos de Léry : il est traversé d'un double mouvement dont le résultat est là aussi de situer la véritable barbarie en Europe et non chez les sauvages, alors même qu'il traite de la nudité et de l'anthropophagie de ces derniers. Certes nous dit Léry la nudité des Indiens et la lascivité qui l'accompagne sont condamnables ; elles entraînent au demeurant nombre de membres de l'expédition dans la luxure et sur ce point Léry approuve sans réserve l'intransigeance de Villegagnon. Léry est par ailleurs totalement rétif au mythe d'une humanité pré adamite qui aurait échappé au péché originel : il n'est donc pas question de voir dans la nudité le signe de l'innocence et Léry est bien pessimiste concernant le salut des Indiens. Et pourtant le regard change si l'on considère la frivolité et la richesse de l'habillement en Europe ; alors par contraste la nudité peut connoter non pas certes l'innocence mais au moins une certaine vertu

[188] *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, édition établie par Frank Lestringant, Editions Chandeigne, 1997

et sobriété ayant déserté l'Europe et pour le rétablissement de laquelle se bat l'église réformée.

Soit maintenant l'anthropophagie : elle constitue certes une pratique barbare qui marque une séparation d'avec Dieu ; et pourtant Léry procède à une relativisation de la condamnation, là encore en comparant avec certaines pratiques européennes ; si l'on y regarde bien le cannibalisme du moins sous forme allégorique, est partout en Europe : que dire de ces négociants qui aspirent le sang et la moelle de leurs prochains ; ou de ces usuriers qui dévorent vivants les faibles, veuves orphelins et pauvres. Et pour le Protestant massacré et brûlé vif par les Catholiques, ceux-ci font figure d'anthropophages, d'autant qu'ils sont attachés au dogme de la transsubstantiation qui veut que le prêtre et les fidèles ingèrent réellement le corps et le sang du Christ lors de l'eucharistie. Les frontières de l'humain et de l'inhumain ne passent donc pas aussi clairement qu'il y paraît entre ancien et nouveau monde. Et du coup l'anthropophagie des Indiens cesse d'être un élément de séparation irréductible ; témoin cette scène incroyable située dans le chapitre XVIII consacré à l'hospitalité indienne : au cours d'une nuit de ripaille dans le village ou il est hébergé, Léry est réveillé en sursaut par un indien hilare qui exhibe au dessus de sa tête un pied humain boucané ; terrorisé il croit comprendre que l'Indien lui annonce ce qui l'attend et tremble toute la nuit. Le truchement qui l'accompagne lui apprend alors que le geste de l'Indien était une invite à partager le morceau en question. La tension se dénoue dans un éclat de rire partagé. Le rire, signe d'humanité et de communauté. Il aura fallu un double exil pour que Léry le vive : éloignement de la France, redoublé de l'exclusion de la petite colonie. Autant dire que les siècles suivants ne verront guère se reproduire ce genre de scènes où colons et indigènes rient de concert. La communauté avec les Indiens éprouvée et racontée par Léry n'abolit pour autant nullement l'altérité qui se cristallise sur la question religieuse : le récit est aussi celui d'un échec spirituel : les Indiens sont décidément rétifs à l'Evangile comme le prouve l'échec des Français au Brésil ; le pessimisme qui en découle concernant leur salut se double d'une conclusion anticolonialiste : Les Espagnols et les Portugais n'ont alors pas le droit d'occuper ces terres sous prétexte d'évangélisation. Toujours est-il que Léry triomphe de Thévet par le simple fait qu'il parvient à être un authentique témoin. Du fait de la marginalité qui lui est imposée : la vérité qu'il défend ne saurait être officielle ; sans doute aussi du fait de son appartenance protestante et de l'affirmation de la conscience debout et solitaire qu'elle implique.

En 1662, là encore sous l'impulsion de Coligny et avec l'accord de Charles IX, prit corps un projet de colonie de peuplement en Floride L'enjeu stratégique était de taille puisque de la Floride on pouvait contrôler la sortie des eaux caraïbes et donc menacer tous les navires ramenant vers l'Espagne les richesses du Nouveau Monde. Les Espagnols ne pouvaient donc le tolérer, d'autant que depuis quelques années des capitaines français mettaient la Caraïbe à feu et à sang, ainsi François Leclerc dit Jambe de Bois, protestant, doté de lettres de marque par Henri II en 1553, qui pilla et incendia la plupart des ports de Porto Rico et Saint Domingue, et surtout, suprême affront, le Rochelais Jacques de Sorres, Huguenot virulent qui en 1555 parvint à prendre et à mettre à sac la Havane. Philippe II chargea l'amiral Menendez d'en finir avec cette menace constante et de restructurer la *flota* (c'est-à-dire l'ensemble constitué par les galions chargés des richesses des Amériques et des bâtiments chargés de les protéger), ce à quoi il s'employa très efficacement. En 1665, il attaque par la terre la colonie française huguenote de Floride ; il massacre sans distinction d'âge et de sexe des centaines de prisonniers agriculteurs et artisans ; les dix qu'il épargne sont charpentiers (donc utiles sur les navires) et catholiques. Que ce dernier point ne soit nullement lié au hasard est attesté par les fait suivant : sur la plage de l'îlot où il a exécuté les derniers survivants, il a laissé cette inscription : « Je traite ainsi non les Français mais les hérétiques ». Les quelques rescapés conduits par Laudonnière sont froidement accueillis en France ; Laudonnière lui-même venu rendre compte à Charles IX n'eut pas droit à une parole de ce dernier, qui ne protesta que très mollement auprès de l'Espagne. Désormais la fracture religieuse domine tout, y compris les intérêts diplomatiques. Nous sommes quelques années avant la Saint Barthélémy et tout se passe comme si le Nouveau Monde révélait à l'Ancien son avenir.

Quoi qu'il en soit, la destruction de la Floride huguenote, connue par le témoignage de Nicolas Le Challeux, provoqua l'indignation de toute l'Europe réformée. Le récit fut traduit aussitôt et connut cinq éditions dans la même année 1566[189]. Ajouté au livre de Léry, aux témoignages d'autres survivants venant redoubler les textes de Las Casas traduits à ce moment ils s'inscrivent dans la grande bataille d'opinion lancée depuis Genève et les pays Bas ; c'est le début de la *legenda negra* qui sapera la légitimité de l'Espagne. C'est aussi la réponse du faible au fort, qui, s'adressant aux consciences, préfigure la stratégie des lumières contre le despotisme. De leur coté les Espagnols depuis qu'ils ont eu affaire à Jambe de bois et à Sores, identifient les pirates aux luthériens. Ils vont faire du massacre de 39 Jésuites par

[189] *Discours de l'histoire de la Floride, contenant les cruautés des Espagnols contre les sujets du Roy en l'an mille cinq cent soixante cinq.* Texte réédité par Suzanne Lussagnet, *Les Français en Floride*, Paris, PUF., 1958.

ce dernier un élément central de leur contre propagande (avec une efficacité durable, puisque l'épisode inspire directement la première scène du *soulier de satin* de Paul Claudel.)

Ces épisodes mettent en lumière l'acte de témoigner comme trait propre à la spiritualité protestante et à la liberté de conscience associée par la pensée huguenote à la liberté des mers. La figure du bon sauvage apparaît à ce moment avec son efficacité critique. Par ailleurs la forme de conflit qui se joue sur les mers apparente l'action des corsaires à une guerre de partisans avant la lettre.

Vers la mer libre. Le rôle des flibustiers.

Toujours est-il que désormais et pour plusieurs décennies la présence française dans la caraïbe sera exclusivement flibustière et presque exclusivement huguenote ; mais il y aura toujours des français en nombre dans la zone et lorsqu'il viendra à la monarchie la volonté d'y reprendre la main elle s'appuiera tout naturellement sur eux.

La montée en puissance des Anglais dans le dernier tiers du XVIe intensifie les enjeux mais sans les déplacer vraiment ni les redéfinir. A l'époque d'Elisabeth, l'argumentation de la couronne face à l'Espagne reste assez banalement rattachée à la double référence au droit romain et au droit naturel néo scolastique, insistant sur l'appartenance commune de la mer à l'humanité et sur la liberté de commerce, et le rapport de l'Etat aux coureurs des mers reste aussi mouvant et opportuniste. Elisabeth soutient ou lâche les corsaires en fonction de ce qu'elle pense être ses intérêts diplomatiques du moment ; elle n'en retire pas moins un considérable profit (personnel et pour la couronne) des prises effectuées par les bâtiments anglais, se retrouvant par certains aspects dans une position semblable à celle de Lady Killigrew (qui hébergeait des pirates dans son château de Cornouaille, et écoulait leurs prises), commanditaire et receleur. Cette indécision au sommet, cette manière d'entériner un mouvement n'émanant pas de l'Etat est illustrée par l'épisode fameux (et sans doute légendaire) du retour de Drake auteur de la première circumnavigation britannique, les cales pleines des richesses prises au Espagnols. Au moment de son départ c'est un homme qui a déjà rendu des services à la couronne en orchestrant la répression de 1575 contre les Irlandais (encore le front religieux) ; il s'est illustré dans la Caraïbe aux cotés du célèbre corsaire Hawkins, passant de la contrebande à la pure et simple piraterie. Au terme de sa grande course autour du monde en 1579, la reine officiellement fort embarrassée de ses actions lui signifie discrètement qu'il n'a rien à craindre et qu'elle est même curieuse de ce qu'il peut

ramener. Pendant ce temps l'ambassadeur D'Espagne en Angleterre, Mendoza, la harcèle de ses récriminations. Elle lui laisse entendre qu'elle châtiera Drake et convoque ce dernier ; L'histoire raconte qu'au moment ou reçu à la cour il s'agenouille et s'incline devant elle, elle dit : « Capitaine Drake, le roi d'Espagne a réclamé votre tête et nous avons ici une arme pour la trancher. » S'emparant alors de l'épée elle en posa la lame sur l'épaule du pirate et le fit chevalier. Il faut dire que la part du butin revenant à la reine équivalait à plus d'une année des revenus de l'Etat et lui permit de régler la totalité de sa dette extérieure, pendant que les commanditaires de l'expédition récupéraient 4700% de leur investissement et que Drake devenait une des plus grosses fortunes d'Angleterre. Ce que cet épisode atteste c'est la « décision de l'Angleterre pour la mer » (selon la formule de Carl Schmitt), c'est-à-dire pour un type de domination déconnecté des limites spatiales territoriales où se déploie la souveraineté de l'Etat, et d'un type d'enrichissement (de l'Etat comme des investisseurs particuliers) fondé davantage sur la prédation que sur la production. Ce tournant, si déterminant pour la configuration ultérieure de l'Europe et du monde correspond aussi à la défaite de *l'invincible armada* à laquelle Drake d'ailleurs contribuera largement, et au soutien à la lutte des gueux de la mer qui débouchera sur la libération des Pays Bas du joug Espagnol.

Le déclin du modèle impérial ibérique ouvre alors l'espace de la concurrence entre Angleterre et Pays Bas et de nouveaux enjeux économico politiques.

Propriété et prédation. Selden contre Grotius.

C'est à ce moment qu'apparaissent les premières *compagnies* qui sont une manière de combiner les intérêts de l'Etat et ceux du commerce dans un cadre où une souveraineté de type territorial n'est pas envisageable. L'enjeu sera alors dans la maîtrise des routes plus que dans l'appropriation des territoires. On assiste à une redéfinition du rapport entre puissance et espace, illustrée par la concurrence entre les Pays-Bas et l'Angleterre et par le conflit théorique entre Grotius et Selden.

En 1604, Grotius fut engagé comme jurisconsulte par les directeurs de la chambre de commerce de la compagnie des Indes orientales d'Amsterdam, pour défendre en droit la pratique de la saisie en mer des biens ennemis, donc pour légitimer le butinage. Son argumentation oppose le droit de commerce au monopole ; en effet selon lui il est absurde de parler de propriété privée à propos de la mer (la mer n'appartient à personne) et nul n'en peut donc légitimement revendiquer le monopole ; d'où la justification pour ceux qui sont exclus

de ce monopole à se considérer comme en guerre, cet état autorisant alors la pratique traditionnelle de la prise (*praedatio*) et du butin. Du coup, à l'époque même où se met en place la monopolisation de la guerre par l'Etat et la distinction qui en découle entre combattant et non combattant, on voit que la mer est le théâtre d'hostilités qui n'engagent pas que des acteurs étatiques et qui impliquent nécessairement des non combattants, sans pour autant que l'on puisse réduire de telles opérations à du simple brigandage.

Par sa réflexion, Grotius rompt expressément avec la conception ancienne de la propriété. Dans la conception thomiste, le monde appartient en commun à l'humanité avant même toute prise de possession et celle-ci ne peut jamais être exclusive d'un certain droit d'usage (bien sûr relatif aux divers cas de figure) dont peuvent se prévaloir les autres hommes ; c'est qu'au fond la propriété n'atteint pas la substance des choses. Avec Grotius le terme désigne désormais « une sorte particulière de possession telle qu'elle exclut de son exercice toute autre personne ». La propriété repose sur la possession effective : « il fut admis que les choses devenaient la propriété des individus. Ce que nous appelons prise de possession (*occupatio*) ». Donc la propriété est réduite à la propriété privée au sens d'un droit exclusif qui suppose la possession effective (aucune convention n'intervient ici, contrairement à ce qui se passe chez Pufendorf, et contrairement à la pratique de la « chasse partie » chez les pirates, où le butin est réparti à l'avance par convention ainsi que l'indemnisation des éventuels blessés.). Une chose rétive par nature à une possession effective et exclusive, ne saurait donc par définition être la propriété de personne. Or tel est le cas de la mer qui n'est donc plus un bien commun (*res omnium*) comme avec les thomistes, mais n'est à personne (*res nullius*) ; son usage doit donc être totalement libre, ainsi que l'appropriation de ce que l'on y trouve, des poissons aux biens transportés sur les vaisseaux.

Selden dans son *mare clausum*[190] s'oppose au nom de l'Angleterre au *mare liberum* de Grotius. Hobbes et Cromwell se réclameront de lui. Il s'agit pour lui de montrer que la mer n'est certes pas propriété commune mais qu'elle peut justement faire l'objet d'une appropriation privée : le royaume d'Angleterre exerce sur les eaux territoriales (en l'occurrence la mer du nord) un droit souverain[191], et les marins hollandais qui prétendent y pratiquer la pêche par exemple se placent de facto hors la loi et peuvent être traités comme pirates. Selden fait valoir qu'à part Fernandus vasquius (ancien conseiller de Philippe III) et

[190] SELDEN John, *Mare clausum seu de dominio maris*, Londres 1635.

[191] *De la liberté des mers* (mare liberum, 1609), trad. A de Courtin (1703) et C. Monet, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1990.

Grotius, « les historiens et d'autres auteurs, en tout temps ou presque ont reconnu et accordé à des princes des peuples et d'autres la souveraineté et la domination privée de la mer. » La puissance maritime est sensée conduire à une très grande maîtrise de la mer ; c'est pourquoi il affirme après un historique de la domination sur les mers, que l'Angleterre devrait progressivement assurer la garde de la mer comme relevant du domaine de la couronne. Mais il n'y a rien là en fait qui corresponde à ce qui va réellement se passer au XVIIe siècle ; comme l'indique Michel Péron dans son article « Liberté des mers et hégémonie commerciale»[192] ce n'est pas la lecture de Selden mais celle des ouvrages et pamphlets des économistes du XVIIè qui restitue le changement en question. Ce sont eux qui posent clairement le problème du rapport entre la souveraineté nationale et la volonté hégémonique d'une classe sociale en particulier, celle des marchands aventuriers dont les compagnies transcendent l'Etat. L'audace des marchands va se combiner avec l'usage de la force navale pour affirmer une nouvelle forme de puissance, où pour la première fois l'analyse des échanges (avec entre autres l'établissement des premières balances commerciales) entre en compte dans la considération de « la puissance et l'honneur du souverain », qu'il est nécessaire de montrer aux autres nations[193]. Dans une telle configuration « les conflits maritimes ne sont donc pas des guerres de conquête, mais autant d'épreuves de force et de moyens d'évaluer la puissance respective d'une nation par rapport aux autres ». Bacon comme Petty vont souligner la nécessité de se maintenir dans un état de guerre permanent qui ne vise pas la possession de la mer ni une souveraineté de type territorial sur elle, mais sa maîtrise. Il s'agit donc d'une relation déterritorialisée à l'espace dans laquelle le corsaire ou le flibustier ont un rôle central. En effet pour les marchands ce qui importe ce ne sont pas les territoires mais les routes, les voies de communication, et il importe de minimiser le risque des mauvaises rencontres. L'engagement des forces navales sur les routes va concilier la conception mercantiliste d'un pouvoir fort et centralisé avec les aspirations à un marché libre et ouvert. On voit par là que l'Angleterre à l'époque, dans sa réflexion et dans sa pratique étatique n'a pas encore saisi la différence entre les deux types d'espace que sont la terre et la mer (les mers fermées pouvant contrairement aux océans être comprises comme des

[192] PERON Michel, « Liberté des mers et hégémonie commerciale chez les économistes anglais du XVIIème siècle », Cités 4/2004 (n° 20)

[193] Voir en particulier : MUN Thomas, *A discourse of trade, from England unto the East-Indies answering to diverse objections which are usually made against the same*, Londres, EEBO Editions, 2011.

prolongements du territoire). Là encore ce sont les coureurs des mers (anglais en l'occurrence), qui donnent le ton et montrent la voie. Grotius a mieux compris ce dont il y va, il a intégré la leçon des flibustiers en calquant sa définition de la propriété (appelée à une riche postérité en occident) sur leur pratique.

L'engagement des forces navales va également rendre progressivement de plus en plus nette la séparation entre le capitaine légitime de navire marchand (certes lui-même armé) et le pirate qui redevient peu à peu « l'ennemi du genre humain », le criminel qui n'a pas lieu d'être. Avec le rôle accru des gouvernements sur les navires de course de leurs sujets, le flibustier d'antan se retrouve pirate criminel. Les Etats sont désormais d'accord sur la liberté des mers ; cette dernière cesse donc de faire l'objet d'une revendication polémique visant le monopole du voisin ; et c'est justement lorsque cela est définitivement acquis que le pirate perd son rôle historique. En fait cela n'arrivera qu'au XVIIIe siècle. Pendant tout le XVIIe siècle, le pirate est à la fois instrument et initiateur de la rivalité mercantiliste des Etats. Nous ne sommes donc plus dans la première période, celle de la lutte contre la prétention à une souveraineté de type étatique sur les mers avec l'Espagne et le Portugal, mais celle de la lutte contre la prétention à l'hégémonie des autres et pour son hégémonie propre. Ce qui est en jeu c'est la maîtrise des routes ; ce primat de la route sur le territoire se lit jusque dans le titre du ministre chargé des colonies en France sous l'Ancien Régime : Ministre de la Marine.

Or la France depuis la défaite du parti protestant a quelque peu remisé ses ambitions maritimes et coloniales ; son relatif désamour pour la mer (par contraste avec l'Angleterre en tout cas) vient de là. Ceci dit des ports français continuent de partir des navires, souvent huguenots, qui vont anticiper la création de la *Compagnie des Indes* et les premières implantations coloniales aux Antilles (Saint Christophe, puis la Guadeloupe et la Martinique, puis Saint Domingue). La mer là encore sera le refuge et le lieu d'aventure des protestants français, surtout lorsque Louis XIV prendra diverses mesures discriminatoires à leur encontre. Ainsi Alexandre-Olivier Oexmelin, chirurgien, personnellement atteint par l'ordonnance du roi interdisant l'exercice de la chirurgie aux protestants, qui s'engage pour trois ans à la Compagnie des Isles de l'Amérique et de là se trouve vendu comme esclave à Saint Domingue, puis tiré de la servitude par le gouverneur et enfin engagé sur un vaisseau corsaire. On lui doit un ouvrage fameux sur *les aventuriers et les boucaniers d'Amérique* qui constitue une source précieuse sur la question et dont la première édition fut hollandaise[194].

[194] OEXMELIN Alexandre, *les aventuriers et les boucaniers d'Amérique*, Rennes, La découvrance, 1995.

3 La liberté des mers : le pirate entre crime, commerce et utopie.

Saint Domingue ou l'île-vaisseau : Oexmelin et la contre société des boucaniers.

Toujours est-il que l'idée même d'une politique coloniale de la France est problématique au XVIIè siècle, du moins jusqu'à Colbert; il n'y a pas de doctrine clairement définie, mais plutôt une suite de décisions qui même rétrospectivement ne donnent guère l'impression d'une cohérence et d'une constance dans le projet. On peut parler d'un pragmatisme hésitant, mais qui au bout du compte sera plus efficace que le rêve délirant de prendre à l'Espagne son empire, rêve qui habitait la monarchie française au XVIe siècle. Au début du XVIIe les petites Antilles échappent à la souveraineté des Etats Européens ; elles servent d'escale pour les ayguades (ravitaillement en eau) des navires, mais les Espagnols n'y ont pas véritablement pris pied en grande partie du fait de l'hostilité des Indiens caraïbes qui offre un contraste saisissant avec les mœurs des Taïnos exterminés à Saint Domingue et à Cuba. Les Espagnols ne sont d'ailleurs pas les seuls à les avoir côtoyées tout au long du XVIe. Les flibustiers français, ainsi que des travaux récents de Jean Pierre Moreau l'ont montré, y ont été au moins aussi présents, entretenant des relations plutôt satisfaisantes avec les Indiens qui restent maîtres du terrain[195]. Dans les années 20, Richelieu crée la première compagnie française de commerce maritime sur le modèle des Hollandaise et Anglaise, et la France prend officiellement possession de Saint Christophe ; ce sera ensuite le tour de la Guadeloupe, de la Martinique et d'un certain nombre d'autres îles. Là encore les flibustiers ont été premiers[196] et l'Etat prend leur suite. Mais le cas le plus édifiant est celui de Saint Domingue, ou comment une île, point de départ de la colonisation espagnole de l'Amérique latine et siège administratif de l'empire (ou d'une partie de celui-ci), devenue une sorte de no mans land sinistre après la disparition des indiens et le départ de la plupart des colons vers de nouvelles contrées plus lucratives, va en un siècle devenir la plus florissante des colonies françaises. Ce *no man's land* est parcouru par d'immenses troupeaux de vaches sauvages descendant du bétail espagnols du siècle précédent ; c'est dans ce cadre étrange, marqué par la mort et la

---

[195] MOREAU Jean Pierre, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu*, Paris, Karthala, 1992.

[196] En témoigne en particulier et de manière directe le manuscrit anonyme d'un flibustier découvert à Carpentras par J.P. MOREAU et publié sous le titre : Un *flibustier français dans la mer des Antilles en 1618-1620*, Paris, Payot, 2004.

désertification que s'installent peu à peu ces personnages inédits, français pour la plupart, que sont les boucaniers[197] ; ils prennent pied sur l'île hors de tout cadre juridique et de toute mission officielle et pratiquent la chasse des vaches dont ils traitent la viande en la boucanant selon une méthode héritée des indiens, à laquelle ils doivent leur nom, et dont ils vendent la peau accentuant l'activité de contrebande autour de l'île ; ils constituent une contre société qui se maintiendra malgré les efforts des Espagnols pour l'éradiquer, pendant plusieurs décennies. Contre société d'abord parce qu'elle est composée exclusivement d'hommes, ne se renouvelant donc pas par la reproduction naturelle, mais par l'apport extérieur des nouveaux arrivants ; donc pas de filiation, pas d'héritage, pas d'inscription dans une histoire. Chacun des nouveaux venus est par ailleurs un déraciné : sa présence sur l'île est fondée sur une rupture, voulue ou subie, avec l'ancien monde. Enfin ces hommes sont en rupture de souveraineté, de territorialité, d'Etat. A l'époque ou les Etats se construisent et se pensent inséparablement de la notion de peuple, de l'injonction faite à la multitude d'être peuple, ces hommes ne constituent pas un autre peuple comme les Indiens par exemple ou comme les communautés de colons s'autonomisant peu à peu pour former un nouveau peuple (comme plus tard les Etats-Unis) ; ils sont plutôt l'autre du peuple, comme la figuration sur cette terre lointaine de ce reste irréductible et en général invisible qui n'a pas sa part, sa place, dans le peuple (entendu comme corps politique articulé sur un Etat). Société quand même pourtant, se structurant sur la pratique du matelotage. Ce terme désigne l'association contractuelle de deux hommes qui partagent dès lors les risques et les gains de leurs entreprises ; trois possibilités de vie s'offrent à eux dans le contexte de Saint-Domingue: -« l'habitation », c'est-à-dire l'installation sur un lopin de terre pour le cultiver ; -la chasse et la revente des peaux (on a alors affaire au boucanier à proprement parler) ; -la flibuste, le contrat concernant alors tout un groupe pour le temps d'une expédition navale contre des vaisseaux de passage ou sur les terres, qu'il s'agisse des îles ou de la terre ferme (ces expéditions ont parfois l'allure et la dimension d'entreprises militaires, rassemblant de véritables flottes pour des coups d'une audace incroyable ; témoin le dernier d'entre eux : la prise et la mise à sac de Carthagène en 1697. En fait la plupart de ces hommes passent d'une de ces activités à l'autre (jusqu'à ce que peu à peu « l'habitation » s'impose définitivement à la fin du XVIIe siècle). Toujours est-il qu'ils expérimentent une forme unique et atypique de communauté qui prohibe la reproduction naturelle et nie donc tout ce qui est de l'ordre du générationnel et de la filiation ; dans cette communauté, rétive à la différence sexuelle car les femmes en sont absentes, tous

[197] La description qui suit s'appuie sur le témoignage d'Alexandre Oexmelin, op.cit., p. 54-86.

sont contemporains : pas de pères, pas d'enfants ; reste une fraternité qui s'inscrit dans le nom de « frères de la cote » dont ils se désignaient eux-mêmes et sous lequel ils sont passés à la postérité. Jean-Jacques Rousseau comme le note Gilles Lapouge dans son ouvrage sur les pirates[198], trouva dans l'exemple de Saint Domingue matière à cette considération rapide mais profonde que l'on peut lire dans l'*Essai sur l'origine des langues* : « Le métier de chasseur n'est point favorable à la population. Cette observation qu'on a faite quand les îles de Saint-Domingue et de la Tortue étaient habitées par des boucaniers se confirme par l'état de l'Amérique septentrionale. On ne voit point que les pères d'aucune nation nombreuse aient été chasseurs par état ; ils ont tous été agriculteurs et bergers »[199].

L'Etat lui-même entérina ce fait d'une communauté non circonscrite dans des frontières spatiales, rattachée à une cote c'est-à-dire à une limite, puisque le gouverneur était « Gouverneur de la Tortue et de la cote ». Curieuse contorsion verbale au moment même où toutes les terres coloniales vont être rattachées d'autorité au domaine de la couronne , donc soustraites à la propriété privée, par des moyens qui peuvent être assez expéditifs (embastillement du gouverneur propriétaire de la Tortue en 1664 par exemple ; puis en 1674 suppression de la Compagnie des Indes par un édit, et passage à une administration directe des Iles par l'Etat) ; on trouve ici mises en lumière et en question dans leur articulation les deux dimensions de la souveraineté que sont le *dominium* (en tant qu'elle s'exerce sur un territoire) et l'*imperium* (en tant qu'elle administre des hommes). Factuellement cette contorsion est due à l'embarras de la France qui doit combiner ses ambitions maritimes et coloniales avec un minimum de respect de ce que le droit des gens a entériné : la souveraineté de l'Espagne sur l'ensemble de Saint-Domingue (la reconnaissance par l'Espagne de la souveraineté française sur la partie occidentale de l'île interviendra en 1697 au *traité de Ryswick*). C'est dans le croisement d'un *dominium* sans *imperium* et d'un *imperium* sans *dominium* qu'a pu se développer la société des boucaniers, entretenant dès lors le même rapport à cette terre que le flibustier à la mer. En Amérique du nord ce sont les coureurs des bois français qui à la même époque sillonnent les vastes espaces entre le Saint Laurent et la Louisiane derrière les Appalaches, tels marins sur les mers. Même rejet de la frontière, même absence d'appropriation de l'espace, ce qui n'empêche pas une autre forme de maîtrise. Toujours est-il que cette société est du coup toute extériorité, qu'elle mourrait de s'enfermer

[198] LAPOUGE Gilles, *Les pirates*, Paris, Phébus, 2001.

[199] *Essai sur l'origine des langues*

dans des frontières ; elle vit du trafic de peau avec les navires de passage (alimentant d'ailleurs largement l'industrie française du cuir), et d'un échange constant avec les flibustiers basés sur certains points de la cote et surtout sur l'île de la tortue voisine, dont l'histoire au XVIIe siècle mériterait une étude détaillée, flibustiers qui de leur coté organisent régulièrement des raids dévastateurs sur les villes côtières de l'empire espagnol. L'organisation de ces raids témoigne de la souplesse, de l'adaptabilité mais aussi de la rigueur inattendue de ce qui sous des dehors anarchiques est un système en soi. Nous sommes certes dans le cercle de la prédation et de la violence : le but est le pillage et le geste premier est le vol d'un navire pour mener à bien l'entreprise. Mais la mise en œuvre de cette dernière donne à voir un exemple assez radical et rare de démocratie et de respect de la règle. Démocratie car la participation à l'entreprise repose sur la libre adhésion de chacun des membres de l'équipage et car la désignation des chefs, et la répartition des rôles et des parts du butin relèvent d'une logique contractuelle poussée: les flibustiers recrutent des boucaniers pour telle ou telle expédition et les modalités de celle-ci sont fixées de manière très précise dans une « charte-partie », sorte de contrat décrit en détail par Oexmelin, que l'usage non sans humour transforma en « chasse-partie » (dans ce va et vient de la charte à la chasse, c'est toute l'invention moderne d'une nouvelle articulation entre nature et culture qui se joue). Respect de la règle, et intériorisation de celle-ci, car de toute manière la moindre incartade individuelle est le plus souvent punie de mort puisqu'elle engage à chaque fois la survie du groupe. Toujours est-il qu'à ce moment charnière dans la reconfiguration de l'espace, le statut de l'île avec ses habitants n'est pas dissociable de celui d'un vaisseau avec les siens. Même importance centrale du contrat et même valeur absolue accordée à la règle qui en découle ; même caractère incertain du rapport de l'Etat avec le corps du navire et avec le sol insulaire : peuvent-ils être et à quelles conditions, considérés comme partie du territoire national ? La présence majoritaire des sujets de telle ou telle ou telle couronne sur le sol en question ou sur le pont d'un navire suffit-elle à cela ? Et à l'inverse la présence du pavillon sur un navire ou sur une terre suffit-elle à faire de ses occupants des sujets de la couronne en question ?

L'Etat en tout cas ne fut pas étranger à ces questions ; disons qu'il fut qui à la fois moteur et mu. En ce qui concerne Saint-Domingue et l'arrivée des hommes sur l'île, beaucoup de jeunes gens débarquent à Saint-Domingue en tant qu' « engagés » ; or le système des « engagés » par lequel quelqu'un se vend pendant trois ans à un « maître », pouvant au terme de cette période (s'il n'est pas mort entre temps) s'installer sur une parcelle de terre, ce système était codifié et contrôlé par l'Etat. Il fut un moyen d'importation de main d'œuvre en avance puis en

concurrence pour un temps avec la traite négrière. En ce sens l'Etat fut certes moteur, mais pour autant ne parvint pas à se décider pour une colonisation de peuplement (sauf sans doute au Canada). On pourrait voir dans la présence des engagés dans le monde des boucaniers une objection à ce que nous affirmions plus haut sur la fraternité et l'égalitarisme qu'elle implique, tant il est vrai que l'engagé est littéralement abandonné au bon vouloir de son « maître ». Mais cette objection est fortement relativisée si l'on considère qu'un grand nombre des boucaniers sont eux-mêmes d'anciens engagés. Une fois libéré de ses trois années de service, l'engagé ne porte plus le stigmate de sa condition servile, contrairement à ce qui se passe dans toutes les sociétés esclavagistes où l'affranchi et ses descendants restent « marqués » de manière indélébile. Dans le passage de l'état servile à l'état libre il n'y a pas ici comme c'est le cas pour l'esclave affranchi une entorse à la nature supposée des choses mais au contraire une sorte de processus naturel ne dépendant pas de la volonté du maître et comparable au passage de la minorité à la majorité dans le processus générationnel. Le système de l'engagement apparaît alors comme substitut totalement artificiel et volontariste au processus naturel de renouvellement des générations. Où l'on voit que l'Etat n'est pas si loin ni si absent qu'il y paraît ! Par ailleurs l'Etat saura toujours mettre les flibustiers au service de sa stratégie du moment, en particuliers dans ses luttes contre l'Espagne. L'ultime conjonction entre l'Etat et le monde flibustier en forme d'apothéose sera le sac de Carthagène au butin colossal en 1697. En 1713 le traité d'Utrecht consacre la liberté des mers et met hors la loi, hors droit des gens toute agression ou capture de navire, quel que soit son pavillon (sauf en cas de guerre entre les métropoles des navires impliqués). Entre temps les boucaniers ont été éradiqués par un double processus : les Espagnols de leur coté ne sachant plus comment les réduire ont organisé de vastes corridas, massacrant les troupeaux de vaches détruisant ainsi la base de leur existence. Coté français, un homme exceptionnel, d'Ogeron, gouverneur de Saint Domingue, parvient en quelques années à transformer cette terre libre en sol colonial. Il fait venir des femmes, détruisant ainsi le type de lien qui caractérisait la vie des boucaniers, transformant ceux-ci en époux et pères. Il favorise le système de la plantation et l'importation de la main d'œuvre servile noire ; Dans le même temps il sait être assez souple avec les flibustiers et en faire peu à peu les simples auxiliaires de sa politique. C'est donc l'un des trois choix de vie possibles qui devient le modèle : l'habitation, et d'Ogeron offre à la France cette moitié d'île qui sera la plus florissante et la plus lucrative des colonies au XVIIIe siècle, qui verra aussi se déployer dans toute sa pureté et dans toute son horreur le système esclavagiste. Là encore l'Etat s'est appuyé sur une base préexistante qui avait presque totalement échappé à son initiative pour la transformer en projet colonial, retirant du même coup à l'Espagne ce

qui lui revenait par droit de conquête. Tout cela est entériné par le traité de Ryswick qui voit l'Espagne reconnaître à la France la souveraineté sur la partie occidentale de Saint Domingue ; les îles ont désormais le même statut que le sol national ; elles sont dotées, comme les provinces, d'un gouverneur, d'un intendant et d'un conseil souverain avec droit de remontrance (correspondant en gros aux Parlements dans les provinces ; avec rapport plus direct à l'Etat comme pour l'Alsace, province nouvellement acquise). Le boucanier devient planteur. Les mers, elles, voient s'imposer peu à peu la liberté de circulation et l'impossibilité pour quelque souverain que ce soit d'en revendiquer la possession ; cela est définitif avec le traité d'Utrecht ; toute prise devient alors illégitime (sauf en période de guerre). Reste au pirate le choix entre se faire marchand ou s'installer dans la criminalité; et plus d'un se reconvertira avantageusement dans le commerce.

Selon Carl Schmitt s'impose alors un nouvel ordre spatial fondé sur une double distinction : entre terre et mer d'une part, et en ce qui concerne la terre, entre sol national et sol colonial. En effet si le sol national est le cadre de l'articulation entre Etat population et territoire, le sol colonial quant à lui connaît toute une déclinaison de statuts possibles : de la province à part entière au protectorat en passant par le dominion ; pluralité de statuts redoublée pas une grande diversité concernant ce que l'on appelait à l'époque l'état des personnes : le colon habitant, l'engagé, l'esclave, l'indigène. Tendance à la diversification qui fait contraste avec le processus d'élargissement universel sur le sol national du statut de sujet du roi, et plus tard de citoyen.

En ce qui concerne le pirate, il redevient au XVIIIe siècle le criminel ennemi du genre humain (hostis humani generis) du *droit des gens* ancien, rejeté aux marges de l'Histoire après en avoir été l'aiguillon pendant deux siècles. Cette liberté de circulation dont il a été l'artisan violent exige maintenant la plus grande sécurité et ne tolère plus qu'il hante les mers.

Defoe et l'utopie de Misson.

Reste l'aspiration à une liberté et à une égalité qui ne s'accompliraient ni par la loi d'un Etat, ni par le commerce et que la modernité à la suite de Thomas More et en relation explicite avec la découverte du Nouveau Monde, a pensé sous le nom d'utopie. Réaliser une utopie, voilà une sortie de l'histoire permettant d'échapper à l'alternative du commerce ou du crime. De nombreux auteurs ont fait le lien entre le rêve utopiste et la geste pirate. De ce point de vue la conjonction avec le protestantisme notée plus haut n'est pas que circonstancielle. Ainsi l'idée

de « colonie refuge » pour les Protestants que Coligny avait sans doute en tête dans les deux entreprises évoquées plus haut, correspond certes à une perspective possible dans le contexte des guerres de religion, mais renvoie aussi plus fondamentalement à l'idée d'un lieu à l'abri de la corruption du monde, d'une petite communauté autogérée et autosuffisante, sans doute rétive à toute forme d'Etat (idée chère aux « dissenters » anglais, aux puritains). Outre le fait qu'ils soient protestants, et souvent militants sur ce point, les pirates dans la forme même de leur vie collective, ont une relation intrinsèque à l'utopie : certes dans leurs relations avec le reste du monde et hors de leur navire ils sont sans foi ni loi et illustrent parfaitement l'état de nature théorisé par Hobbes à la même époque, dans lequel la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui est en sa puissance et où tous sont égaux puisque même le plus faible peut tuer le plus fort : l'histoire des pirates ne regorge-t-elle pas de ces coups d'audace où les occupants d'une barque précaire viennent à bout de tel galion surarmé. Mais justement ce tableau contraste absolument avec celui de la vie à bord. Là règne la règle, comme indiqué plus haut.

Nous pouvons sur ce point revenir à Daniel Defoe : il est fascinant de penser que le célébrissime auteur de Robinson publia sous le pseudonyme de capitaine Johnson une *histoire générale des plus fameux pirates* dans laquelle figure le récit de l'entreprise utopiste de Misson, pirate qui fonda à Madagascar une petite république nommée *Libertalia*[200]. Ce jeune homme de la petite noblesse provençale, d'origine huguenote, au tempérament rebelle et indépendant s'embarqua à Marseille sur un vaisseau nommé le Victoire où son avidité et sa curiosité l'amenèrent très vite à maîtriser toutes les règles et difficultés de la navigation ; l'esprit échauffé par les prêches anticléricaux et libertaires de Caracioli, prêtre rencontré lors d'une escale à Rome et embarqué avec enthousiasme sur le Victoire il parviendra suite à la mort dans la Caraïbe du capitaine du Victoire, à convaincre les matelots de se faire pirates sous sa direction. Arrivé à Madagascar il fonde avec eux une république idéale, *Libertalia*, utopie ayant enfin trouvé son lieu.

Nous pouvons consigner les éléments utopistes de cette aventure, tels qu'ils apparaissent dans le récit de Defoe. Tout d'abord l'installation dans un autre monde qui est aussi un nouveau monde ; donc l'idée d'une séparation radicale de l'ancien et du nouveau, inséparable de celle de réforme et de régénération ; *Libertalia* est sur une île et de plus le premier geste qui l'inscrit dans l'espace est celui d'une clôture : Misson fait construire une enceinte. Séparation d'un dehors et d'un dedans. Le mal, le crime, l'impureté, ne sont pas contenus et circonscrits

[200] Daniel Defoe, op.cit. vol. II, chap. XX, p. 15-57.

par la puissance publique de l'Etat selon le modèle de Hobbes, ils sont renvoyés au passé et à l'extérieur, et dès lors toute l'énergie doit être mise à se protéger du passé et du dehors.

Ainsi la religion est refusée comme pratique humaine héritée, et comme institution s'accommodant (comme toute institution) des vices humains. Pour Carracioli (le prêtre défroqué, idéologue et compagnon de Misson), « la ragion di stato, la raison d'Etat, ils (les hommes d'église) savent la discerner et la rechercher avec autant de fourberie et aussi peu de conscience que n'importe quel laïque »[201]. D'où le déisme, qui sera à la religion instituée ce que le gouvernement utopique est à l'Etat[202].

L'institution d'un Etat est refusée elle aussi, ce qui ne signifie pas que la communauté ne doive être gouvernée. Refus de la coutume. Abolition des barrières nationales ou raciales qui doublée de l'affirmation de la liberté débouche sur un refus radical de l'esclavage ; refus de la propriété privée et de l'argent. Refus de la peine de mort (la vie comme la liberté est un bien inaliénable de l'homme.) Division géométrique de la société en vue de l'élaboration des règles.

Mais on ne fait pas comme cela du nouveau avec de l'ancien, pas plus qu'on ne s'isole aisément du dehors. Misson introduit un principe de sélection et d'élection qui conditionne l'appartenance à *Libertalia*. Les habitudes serviles ont peut être rendus certains inaptes au nouveau mode de vie. Ceux qui ne peuvent s'en séparer n'auront donc pas leur place dans la communauté. Par un intéressant renversement de la hiérarchie sociale, les esclaves libérés ne sont a priori pas concernés par la question : par contraste avec leur aliénation passée, ils ne peuvent que se convertir sans réserve au nouveau mode de vie. Les Huguenots eux aussi semblent plus aptes a priori à la liberté.

Par ailleurs Misson voit aussi dans la pureté et la rectitude de la langue un des piliers de la régénération ; et là aussi le danger menace de l'extérieur : cela est illustré par l'épisode de ces Hollandais acceptés sur le bateau et contaminant par la grossièreté de leurs expressions le langage de leurs compagnons.

Reste la question de la guerre et de la paix : Elle intervient dans le discours de Misson au moment où il est question du droit à la vie des membres de la communauté (donc de leur légitime défense) et du refus de se poser comme pirate : « Voilà comme nous sommes ! et si le monde nous fait la guerre comme l'expérience peut nous le laisser penser alors la loi

[201] Ibid., p.17.
[202] Ibid., p. 29.

naturelle ne nous donne pas seulement licence de nous défendre mais aussi d'attaquer. Puisque nous ne marchons pas sur les brisées des pirates qui sont gens dissolus sans foi ni loi, bannissons leurs couleurs ! Notre cause est brave juste innocente et noble car elle se nomme liberté. »[203] Et s'il faut se battre pour empêcher le reste du monde de réduire la communauté, poursuit Misson, « à cette heure je déclare cette guerre »[204]. Au moment où les Etats monopolisent le droit à la guerre et le mot même de guerre, rejetant tout individu portant les armes au rang de criminel dans le droit interne et de pirate dans le droit des gens, Misson revendique le droit de se battre hors de toute tutelle étatique sans pour autant être ni criminel ni pirate. Il revêt, et Defoe à travers lui, la figure du rebelle, du révolutionnaire, du partisan, c'est-à-dire de celui qui, envers et contre les pouvoirs institués, se réclame d'un pouvoir constituant. Cette préfiguration des guerres révolutionnaires marque aussi un retour de l'idée de guerre juste, avec l'illimitation de l'hostilité qu'elle implique.

Les récits de Defoe-Johnson sont, dans le monde anglo-saxon et au-delà, la matrice de toute une littérature d'aventure et de navigation ; leur véracité est avérée par les études les plus sérieuses, sauf pour le cas de Misson dont personne aujourd'hui encore ne peut dire s'il a existé ou s'il est sorti de l'imagination de Defoe. Celui-ci nous dit qu'il fut tué et la petite communauté détruite par les natifs de Madagascar. Aucun vestige de *Libertalia* n'a à ce jour été retrouvé. Mais au fond cela ne change rien à la portée de son texte dans la mesure où s'y expose le projet de régénération qui traversa l'Europe à partir de la découverte du Nouveau Monde et de la Réforme, et dont pendant deux siècles les pirates furent à leur manière porteurs.

[203] Ibid., p.28.
[204] Ibi., p.30.

Deuxième partie

Du commonwealth humaniste à la monarchie absolue, genèse du droit moderne. L'Etat et ses débordements coloniaux : Bacon et Hobbes

I Rêves d'Amérique et humanisme. Le désir ambigu.

De la conquête à la fondation et de l'empire au *commonwealth*

La brève et tumultueuse expérience de la Compagnie de Virginie, de 1606 à 1624, est inaugurale pour le colonialisme anglais, mais aussi à long terme pour l'identité des Etats-Unis. Elle est souvent présentée comme marquant le passage d'une colonisation de conquête à une colonisation de commerce, c'est-à-dire du modèle espagnol au modèle anglais, nouveau moment dans la domination européenne (en concurrence pour quelques décennies avec la puissance maritime hollandaise). Pour l'Angleterre, on a coutume de situer le tournant en 1603, moment où Jacques Ier succède à Elisabeth : les fantasmes d'or et de gloire qui auraient entouré les tentatives précédentes laisseraient place à une démarche plus pragmatique visant l'enrichissement de l'Etat et des particuliers par le commerce et par la production de denrées, le tout encadré selon une logique déjà mercantiliste. Sur le plan intérieur le même Jacques Ier tente de mettre en place une monarchie absolue en essayant à plusieurs reprises au nom du caractère divin de son pouvoir, de gouverner sans convoquer le Parlement, qui de son coté tient à garder ses prérogatives en matière fiscale. Cette double logique (mercantiliste et absolutiste) correspondrait à l'abandon de la recherche de titres légitimes pour l'appropriation. Ainsi par exemple, Nestor Capdevila dans son introduction à « *La controverse entre Las Casas et Sepulveda* », explique comment l'impossibilité de trouver un titre qui justifie *vraiment* la conquête (c'est-à-dire qui ne se contente pas de légitimer après coup le fait accompli), fait peser un doute et « heurte la revendication originaire d'un droit

unilatéral dont l'appropriation a été la mise en œuvre et en accuse ainsi l'arbitraire »[205]. C'est pourquoi selon lui la Compagnie de Virginie refuse délibérément en 1606 de chercher à justifier sa prétention, pressentant les effets potentiellement autodestructeurs d'une telle tentative. Concernant le débat hispanique sur les titres, il cite cette affirmation de la Compagnie à propos des titres : « Toutes les raisons…étaient si incohérentes et si contradictoires que beaucoup de livres écrits pour sa (le roi d'Espagne) défense ont été interdits dans son propre royaume »[206]. Mais il précise que ce refus de justification n'a eu cours que dans un premier temps. C'est peu dire, car aucune entreprise de ce type n'a suscité en si peu de temps autant de discussions, en son sein comme dans tous les lieux de débat de l'époque. En effet si le débat de type hispanique, c'est-à-dire néo-thomiste, est en quelque sorte suspendu, c'est que la discussion se produit désormais dans un autre horizon : l'horizon humaniste. La conquête comme le commerce sont bien-sûr des enjeux mais articulés sur la notion de *commonwealth*. Le problème central est alors celui de la fondation. Pourquoi et comment créer un nouveau *commonwealth* ? A l'aune de ce problème, la pratique et le discours (ou plutôt les discours) de la Compagnie de Virginie peuvent alors être lus comme prolongement et accomplissement d'un siècle de pensée humaniste. La question du Nouveau Monde tient une place majeure dans cette pensée, et ce dès les écrits de son plus illustre représentant, Thomas More.

Du coup nous pouvons également nous démarquer de la lecture de Carl Schmitt pour qui la monarchie Anglaise, en se tournant vers le Nouveau Monde, opte sans le savoir vraiment au départ, pour un nouveau « *nomos* », maritime, qui s'oppose au « *nomos* » de la souveraineté territoriale. En cela elle serait précédée, guidée en quelque sorte, par les pirates qui dès le début contrarient le monopole ibérique sur les océans et seront de ce fait porteurs du sens de l'histoire pendant presque deux siècle, avant de retomber avec le traité d'Utrecht (qui entérine la liberté des mers) dans la catégorie d' « ennemis du genre humain ». Schmitt lui aussi, pour des raisons qui lui sont propres, laisse de coté la question du *commonwealth* ou plutôt la ramène à sa dimension nationale-étatique. Il ne s'intéresse donc pas (ou, disons, il s'intéresse moins) à la manière dont la piraterie, outre le rôle géopolitique qu'il lui reconnaît fut aussi le creuset d'expériences de liberté individuelle et collective où se rejoua sur un mode utopique la question humaniste du *commonwealth* (anti étatique en l'occurrence).

[205] LAS CASAS Bartolomé de, *la controverse entre Las Casas et Sepulveda*, trad. Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2007, introduction du traducteur, p. 130.

[206] Ibid., p. 130.

Il s'agit donc pour nous de mettre l'accent sur l'héritage humaniste qui fait de la Compagnie de Virginie plus qu'une association de marchands mus par le seul appât du gain, même si bien sûr la motivation financière fut la condition nécessaire à sa constitution. Nous nous appuierons en particulier sur l'ouvrage d'Andrew Fitzmaurice, *Humanism and America*[207]. Cela donnera une perspective à notre lecture de Hobbes dont la pensée rompt non seulement comme il le proclame haut et fort avec la tradition aristotélicienne, mais aussi, justement, avec la tradition humaniste. Nous verrons que cette dernière rupture est plus ambivalente puisqu'elle ne destitue pas tant les concepts humanistes qu'elle ne les recycle, quitte à en modifier radicalement le sens, à commencer par celui de *commonwealth*. Cette approche est d'autant plus tentante qu'elle permet de comprendre la discrétion de Hobbes sur les questions coloniales, discrétion qu'il est trop simple d'attribuer à son étatisme de type continental. A cet égard sa participation assidue aux assemblées de la Compagnie de Virginie de 1622 à 1624 et donc son implication dans les débats en tant que membre actionnaire, méritent d'être questionnées autrement que comme un élément biographique contingent. Et nous ne manquerons pas d'interroger le caractère très partiel et donc partial de sa fugace référence à la compagnie de Virginie au chapitre 22 du *Léviathan*. Il apparaîtra alors que le choix de Léviathan monstre aquatique, maritime, pour illustrer la puissance étatique essentiellement terrestre est peut être moins paradoxal que ne le pense Carl Schmitt dans son ouvrage de 1938. De la même manière l'expérience de la Compagnie de Virginie éclairera notre lecture de Francis Bacon et de sa doctrine coloniale.

Le nouveau monde entre vertu et corruption

Reprenons donc les choses au commencement : en 1516 Thomas More situe dans le Nouveau Monde son *Utopie*, société libre de toute corruption et en particulier de la cupidité et de l'avidité. Y sont abolis « non seulement l'argent mais l'avidité pour l'argent ». Les pots de chambre sont en or. L'*Utopie* n'est pas l'*Eldorado*. L'Utopie n'est pas espagnole. Ce combat contre la corruption, et pour les principes, caractéristique de l'humanisme, et auquel More

[207] FITZMAURICE Andrew, *Humanism and America, an intellectual story of english colonisation (1500-1625)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

consacra ses efforts intellectuels et sa vie (jusqu'à la perdre), est donc dès l'origine et de manière tout à fait consciente et explicite connecté à l'expérience coloniale et aux possibles qui s'ouvrent avec elle. En fait l'humanisme a « informé » les projets et les tentatives anglaises au nouveau monde pendant un long siècle, des voyages de Jean Cabot puis de son fils Sébastien (dès 1497 le premier longe les cotes de l'Amérique du Nord à la recherche, déjà, du passage du Nord Ouest), jusqu'à la fondation de la Compagnie de Virginie.

Nous pouvons en faire ressortir les traits principaux à commencer par une grande ambivalence, qui ne se démentira jamais, dans le rapport à l'expansion coloniale : les humanistes sont très sceptiques sur les possibles vertus des possessions étrangères, à commencer par le profit que l'on peut en tirer, et en même temps ils y voient une possible source de gloire. Sur le premier point ils sont imprégnés de Cicéron : l'homme est social par nature et doit poursuivre le bien commun. Or la quête du profit et le luxe nous détournent de la participation à la vie publique, et il se trouve que dans le corpus humaniste l'héritage romain (qu'il soit celui des historiens Salluste ou Tacite ou celui de Cicéron) fait apparaître les conquêtes comme sources possibles de corruption. Et en même temps Cicéron peut écrire « Et certes rien ne rapproche plus l'humaine vertu de la divinité que la fondation de cités nouvelles ou la préservation de cités déjà fondées » (*De la République*, I, 7). Et Tite Live dans son *Histoire romaine* établit une relation entre la liberté civique de Rome et la conquête du monde par les légions. Le parallèle avec l'expérience de Rome traverse les débats anglais jusqu'au premier quart du XVIIe à travers des références qui laissent presque toujours à l'écart les débats hispaniques. En tout cas la considération de Rome et de l'Espagne, à travers une argumentation différente, en fait deux références ambivalentes, tantôt modèles à imiter, tantôt contre modèles. Précisons que le parallèle avec Rome ne signifie nullement que ce qui est en jeu soit la mise en place d'un Empire au sens universel et unique. Nulle trace d'un désir de restaurer quelque chose comme l'Empire romain ou d'une critique de ce désir. Nous sommes déjà dans l'horizon de la souveraineté moderne. On peut même ajouter que ce qui est en jeu est le rapport au bien commun, sans que celui-ci soit nécessairement médiatisé par un Etat : les humanistes anglais traduisent *respublica* par *commonwealth*. Or pour eux ce terme désigne un corps politique cohérent défini par des obligations mutuelles entre ses membres, ce qui fait que l'Etat au sens où nous l'entendons n'est pas le seul cas de figure possible : il peut s'agir d'une guilde, d'une affaire, d'une cité, d'une paroisse (et le protestantisme surtout dans ses formes radicales sera toujours travaillé par l'idée de *commonealth*). S'il s'agit d'une colonie nous avons un *commonwealth* séparé mais demeurant sous l*'imperium* de la

Couronne. Quoi qu'il en soit nous pouvons déjà suggérer eu égard à l'usage du terme pendant tout le XVIe siècle, que sa traduction par Etat est très restrictive. Elle est certes pertinente dans le cas de Hobbes mais précisément dans la mesure où celui-ci étatise en quelque sorte le *commonwealth*. Mais du coup l'abandon du terme dans la traduction gomme ce processus d'étatisation et surtout abolit la tension qui peut persister dans certains passages entre l'acception étatique et l'acception non étatique voire anti étatique du *commonwealth* (tension qui joue en particulier dans le chapitre 22 du *Léviathan*, sur les « organes assujettis »).

Alors que les Espagnols vont mener leurs débats sur la Conquête quand celle-ci est déjà un fait accompli, chez les Anglais la réflexion précède et accompagne les différentes entreprises coloniales. Il faut dire que le fait qu'aucune expédition ne parvienne à trouver de l'or ou de l'argent et que le passage du nord ouest reste introuvable va faciliter une certaine primauté de la problématique de la fondation sur celles de la conquête et/ou du commerce. Or quand les humanistes interrogeaient l'origine des communautés politiques, ils n'inscrivaient pas celle-ci dans la seule sociabilité naturelle des hommes mais dans un acte de persuasion, d'où l'importance accordée à la rhétorique. Un tel postulat théorique doit donc nous conduire à prendre au sérieux la prolifération de discours de propagande et de promotion à l'occasion de chaque projet colonial. Le discours qui incite le public à s'engager pour fonder une colonie comprise comme nouveau *commonwealth* fait lui-même partie du processus de fondation : les paroles sont des actes à part entière. La promotion répondait ainsi à un double impératif : certes trouver des fonds et des volontaires mais aussi informer la fondation dans l'acte même d'en formuler le projet. Ce lien entre promotion et fondation distingue l'Angleterre des autres nations européennes et explique donc cette inflation de discours. Une telle littérature ne saurait donc être réduite au statut de simple propagande (ce qu'elle est aussi par ailleurs). Elle marque la présence d'une pensée quasi républicaine aux sources de la colonisation anglaise, pensée qui selon Fitzmaurice inscrit la liberté américaine dans la filiation des libres cités italiennes de la renaissance, en particulier Florence. Fitzmaurice rappelle que pendant longtemps cette filiation fut admise par les historiens et la conscience commune jusqu'à ce que dans les années trente du XXe siècle on en arrive à considérer les débuts de la colonisation anglaise en Virginie comme dépourvus de tout contenu politique.

Dès l'époque des Tudors la perspective coloniale s'inscrit donc dans un horizon moral qui à la fois l'exalte et la fait apparaître comme suspecte : d'un coté elle offre un débouché au devoir d'engagement dans la vie active et une occasion de faire preuve de vertu, mais d'un autre coté elle dresse le spectre de la corruption, de cette forme asiatique de richesse et de luxe qui

inquiétait les historiens romains. Les humanistes opposaient Rome à Spartes qui avait maintenu la force du *Commonwealth* en refusant les opportunités d'expansion. Il s'agissait donc de faire preuve de la plus grande vigilance contre les méfaits de la richesse, du luxe, mais aussi de l'oisiveté.

Des voyages aux fins incertaines

Les voyages de Cabot père et fils et la publicité qui leur fut faite avaient suscité au début du XVIe siècle un grand intérêt en Angleterre pour les aventures du nouveau monde. Mais faut-il imputer à l'indifférence le peu d'empressement à concurrencer l'activité des Espagnols pendant les décennies qui suivront. Il est vrai qu'à ce moment la monarchie anglaise était sérieusement préoccupée par des affaires domestiques et européennes. Mais les réticences humanistes ont sans doute un rôle considérable dans les difficultés rencontrées par l'Angleterre dans sa concurrence avec l'Espagne (tous les Anglais quelque peu instruits à l'époque sont passés par les *studia humanitatis*). La thèse de Fitzmaurice est qu'il s'agit même de la principale raison du démarrage tardif.

Nous pouvons ici évoquer quelques figures et quelques moments marquants où se manifeste ce rapport ambivalent à la colonisation. Ainsi John Rastell père, qui avait épousé Elisabeth la sœur de Thomas More et qui faisait partie de son cercle d'amis. Installé à Londres en 1512, il y dirigeait un cabinet d'avocats et une imprimerie et accepta diverses missions pour le compte d'Henri VIII, Souverain, ami et futur persécuteur de Tomas More. C'est sans doute sur les conseils de Sébastien Cabot qu'il décida d'explorer et de coloniser l'Amérique du Nord. Associé à deux marchands de Londres, il obtint des lettres du roi et un prêt en 1517. L'expédition prit le départ mais tourna court très vite du fait de dissensions entre les hommes et leurs chefs. Les marins n'étaient nullement disposés à s'établir à Terre Neuve ou au Labrador, pas plus qu'à s'aventurer dans la périlleuse recherche du passage du Nord Ouest. Ils étaient dans un rêve d'enrichissement rapide fondé sur la prise et non sur le travail ou la conquête. Le modèle était celui de la ruée espagnole vers l'Amérique, mue par l'avidité pour l'or. Rastell désabusé écrivit une satire de mœurs qu'il publia en 1519, et qui comprenait ses réflexions sur la colonisation ainsi que les témoignages de ceux qui avaient fait des voyages en Amérique avant 1506. On voit donc d'emblée ce qui handicape les projets anglais : leur but

ultime est incertain, recherche d'un passage vers l'Asie, établissements en vue de contrôler des zones de pêche, ruée vers l'or, ou enfin établissement de type agricole. On voit bien que les thèmes humanistes ne peuvent pas ne pas produire une hiérarchisation de principe de ces motivations qui dans la réalité sont entremêlées.

Importante sera également la traduction des *décades* de Pierre Martyre et l'*Histoire naturelle des Indes* de Fernandez de Oviedo. La conquête espagnole se présente alors sous un jour vertueux et héroïque, et les préfaces d'Eden, le traducteur, à travers une rhétorique humaniste, exhortent les Anglais à imiter les Espagnols. Pour Eden la fondation de colonies offrait une opportunité pour des citoyens ayant reçu une éducation humaniste de se réaliser dans la *vita activa*. Ceci dit le modèle espagnol peut vite redevenir un repoussoir, d'autant qu'à partir de la deuxième moitié du siècle la rivalité avec l'Espagne se redouble du conflit entre catholicisme et protestantisme. Ainsi en 1563 le Huguenot français Jean Ribaud revient de Floride après l'échec d'une première tentative d'implantation et fait séjour en Angleterre. Un projet de reconquête est planifié avec Thomas Stuckley. Il ne verra pas le jour et Ribaud rentrera en France, mais en 1586 le grand érudit anglais qui compila et publia tous les textes ayant trait au Nouveau Monde, Richard Hakluyt, va passionner et émouvoir l'Angleterre en publiant les récits relatifs au destin tragique de la Floride Huguenote dont la population protestante a été massacrée par les Espagnols. Ceci dit cela n'empêcha pas ces derniers de signifier officiellement à l'Angleterre qu'ils tueraient tous les catholiques anglais qui tenteraient de s'implanter au Nouveau Monde. En effet suite à l'*Act of Obédience* de 1581 qui mettait les sujets catholiques de la couronne sous le joug de lois draconiennes certains de ceux-ci cherchaient une porte de sortie. La couronne les autorisa tacitement à s'établir outre Atlantique pour peu qu'ils s'acquittent d'un impôt. Elle faisait par là d'une pierre deux coups : elle se « débarrassait » d'éventuels fauteurs de troubles dans le royaume et les utilisait pour asseoir sa présence outre mer. La réaction espagnole montre bien que dès lors que le monopole ibérique était mis en question l'intérêt national primait sur toute autre considération.

Quoi qu'il en soit nous voyons se dessiner ici le schéma de la colonie exutoire : exutoire pour les tensions religieuses comme nous venons de le voir et comme les pèlerins du Mayflower en seront l'exemple le plus illustre. Mais aussi exutoire pour les tensions sociales en évacuant le trop plein de population. Là encore il s'agit d'éloigner tout en maintenant sous la coupe souveraine. Cette deuxième possibilité correspondra plus au premier peuplement de la Virginie.

En 1578, Sir Humphrey Gilbert obtient une lettre patente pour établir une colonie au Nouveau Monde : nulle destination précise ne lui est assignée puisque pouvoir lui est donné « de découvrir… telles terres lointaines païennes et barbares… non encore possédées par quelque prince chrétien, et de les occuper et de jouir des revenus de telles terres ». La patente incluait le droit d'octroyer des tenures et devait expirer après 6 années. Or il se trouve que l'expédition composée de 11 navires et de 500 hommes, parmi lesquels le demi frère de Gilbert, Walter Raleigh, ne traversa jamais l'atlantique, dispersée par manque d'organisation, indiscipline, attrait de la piraterie chez les membres d'équipage, mais aussi par la diversion que constitua une rébellion en Irlande. En tout cas l'échec aux yeux de Gilbert était de même nature que celui de Rastell. Il parvint finalement à financer une expédition de 5 vaisseaux en juin 83. Sur la route du retour, il mourut au cours d'une tempête, assis à l'arrière de son vaisseau, lisant Cicéron ou More à la vue des autres navires et hurlant chaque fois qu'ils s'approchaient de lui : « nous sommes aussi prés du paradis par voie de mer que par voie de terre. » Légende ou pas, le fait que sa mort ait été rapportée ainsi est significatif d'une posture héroïque transcendant la trivialité de l'appât du gain et de la crainte de la mort.

On peut dégager à grands traits la philosophie morale qui ressort des projets de Gilbert et du discours qui les accompagne. Tout d'abord les devoirs invoqués ne sont pas seulement ceux de la noblesse mais de tous les hommes, ce qui implique un certain égalitarisme. Les fins qui sont mises en avant sont la gloire, l'honneur, et le profit. En ce qui concerne ce dernier il n'est revendiqué que dans la mesure où sont distingués profit public et profit privé. Du coup les échecs à répétition des expéditions et tentatives d'implantation peuvent être mis sur le compte du primat donné par les acteurs au profit individuel sur le profit collectif. Le manque de vertu est compris comme incapacité à promouvoir le bien commun. Il est en tout cas intéressant de noter que l'idée de profit n'est pas en elle-même condamnée comme cela pourrait être le cas dans un horizon purement chrétien ou en tout cas catholique. C'est bien une thématique antique, cicéronienne, qui prévaut ici et qui se retrouve directement dans le terme de *commonwealth* qui s'est imposé pour traduire *respublica*. Le projet de Gilbert de son propre aveu était la fondation d'un « *commonwealth* bien gouverné ». La quête du profit privé, stigmatisée comme vecteur de discorde et de corruption, est dénoncée chez les membres d'équipage et certains passagers rangés dès lors dans la catégorie de piraterie mais aussi chez les compagnies maritimes qui mettent leur intérêt financier au dessus de l'intérêt des nouveaux *commonwealths*.

La Compagnie de Virginie et l'implication de Hobbes

Le 10 avril 1606, Jacques 1er , répondant à une forte demande, partage en deux la cote nord de l'Amérique et autorise deux compagnies à en entreprendre la colonisation: la Compagnie de Londres ou de Virginie pour la partie sud, et la compagnie de Plymouth pour le nord (la future Nouvelle Angleterre). La première, celle qui nous intéresse pour lors, était composée de nobles et de négociants de Londres. Retenons néanmoins qu'entre les zones dévolues à chacune des deux, l'espace intermédiaire était abandonné à la concurrence des deux compagnies. Par ailleurs pour prévenir tout conflit, aucune des deux compagnies ne pouvait faire d'établissement à moins de cent milles de ceux de l'autre compagnie. La question ne se posera pas puisque le projet de la Compagnie de Plymouth avortera très vite et que celle-ci sera dissoute. Il faudra attendre l'arrivée des pèlerins du Mayflower en 1620 pour que démarre, sur une autre base, la colonisation de la Nouvelle Angleterre. Toujours est-il qu'en 1606, la première charte conserve au roi des prérogatives importantes : si les membres de la compagnie de Virginie ont droit de former des plantations et des colonies sur la cote, et s'ils sont dotés de la pleine propriété des terres dans un rayon de 50 milles autour de la première habitation et de cent milles à l'intérieur des cotes, la compagnie ne peut élire ses officiers. Le roi se réserve l'autorité législative et nomme un Conseil Supérieur siégeant en Angleterre et un Conseil Inférieur siégeant en Amérique et doté d'un Président, tous deux devant diriger l'administration de la compagnie. Des conditions particulièrement avantageuses étaient faites à tous les émigrants : ils étaient traités, même les étrangers, comme des citoyens anglais, obtenaient la possession de terres affranchies de tenures et le droit de faire venir d'Angleterre pendant sept ans, sans payer de droits toutes les marchandises nécessaires à la colonie, la liberté de commerce avec tous les autres pays, et le droit d'appliquer pendant 21 ans des droits d'entrée sur toutes les marchandises pénétrant la colonie. Il y a là un renoncement notable au commerce exclusif considéré alors comme le principal avantage à retirer d'une colonie. Donc la compagnie jouit d'une grande liberté en matière commerciale mais n'a aucune marge de manœuvre en matière législative et dans la nomination de ses représentants. M. Fitzmaurice soutient néanmoins que la compagnie n'était pas essentiellement de nature commerciale et que nombre d'historiens se sont fourvoyés en tentant de l'évaluer selon des critères commerciaux. A l'appui de sa lecture il note le contraste spectaculaire qu'elle offre avec la Compagnie des Indes Orientales fondée par Elisabeth en 1600. Les investissements dans cette dernière furent de beaucoup supérieurs à ceux que recueillit la compagnie de Virginie. Et de fait si les perspectives de profit commercial étaient éclatantes et assez bien définies avec

l'Inde, elles restaient pour le moins hypothétiques et indéterminées quant à la Virginie (or, production agricole, commerce avec les Indiens ?) Et pourtant la qualité et l'étendue des soutiens dont bénéficia la compagnie de Virginie est sans comparaison, en particulier du coté de la noblesse qui lui fournit 560 actionnaires. Elle attira plus de la moitié des parlementaires de l'époque ce qui représente un taux de participation supérieur à celui de toutes les entreprises coloniales antérieures. Certes l'époque marque l'intérêt croissant de la noblesse pour le commerce, mais cette motivation ne suffit pas à expliquer l'engouement suscité par le projet. Fitzmaurice y voit le lien profond entre l'éducation humaniste et les projets coloniaux, car en effet les colonies offrent la possibilité d'échapper à la contradiction inhérente au déploiement d'une pensée républicaine dans un cadre monarchique tendant à l'absolutisme. Le fait que les parlementaires, en conflit récurrent avec la couronne, s'y soient massivement impliqués, montre bien qu'elles sont à penser en relation avec un désir de participation *politique*.

Justement, le 23 mai 1609 le Roi abandonne à la Compagnie la direction suprême qui était sa prérogative jusque là. Le Conseil Inférieur est aboli et la Compagnie peut désormais recruter librement les membres du Conseil parmi ses actionnaires. Lord Delaware, gouverneur et capitaine général nommé par ce nouveau Conseil, ne pouvant prendre tout de suite ses fonctions, la Compagnie envoie vers la colonie Thomas Gates comme lieutenant général et Georges Summers comme amiral avec 500 planteurs. C'est à la suite d'une tempête que le *Sea Venture*, vaisseau amiral où se trouvaient ces deux personnages, fut séparé des autres (qui arrivèrent à Jamestown) et échoua aux Bermudes. L'archipel avait été découvert un siècle auparavant par le navigateur espagnol Juan Bermudez, d'où son nom actuel, qui un moment fut en concurrence avec le nom, îles Sommer, que lui donnèrent les Anglais en l'honneur de sa re-découverte par Summers. Nous reviendrons sur cet épisode du naufrage aux Bermudes et ce qui s'y joua, dont Shakespeare a fait l'objet de sa pièce *la tempête*[208]. En tout cas Gates parvient à construire deux bateaux et à reprendre la mer. Il arrive à Jamestown à la fin de l'hiver 1610 et découvre une colonie dans les derniers soubresauts de l'anéantissement : sur les 600 habitants, 440 sont mort, de faim, ou tués par les Indiens, ou assassinés par leurs propres compagnons. En fait, dès le départ la colonie était en proie à des difficultés et des

[208] SHAKESPEARE William, *La tempête (the tempest,* 1611*)*, trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard Folio Théatre, 1997.

troubles importants : rivalités de chefs au début, qui avaient encouragé les Indiens à attaquer la colonie. A la guerre s'étaient ajoutés malnutrition et maladies. Les colons s'étaient ensuite désintéressés du défrichement et de l'exploitation des terres, abusés par des apparences de minerai d'or qui les mit dans une quête effrénée. Enfin l'arrivée de la flotte de 1609 (privée de son vaisseau amiral) avait déclenché des conflits entre anciens colons et nouveaux arrivants, le point épineux étant de savoir si la nouvelle charte retirait à John Smith, qui avait pris de fait le commandement de la colonie, son mandat de Président. Un accident malheureux contraignit celui-ci à repartir vers l'Angleterre. Dans son *true report* il pointe l'oisiveté et l'avidité pour l'or, pour le profit facile, comme sources de corruption et de ruine de la colonie. La *true and sincere declaration* de la Compagnie quant à elle, affirmait que « l'oisiveté et la bestialité étaient la cause principale des problèmes de la colonie » et que « la conséquence en était que toute chose retournait de la propriété civile vers la naturelle, et vers la communauté primitive » En tout cas la nouvelle Charte substituait bien un Gouverneur au Président et au Conseil dans l'intention précisément de contrecarrer l'esprit de faction. Selon Fitzmaurice qui s'appuie sur les textes de la campagne de promotion de la Compagnie en 1609, l'idéologie de celle-ci se recentre sur l'idée de *Commonwealth*, communauté politique séparée visant le bien de ses membres. Du fait des déconvenues successives, les promoteurs changent de stratégie et peut être de conviction: plutôt que de promettre le profit, ils en viennent à dénoncer ceux qui le poursuivent comme fauteurs d'échec. Est mise en avant la vertu civique avec la nécessité de faire primer le bien commun sur le bien privé. Il ne s'agit pas de les opposer mais de faire comprendre que le premier est la condition du second. Il semblerait donc que la compréhension de la Compagnie comme exclusivement commerciale et apolitique doive être révisée à la lumière de la philosophie morale invoquée par les aventuriers (terme à prendre au sens de l'époque de l'anglais « *adventurer* »: le marchand qui prend un risque en investissant). On a coutume d'opposer son esprit matérialiste individualiste commercial et proto capitaliste au caractère communautaire et religieux de la Nouvelle Angleterre. En fait les deux projets étaient jumeaux et furent davantage séparés par les motivations du départ d'un coté et de l'autre que par les valeurs. Toujours est-il que Gates décide de rentrer en Angleterre avec les quelques dizaines de survivants. Mais c'est au moment de leur départ que survient De La Ware avec toute une flotte et de nouveaux colons. Il contraint les hommes de Gates à rester les condamnant pour « leur vanité et leur paresse, et désirant sincèrement ne plus voir de telles choses car il serait forcé de tirer le glaive de la justice afin de retrancher de tels délinquants ». Des corvées sont instaurées. De La Ware nomme un nouveau conseil et promulgue un code pénal d'une extrême rigueur. Atteint du scorbut il quitte la colonie pour

être remplacé par un certain Thomas Dale qui va mettre en place un code encore plus terrifiant assimilant tout délit à un crime passible de la peine de mort. La colonie connait donc littéralement un régime de loi martiale (*martial law*). Cela correspond au cas de figure que Carl Schmitt nommait dictature de commissaire, correspondant selon lui non pas à une monstruosité politique, mais à un fonctionnement possible, bien qu'exceptionnel, du pouvoir souverain tel qu'il est défini pour la première fois de manière systématique par Jean Bodin.

En 1612 une nouvelle charte élargit aux Bermudes le domaine de la Compagnie qui devient Compagnie de Virginie et des iles Sommer (et c'est sous cette appellation que Hobbes la mentionne dans le Léviathan (en 1615 il y aura scission et une Compagnie des Iles Sommer verra le jour). C'est également cette année là que John Rolfe envoie ses premières récoltes de tabac en Angleterre. La colonie a trouvé la base de sa prospérité future, d'autant que les méthodes de Dale ont eu des résultats en pacifiant les rapports entre les colons et en pacifiant aux prix d'expéditions meurtrières impitoyables les rapports avec les Indiens, pacification qui se solde par le mariage de John Rolfe avec Pocahontas, la fille du chef Powhatan dirigeant une fédération de tribus. Le chef Indien et Dale ont donné leur accord. Derrière l'image d'Epinal qu'est devenu cet épisode se profile une dimension qui sera permanente dans la politique indienne des Anglais, puis des américains : le traité, celui-ci fût-il extorqué par des moyens terroristes. On a là une pratique faisant écho à la doctrine de Hobbes qui veut que même fondée sur la peur, une convention est valable. Ici le mariage engage les deux communautés et est porteur d'un logique assimilationniste.

Notons qu'en 1612 également le Roi autorise la compagnie à avoir recours à une loterie pour recueillir des fonds. Cette loterie est le première en Europe ce qui n'a rien d'anecdotique puisqu'en l'autorisant le pouvoir souverain s'arroge un domaine (le hasard, la bonne ou la mauvaise fortune) qui est jusqu'à présent du ressort de Dieu. Il y a donc là une manifestation symbolique très forte et spectaculaire du droit divin revendiqué par la Couronne.

Il est courant de présenter la période de la *Loi Martiale*, avec la terreur exercée sur les membres de la colonie mais aussi sur les Indiens, comme degré zéro de la politique, comme déchaînement de brutalité tyrannique et donc pour le moins comme anti humaniste. Il est aussi certains historiens pour opposer les théologiens de l'école de Salamanque supposés condamner la prise de possession du nouveau monde, aux humanistes associés à l'aventure coloniale du fait de l'importance qu'ils accordent à la vita activa. Or de même que l'école de Salamanque n'est au fond pas si anticolonialiste que cela, l'humanisme est de son coté

traversé par la hantise de la corruption qui pointe toujours sous la poursuite de la gloire. Plus subtilement Fitzmaurice propose donc de voir dans la *Loi Martiale* une forme machiavélienne d'humanisme politique qu'il inscrit dans la lignée de Tacite, et qu'il oppose à la perspective cicéronienne. Plutôt que la marque du cynisme et de la déshumanisation il faut donc y voir la marque d'une tension et peut être même d'une séparation entre la référence à Cicéron d'un coté et à Tacite et Machiavel de l'autre. Pour Cicéron en effet le premier souci porte sur la corruption de soi que l'accroissement des richesses et de la puissance peut engendrer. Vient ensuite le souci de l'autre et de ses droits lié au questionnement sur l'injustice de la dépossession. Il y a pour lui un lien entre la soumission injuste des peuples conquis et la destruction de la liberté à Rome.

A l'inverse la vision tragique et pessimiste de Tacite donne lieu à deux réponses : ou bien il n'y a d'autre solution que de se retirer de la vie publique, de la vita activa, ou bien il faut adopter une attitude machiavélienne, seul moyen de survivre dans un monde corrompu. C'est l'introduction du vocabulaire de Machiavel qui autorise à mettre de coté la question de la justice de la possession. Selon Fitzmaurice c'est la clé de lecture du *true report* de John Smith, de *la tempête* de Shakespeare et de la mise en œuvre de la *Loi Martiale* (il y a donc une interprétation bodinienne et une interprétation machiavélienne de celle-ci). Loin de fournir l'expression achevée de ce qui serait l'idéologie de la Compagnie, ils sont au contraire l'expression de la critique machiavélienne du modèle cicéronien dominant soutenu par cette dernière. Ce qui compte est l'ordre civil et politique qui est la condition, qui rend possible, une existence humaine. L'action pour l'ordre doit primer sur la recherche de l'action individuelle vertueuse (dont on a pu voir les désastres qu'elle peut engendrer à travers des entreprises comme celles de Humphrey Gilbert). En tout cas cette perspective ne laisse pas du tout le bien commun de coté, au contraire. Mais dès lors cette promotion du bien commun cesse d'être incompatible avec la réduction violente des Indiens et avec la dépossession de leurs terres. Nous verrons plus bas comment la pensée de Hobbes s'inscrit discrètement mais résolument dans ce discours de la dépossession.

L'année 1619 est décisive pour la Compagnie et la colonie, cristallisant des enjeux considérables pour le colonialisme en général. Au mois d'aout un bateau hollandais amène à Jamestown une cargaison d'un vingtaine d'Africains qui trouvent très vite preneurs auprès des planteurs qui y voient une main d'œuvre plus docile que les Indiens et les travailleurs blancs sous contrat. Il est notable qu'on leur propose au départ un engagement de cinq ans au même

titre que les engagés blancs, au terme duquel ils recouvrent leur liberté et peuvent même devenir propriétaires. La possibilité qui s'ouvrait ici d'une égalité et d'une communauté entre travailleurs blancs et africains (communauté au demeurant elle-même dominée et exploitée) sera vite refermée. En 1624 au terme des cinq ans le contrat sera trahi du coté des Blancs et les travailleurs africains seront déclarés esclaves. L'année 1624 est en même temps l'année ou la Compagnie est dissoute et où la Colonie tombe dans le domaine de la couronne. Les Indiens qui travaillent pour les colons seront également déclarés esclaves à ce moment.

La même année 1619, 90 femmes célibataires sont envoyées à la colonie pour fournir des épouses aux colons (le nombre de familles entières candidates au départ étant insuffisant pour le développement de l'économie). A travers la tension entre production et reproduction, colonie de travail et colonie de peuplement on voit que dans les deux cas, entre le contrat et la contrainte, la frontière est ténue.

Enfin se noue en cette année 1619 un conflit d'intérêts qui met en jeu la question des libertés économiques en lien avec celle des libertés politiques : depuis quelques années les cultures, en particulier celle du tabac, ont pris leur essor en Virginie, ainsi que les relations commerciales avec l'Europe, tant et si bien que la Compagnie a ouvert un commerce direct de tabac avec la Hollande, y établissant même des magasins. Le roi y voit une atteinte à ses droits. L'ironie de l'affaire est que lui-même quelques années auparavant avait écrit un pamphlet contre le tabac. Toujours est-il que le conflit qui s'ensuit entre le Roi et la Compagnie amène cette dernière à restreindre l'autorité du Gouverneur par un Conseil et à admettre les colons eux-mêmes à participer à l'élaboration des lois. Le 30 juillet l'église de Jamestown reçoit la première Assemblée de la colonie, qui réunit le Gouverneur, les six membres du Conseil et 22 bourgeois qui représentent les colons. Est votée une résolution concernant les impôts, la morale publique et un cours minimum garanti du tabac (contrepartie aux restrictions royales à la liberté commerciale). On peut voir dans cet acte l'amorce de la démocratie représentative à l'américaine. En 1621 l'Assemblée se transformera en Parlement et dotera la colonie d'une Constitution, affirmant par là ses prérogatives face au Gouverneur désigné par La Compagnie, puis par le Roi après la dissolution de cette dernière en 1624.

Attachons nous plus précisément aux étapes et aux protagonistes du processus qui conduit à cette dissolution. Cela est d'autant plus important pour notre propos que Hobbes fut personnellement et activement impliqué dans ce processus qui dès lors ne peut pas ne pas jouer un rôle central dans la formation de sa pensée politique. Nous devons au chercheur

anglais Noel Malcolm d'avoir exhumé cet élément de la biographie de Hobbes dans un article intitulé « Hobbes, Sandys and the Virginia Company »[209]. Hobbes fut employé dès la fin de ses études à Oxford en 1608 par William Cavendish comme précepteur de son fils à peine âgé de deux ans de moins que lui. Ce rôle va peu à peu se transformer en celui de secrétaire à mesure que se développe la carrière politique de son élève au Parlement. Or il se trouve qu'à ce moment Cavendish est également membre de la Compagnie de Virginie et que les affaires de cette dernière constituent même son activité principale. Le secrétaire est donc totalement au fait de ce qui s'y joue, d'autant qu'à partir du 19 juin 1622 son nom apparaît sur les compte rendus des réunions de la Compagnie. Il participera à pas moins de 37 réunions jusqu'à la dissolution de 1624. Il ressort du compte rendu du 19 juin 1622 que Hobbes est autorisé à en devenir membre en récupérant de Cavendish un lot de terre de Virginie. Cavendish a donc joué avec les formes du règlement pour que son secrétaire puisse devenir actionnaire et avoir une voix lors des votes. Et en effet les registres font apparaître que les deux hommes sont présents aux mêmes réunions, et qu'à chaque fois qu'un vote a lieu sur un problème particulier, Hobbes vote avec Cavendish. Un autre document évoqué par Malcolm donne la liste des actionnaires de la Compagnie des Iles Sommer. Les noms sont répartis sur trois colonnes correspondant à des factions opposées et là encore Cavendish et de Hobbes sont mentionnés dans la même colonne. Enfin dans un dernier document on voit Hobbes chargé de répondre à une pétition de colons. Signalons que parmi les arguments invoqués par la Couronne pour justifier la dissolution de la Compagnie en 1624, on trouve les fréquentes accusations de regroupement de votes par des octrois de complaisance de lots aux amis et alliés. En effet le vote était par tête et donc le plus modeste actionnaire (comme Hobbes) avait le même poids que le plus gros. Cavendish avait été nommément accusé par Sir Nathaniel Rich d'utiliser cette possibilité pour asseoir son influence.

Ce qui est intéressant pour nous c'est de resituer la position de Hobbes auprès de Cavendish dans les enjeux politiques de l'époque : En 1619 Sir Edwin Sandys devient trésorier de la Compagnie avec le soutien de Cavendish et contre la volonté du Roi. Il succède à Thomas Smythe. En 1620 une intervention royale pour empêcher sa réélection parvient à pousser Southampton à sa place, mais celui-ci poursuivra la politique de son prédécesseur qui continue de tirer les ficelles. Alors que malgré des efforts considérables les difficultés

[209] In MALCOLM Noel, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2009.

financières de la Compagnie s'accroissent, le Roi met fin à l'autorisation de lever des fonds par des loteries. A ce coup dur s'ajoute le Grand Massacre de 1622 qui voit 347 colons mourir lors d'une attaque indienne (soit le quart de la population de la colonie). Il devient difficile dans ces conditions de trouver de nouveaux investisseurs. Pendant ce temps Sandys et Southampton sont empêtrés dans des négociations pour un accord sur le tabac qui devait être un mixte de monopole à l'importation et de « tax farm ». La faction opposée à Sandys envoie une pétition au Roi ce qui incite le Conseil Privé à demander la suspension de la Charte. Le Roi envoie une commission d'enquête en Virginie et annule la Charte en 1624.

Noel Malcolm relève à bon droit ce qu'il y a d'intriguant eu égard à sa doctrine ultérieure dans la grande proximité de Hobbes avec Sandys et ses alliés, dont les sympathies allaient plutôt à la country qu'à la cour, à la *common law* qu'à la chancellerie et aux privilèges parlementaires qu'aux prérogatives royales. Ils défendaient l'idée de droits naturels dérivables de la loi naturelle et opposables au pouvoir souverain. C'est dans ce milieu qu'il fut introduit au monde politique et c'est donc contre lui qu'il élabora sa doctrine. Malcolm cite sa remarque amère sur les marchands dans le *Béhémoth*, où il explique que dans toute rébellion une grande part des doléances « porte sur les taxes dont les marchands sont naturellement les ennemis mortels ; le plus souvent ils sont les premiers soutiens de la rébellion ».

Sandys était le principal représentant de ce courant d'idées au Parlement dont les registres le montrent travaillant avec Coke, le fameux tenant de la *common law*. Celui-ci exerce ses critiques en s'appuyant sur la coutume et Sandys le fait dans les termes de la loi naturelle, mais cela les conduit à défendre des positions communes dans la mesure où au fond la coutume est porteuse d'une sagesse qui l'apparente aux enseignements de la loi naturelle. L'un comme l'autre pensent que les individus et à plus forte raison le corps entier des citoyens sont compétents pour critiquer les actions d'un gouvernement comme contraires à leurs droits naturels. Sandys ne va pas jusqu'à théoriser le droit de résistance mais comme le note Malcolm une telle théorie est contenue implicitement dans les positions qu'il défend par exemple en 1614 lors du débat sur les impôts : il y invoque le droit naturel de propriété privée contre le droit du Roi à lever des impôts de sa propre autorité. Woton, défendant le point de vue du Roi, prétendait que certes un roi élu n'avait pas le droit de lever des impôts sans le consentement du peuple c'est-à-dire en l'occurrence du Parlement, mais qu'un roi héréditaire n'était pas soumis à cette restriction. Sandys répondait qu'un roi, qu'il soit élu ou héréditaire, ne l'était que par consentement du peuple, avec des conditions réciproques entre lui et ce dernier, et qu'une monarchie fondée sur la conquête (ce qui est le cas des rois héréditaires)

pouvait de ce fait très bien être renversée. Ces propos lui valurent d'ailleurs quelques semaines de consignation à Londres sur ordre du Conseil Privé. Ceci dit il faut se garder de voir dans la position de Sandys une radicalité pré révolutionnaire. Les termes de « consentement » et de « conditions réciproques » ne renvoient pas tant une volonté populaire dont le concept n'a pas encore été élaboré, qu'à un jugement éthique commun. Ce jugement dérivé de la raison ou d'une vue intuitive de la loi naturelle trouve son expression historique dans la *common law*. Tel sera le point de vue du « juriste » représentant Coke, et que Hobbes s'emploiera à récuser radicalement dans son *dialogue entre un philosophe et un juriste*[210].

En ce qui concerne la légitimation de la colonisation et de la dépossession de la terre des Indiens, il y a là aussi une divergence entre le Roi et la Compagnie. Pour Jacques Ier le seul argument qui vaille est celui du droit de conquête. Sandys, lui, était contre la reconnaissance de tout droit reposant sur le seul droit de conquête mais lui pas plus que les autres n'étaient en mesure de justifier la dépossession des Indiens. Et il ressort des différents discours que celle-ci apparaît comme un fait accompli dont la poursuite se justifie par un projet de christianisation des païens. Le problème devient moins crucial après le Grand Massacre de 1622 qui justifie la guerre à outrance et sans scrupules.

Un dernier point doit être mentionné. Malcolm relativise beaucoup la thèse soutenue par de nombreux historiens selon laquelle le projet de Sandys et Southampton était de promouvoir une société puritaine et démocratique en Amérique. Cela, selon lui, ne résiste pas à l'examen dans la mesure où par exemple la fin de la *Loi Martiale* et la naissance de l'Assemblée Coloniale en 1619 avaient été préparées par Thomas Smith et ne peuvent donc pas être mises seulement à leur actif. Par ailleurs ils sont certes très engagés dans la promotion de la religion, mais celle-ci tenait de toute manière un rôle central dans la rhétorique publique de la Compagnie. Malcolm mentionne la liste des supporters d'un projet de collège pour la christianisation des Indiens, liste beaucoup plus large que celle des puritains. Donc il n'y a pas là matière à faire de Sandys et Southampton des activistes puritains. Ceci dit les positions de Sandys méritent l'attention dans la mesure où il fut le membre le plus influent du groupe auquel appartenait Hobbes mais également parce qu'à travers son ouvrage *A relation of the state of religion* il eut un rôle important dans les débats sur les relations entre l'Eglise et l'Etat. Il était anti catholique non pour des raisons théologiques mais à cause des prétentions

[210] T. Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (texte rédigé en 1664, publié en 1681), *in* T. Hobbes, *English Works*, W. Molesworth (éd.), trad. Lucien et Paulette Carrive, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. X, p. 172.

ecclésiastiques sur le pouvoir temporel, qui constituaient un obstacle à l'unité religieuse et menaient à la corruption de la doctrine. Elles étaient également nuisibles à l'Etat lui-même. On ne voit pas comment le défenseur d'un tel point de vue aurait pu avoir comme dessein l'instauration d'un Etat républicain et puritain en Amérique. Il fut certes impliqué dans les pourparlers qui conduisirent au départ et à l'établissement des pèlerins, mais rien dans les articles signés ne suggère qu'il ait agi en promoteur du séparatisme. Par ailleurs qu'il ait été dans l'opposition parlementaire n'implique nulle aspiration à une république de type genevois. Enfin dans la dernière partie de sa carrière parlementaire il milita pour une politique extérieure protestante plus active, mais plutôt qu'un séparatisme il faut y voir une opposition à la politique de la Couronne contre les dissidents. L'anticatholicisme était partagé parmi les membres de la Compagnie, ne serait-ce que parce que l'Espagne était le principal rival commercial. Sur ce point là aussi le Roi eut à protester en 1622 contre l'implication des membres de la Compagnie dans la politique étrangère qu'il considérait comme de sa compétence exclusive.

Pour finir Malcolm s'étonne du peu de parti que Hobbes semble tirer dans sa doctrine de la connaissance particulière que lui donnait son expérience dans la Compagnie de Virginie et dans la Compagnie des Iles Sommer. On peut certes y voir le souci de ne pas rendre ses thèses tributaires de données factuelles. Mais il se peut que de telles données, loin d'illustrer la doctrine, aient plutôt soulevé des difficultés. Ainsi par exemple il a certes pu écrire à propos des Indiens que « les peuples sauvages en maints endroits de l'Amérique, mis à part le gouvernement de petites familles dont le lien reposait sur le désir naturel, n'avaient pas de gouvernement du tout.»[211] Mais il ne peut pas ne pas avoir su que certaines tribus indiennes se conformaient à son modèle de *commonwealth*. Pour autant elles n'en restaient pas moins « sauvages » à ses yeux, ce qui ne manque pas d'être embarrassant relativement à une conséquence majeure de sa doctrine qui veut que les bénéfices de la civilisation découlent mécaniquement de l'existence d'un pouvoir politique sécurisant. Dès lors l'explication politique du développement de la civilisation fournit peut être la cause nécessaire mais pas la cause suffisante de ce développement.

[211] *Le Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000. Chap. 13, p. 227.

La légitimation par l'humanisme juridique

Pour terminer sur la question de la légitimation par la Compagnie de son action, nous pouvons rappeler avec Fitzmaurice que ses membres, imprégnés de culture humaniste, voyaient le cours des choses dans la perspective de l'humanisme juridique. Cela pouvait constituer une source efficace de justification. En effet l'humanisme juridique, qui a émergé dès le XVe siècle en Angleterre, se caractérise par l'historicisation de la question du droit. Il remet en cause le statut du droit romain et de sa double référence, au droit naturel d'une part, et à l'idée d'empire d'autre part. On assiste du fait de l'historicisation du code à une recherche des précédents, qui constitue une base de légitimation pour la colonisation : de vieilles histoires galloises sont exhumées pour attester l'antériorité de l'Angleterre sur l'Espagne au Nouveau Monde. Les voyages de Cabot, des cartes, des documents, des lettres, tout est bon pour affirmer le droit des Anglais et quasiment présenter les Espagnols comme des usurpateurs. En parallèle sont traduits et cités en abondance les récits espagnols sur la conquête, à commencer par la *brève relation de la destruction des Indes* de Las Casas[212] ou l'*histoire* d'Acosta[213] : ils fournissaient pour les promoteurs anglais une condamnation de la colonisation espagnole venant de la bouche des Espagnols eux-mêmes. Par ailleurs un usage inattendu est fait du discours thomiste des Espagnols ; alors que ces derniers tiraient de l'inspiration thomiste une défense du droit des peuples autochtones, les Anglais renversent les implications de ces arguments de droit naturel : contrairement aux peuples rencontrés par les Espagnols, les peuples nord américains étaient rustres et n'avaient pas encore réalisé leur potentiel en ce qui concerne les lois de nature. Leur stade de développement politique et technologique était perçu comme totalement rudimentaire. Ils n'avaient même pas atteint cette pudeur, cette modestie d'Adam sachant qu'il était nu. Les arguments thomistes en faveur des Indiens ne valent donc qu'à certaines conditions que précisément ces peuples ne remplissent pas. Du coup la perspective de la conquête, référée à l'idée de guerre juste, n'est pas abandonnée. On voit donc que la pensée historicisante fut à l'œuvre aussi bien en matière de politique intérieure (avec surtout le thème récurrent en Angleterre de la lutte entre les

[212] *La destruction des Indes*, trad. J. de Miggrode, Paris, la Chandeigne, 1995.

[213] ACOSTA José de, Histoire naturelle et morale des Indes tant occidentales qu'orientales, trad. R. Regnault Cauxois, Paris, Marc Orry, 1598.

Normands et les Saxons) qu'en matière de politique coloniale (dans la concurrence avec les Espagnols mais aussi dans les relations avec les Indiens). D'ailleurs, poussée à son terme, une telle pensée tend à abolir la distinction entre politique coloniale et politique intérieure puisque tout est toujours déjà affaire de colonisation et que le pouvoir est au fond toujours entre les mains d'un étranger, est toujours étranger (tel est le cas du pouvoir normand en Angleterre).

Mais alors la question de la légitimité perd toute référence ultime comme si à chaque fois le fait faisait droit. Une telle position cynique ne pouvant être tenue explicitement, le discours historiciste oscille entre deux modèles d'histoire : il témoigne à la fois de confiance en la vertu du progrès historique et de nostalgie pour les vertus d'un âge d'or. Nous ne sommes pas encore dans la perspective d'une marche triomphale vers les sociétés commerciales que mettront en avant les penseurs du XVIIIe siècle. Cette ambivalence, cette tension ne peut être comprise qu'en référence aux historiens romains invoqués pour défendre l'idée de progrès. Ainsi Tacite, souvent invoqué, au même titre que Cicéron, avait relaté deux rencontres des romains avec des peuples « primitifs », dans *l'histoire d'Agricola* et dans ses textes sur les Germains[214]. Or précisément son propos est ambivalent : il présente les tribus britanniques comme courageuses et industrieuses face à une administration coloniale romaine corrompue. Mais si elles furent vaincues c'est précisément parce qu'elles avaient abandonné ces vertus face à un conquérant, Agricola, qui lui les rassemblait toutes. On connaît par ailleurs la relative admiration de Tacite pour les Germains dont il vante les vertus et la liberté en contraste avec la corruption et l'asservissement des Romains.

Quoi qu'il en soit, la montée en puissance du langage de la dépossession dans la lignée de Tacite et de Machiavel n'éradiqua jamais complètement le malaise néo romain à propos de l'asservissement des peuples sujets, d'autant que pour les humanistes la dépendance était ni plus ni moins de l'esclavage. Au début les Indiens sont encore décrits comme possédant les vertus martiales et un mode de vie frugal que les européens ont perdu. Mais au XVIIe siècle la vision de l'histoire est encore cyclique et cela vaut pour tous les peuples ; la vertu et la corruption ne sont pas l'apanage des uns plus que des autres. Ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle qu'il y aura certitude d'être en avance dans le progrès et qu'apparaîtra alors une vision nostalgique des peuples sauvages. Mais même le triomphe du commerce lié à la vision

[214] TACITE, *Vie d'Agricola*, *La Germanie*, Trad. A.M. Ozanam et J. Perret, Paris les Belles Lettres, 2010.

linéaire de l'histoire ne parviendra jamais totalement à éliminer l'ambivalence et les doutes néo romains

Péripéties coloniales : le naufrage du *Sea venture*

Avant de reprendre les doctrines de Hobbes et de Bacon pour elles-mêmes il nous faut revenir sur l'épisode déjà mentionné du naufrage du *Sea Venture* et de ce que les naufragés expérimentèrent avant que la majorité d'entre eux ne reprennent la route vers la Virginie. Cette histoire, par delà sa dimension romanesque et aventureuse a de part en part une dimension politique. Il est certes souvent artificiel d'inscrire dans une telle grille de lecture des évènements dont les acteurs avaient vraisemblablement des motivations extra politiques. Mais la cas du *Sea venture* fait en la matière figure d'exception et recèle une dimension illustrative très forte des enjeux politiques du moment. Quelques éléments à l'appui de cette affirmation : Tout d'abord pour tous les occupants du navire, le voyage constitue une rupture dans leur existence. Qu'elle soit volontaire ou contrainte (sous la pression de la pauvreté ou du fait d'un enrôlement plus ou moins forcé) elle les place nécessairement dans un rapport réflexif à ce qu'ils sont en train de vivre : ils ne peuvent pas ne pas en interroger la signification et le bien fondé. Par ailleurs à cette époque la vie sur un navire, à plus forte raison lorsqu'elle est bouleversée par un naufrage, constitue une micro société provisoire où les rapports de pouvoir et de propriété sont en quelque sorte rejoués et relégitimés ou au contraire délégitimés dans un processus de dé-*naturalisation* du lien social. Dans cette suspension le rapport à la mort est mis à nu, ce qui renvoie à une dimension essentielle du politique (puisque c'est bien en dernière instance la peur de la mort qui fonde le pouvoir selon l'enseignement de Hobbes). Enfin l'évènement dans les récits qu'en firent les rescapés et dans les commentaires abondants qu'il suscita fut d'emblée saisi comme politique, à commencer par Shakespeare qui en fit la matière de sa pièce *la tempête*.

Récemment deux historiens anglais Peter Linebaugh et Marcus Rediker, dans leur ouvrage *l'hydre aux mille têtes*, ont repris dans le détail cette histoire qui selon eux concentre sur elle les enjeux politique dont l'espace atlantique fut le théâtre au XVIIe siècle. Nous nous appuyons ici principalement sur cet ouvrage[215].

[215] REDIKER Marcus et LINEBAUGH Peter, *L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. C. Jaquet et H. Quiniou, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

Juillet 1609 : une flotte de neuf navires fait voile vers la Virginie, apportant à la toute récente colonie des renforts humains, de l'approvisionnement, et un Lieutenant Général qui, dans l'attente du nouveau gouverneur De La Ware, assumera la nouvelle direction de l'exécutif conformément à la nouvelle Charte. Le 25, le *Sea Venture,* navire amiral, séparé des huit autres bâtiments du convoi est pris dans une tempête. Or c'est précisément sur ce navire que se trouvent Gates, le Lieutenant Général, et Sommer, l'amiral. Les éléments se déchaînent, des voies d'eau se déclarent, et dans l'urgence même les gentilshommes, qui n'avaient jamais travaillé, se relaient pour pomper. Face à la nécessité, aux lois d'airain de la nature, les distinctions sociales tellement ancrées quelles emblaient naturelles, sont soudain pulvérisées. Une démocratie des dernières heures se met en place, radicalement égalitaire. Quant il sembla que tout était perdu les marins se livrèrent un rituel de renversement du monde maritime. Défiant les interdits de la propriété privée, l'autorité du capitaine ainsi que celle des représentants de la compagnie, ils forcèrent les caisses d'alcool, croyant la fin toute proche. Par extraordinaire le *Sea venture* fit naufrage dans l'archipel des Bermudes sans avoir à déplorer la mort d'un seul de ses 150 occupants, membres de l'équipage et passagers, gentilshommes et *commoners*, hommes et femmes, envoyés en renfort par la Compagnie dans la colonie.

L'île se révéla comme une sorte d'envers du monde, terre édénique, de profusion, où il semblait possible de vivre sans avoir à exploiter ni la nature ni les hommes. A la grande déception des représentants de la Compagnie, les Bermudes « firent oublier complètement ou enlevèrent à bon nombre le désir de jamais repartir tant ils vivaient dans l'abondance, la tranquillité et le bien être. »

Selon Rediker et Linebaugh, la réaction des *commoners* naufragés était tout à fait prévisible puisqu'on leur avait promis le paradis au bout du voyage. La propagande par la suite, s'appuyant sur les témoignages des Bermudes, entretiendra la confusion avec la Virginie pour recruter les candidats au départ (ce que Francis Bacon déplorera dans son Essai sur les Colonies[216]). Ainsi par exemple un promoteur comme R. Rich concluait qu'en Virginie « le manque lui-même n'existait pas ». Toujours est-il que sur place aux Bermudes un mode de

---

[216] *Of Plantations*, trad. Française in *Essais de morale et de politique*, trad. A. de La Salle, Paris, l'Arche 1999.

vie alternatif se profilait, et semblait aller de soi puisqu'il correspondait à une promesse. Les représentants de la compagnie étaient pris au piège de leur propre leurre. De graves dissensions vont donc vite apparaître entre ceux qui voulaient poursuivre l'aventure commerciale en Virginie et ceux dont les mains étaient censées les y mener. Or il se trouve qu'au même moment, comme nous l'avons vu, la colonie vivait ses pires heures, en proie aux dissensions et à la famine avec un taux de mortalité effrayant. Par comparaison on peut signaler que les colons des Bermudes subirent une perte nette de trois hommes (dont deux exécutions). Pour pérenniser leur liberté nouvelle et inédite certains des naufragés se firent le serment mutuel de ne mettre la main à aucun travail qui aurait pour conséquence de leur faire quitter l'île. Ils se retirèrent dans les bois. Les *commoners* du *Sea Venture* expliquèrent qu'ils préféraient la tranquillité, le plaisir et la liberté des terres communales plutôt que la misère le labeur et l'esclavage qui les attendait en Virginie. C'est cela qui s'exprime dans le discours du Gonzalo de *La Tempête*. Nombreux thèmes littéraires (âge d'or, jardin d'Eden) déjà présents dans l'esprit de certains passagers, trouvent ici un écho, ainsi que la mémoire toute fraiche chez d'autres passagers de traditions et d'expériences populaires de liberté et d'égalité (chasse et cueillette, vie sur les communaux, imprégnation de l'antinomisme). Quand Gates se plaint que les mutins se soient retirés dans les forets pour vivre comme des sauvages, on sent bien que ce n'est pas tant la désertion qui le trouble que l'expérimentation de formes de vie commune. R Gray, porte parole de la Compagnie ne disait-il pas à propos des sauvages, des Indiens : « chez eux il n'y a pas de *meum* et de *tuum* »[217]. C'est cette vie par delà la propriété privée qui inquiétait et fascinait à l'époque. Nombreuses étaient les discussions à propos de ces peuples sans propriété sans travail sans maîtres ni rois.

Rediker et Linebaugh commentent en écrivant : « C'est par une grève et un marronnage que commença la colonisation anglaise ». Ces deux termes de grève et de marronnage sont bien sûr très marqués et correspondent à la lecture marxiste de ces deux auteurs sur laquelle nous aurons à revenir. Toujours est-il qu'ils interprètent les évènements en question en termes de lutte des classes où chaque navire et chaque implantation coloniale voient coexister les victimes de la grande spoliation sur laquelle prospéra le capitalisme anglais précoce, avec les promoteurs et bénéficiaires de la même spoliation. Les *commoners* transformés en vagabonds par les *enclosures* constituaient en quelque sorte l'armée de réserve des compagnies commerciales, en tant que marins ou en tant qu'engagés, et le terme de marronnage accolé à celui de grève suggère bien une communauté de condition entre le travailleur africains (qui ici

[217] Cité par Rediker et Linebaugh, Op.cit. p. 42.

n'est pas encore entré en scène) et le travailleur européen. C'est cette communauté et cette solidarité menaçant le système d'exploitation coloniale que les autorités n'auront de cesse de défaire en distinguant et en hiérarchisant les statuts des uns et des autres sur des bases raciales, produisant ainsi l'illusion d'intérêts divergents.

L'expropriation des *commoners* en Angleterre.

En effet l'élan atlantique de l'Angleterre doit être considéré solidairement avec les bouleversements économiques sociaux et politiques qui se déroulent sur son sol. Nous pouvons en donner les grands traits.

La culture de subsistance dans un processus déjà à l'œuvre au début du XVIe siècle, est peu à peu remplacée par des pâturages commerciaux consacrés à la production de laine, activité on ne peut plus lucrative durant toute cette période. Le travail salarié se développe en même temps que s'accroît la population urbaine. On assiste à une externalisation du travail manuel, à une expansion du commerce international à la constitution d'un système colonial et à l'institutionnalisation des marchés. Or tout cela fut rendu possible par l'*enclosure* des champs communaux (*commons*) et le déplacement de milliers de personnes de l'intérieur des campagnes vers les villes et vers la mer. L'expropriation fut à l'origine de l'accumulation primitive et la force qui changea la terre et le travail en marchandises. Elle toucha les travailleurs européens et des peuples indigènes, ceux-ci étant considérés a priori comme étant dans la non possession. Grotius avait beau demander « Une nation peut-elle découvrir ce qui appartenait à d'autres ? »[218], le postulat de nombreux européens en ce tournant du XVIIe siècle était celui de la non possession. Il ne s'agissait donc en l'occurrence pas tant d'exproprier que d'introduire la propriété privée en en excluant les indigènes. Et nos auteurs de poursuivre en affirmant que c'est la *Virginia Company* qui eut le rôle moteur dans la mise en relation de l'expropriation de l'Ancien Monde avec l'exploitation du Nouveau Monde. A la fin du XVIe il y a 12 fois plus de non propriétaires qu'au siècle précédent. Shakespeare, dans son *Coriolan*, évoque la révolte des Midlands de 1567. Les nouveaux prolétaires sont jetés sur les chemins. Francis Bacon, nous disent les auteurs, les considérait comme « le

[218] Cité par Rediker et Linebaugh, ibid. p. 32.

germes du péril et du désordre de l'Etat »[219]. Lui et le procureur général Coke déclarèrent l'assimilation de toute attaque contre les *enclosures* à un acte de haute trahison. Nous verrons plus bas que la position de Bacon est beaucoup plus nuancée que cela. La mobilisation militaire fut sans précédent et la répression terrible. Les troubles révolutionnaires se poursuivront durant toute la première moitié du XVIIe. Il est intéressant au demeurant de constater que les arguments en faveur de la colonisation de l'Irlande en 1594 et une partie de ceux invoqués pour la Virginie en 1612 affirmaient que la « multitude nauséabonde » devait être exportée et la « matière de sédition expulsée de la ville »[220]. Il y eut bien d'emblée un lien entre ce que Rediker et Linebaugh appellent la répression de classe et l'expansion coloniale. Le *Beggars Act* est de 1597 : La déportation devient un mode légal et normal de gouvernement. En même temps il serait malhonnête de réduire la pensée anglaise de l'époque (y compris la pensée dominante et officielle, comme Bacon l'illustre) à la légitimation pure et simple de ce mouvement de répression-expansion. Toujours est-il que l'espace atlantique « consomma » en masse cette multitude mais fut aussi pour elle un lieu de lutte et de résistance privilégié, d'autant qu'il absorbera aussi nombre de dissidents religieux, Huguenots français, puritains anglais, souvent animés d'idées radicales et du désir de tenter la mise en place de formes alternatives de vie commune.

Tentatives de démocratie radicale

Or dès l'épisode du *Sea venture,* on trouve parmi les meneurs des marins et des radicaux religieux. Une alliance est à l'œuvre pour une démocratie radicale. Parmi ces leaders, Stephan Hopkins allait jusqu'à prétendre que l'autorité des magistrats avait cessé avec le naufrage, celui-ci étant alors doté d'une sorte de vertu régénératrice fondée sur une table rase. Il refusa de continuer le voyage vers la Virginie où les gens du peuple étaient voués à servir d'esclaves aux aventuriers (c'est à dire aux marchands investisseurs). Cette mutinerie, la deuxième, sera matée. Hopkins, qui échappera à la condamnation à mort sera d'ailleurs par la suite au nombre des passagers du *Mayflower*. Le terme d'esclave employé par Hopkins pour qualifier les engagés nous ramène à celui de marronnage employé par Redicker et Linebaugh suggérant une communauté de destin à l'origine entre européens engagés et africains, communauté qui

[219] Ibid. p. 35.
[220] Ibid. p.37.

aura l'occasion de se manifester à travers diverses formes de solidarité dans la résistance (sur les navires, et dans les plantations) tout au long du XVIIe et même jusqu'au XVIIIe. Que l'on songe au destin déjà évoqué des premiers travailleurs africains de la Virginie, travailleurs sous contrat dans un premier temps, esclaves ensuite. Toujours est-il que Redicker et Linebaugh défendent l'idée d'un même arrachement des paysans européens et africains, d'une même expropriation, les transformant en « mains » pour le capitalisme naissant dans un vaste mouvement de déplacement de population entraînant dans son cercle trois continents avec l'atlantique comme centre de gravité. Ils défendent aussi l'idée d'une participation unanime de la classe intellectuelle de l'époque à cette vaste entreprise. Dire cela revient à faire fi du projet ou du souci humaniste du *commonwealth* sur lequel nous nous sommes arrêtés avec Fitzmaurice. Mais en fait les deux lectures ne sont pas incompatibles, dans la mesure où précisément les mutins, les résistants sont dans la quête d'un projet alternatif, fut-il proche de l'utopie, et en ce sens témoignent de leur imprégnation humaniste. Le simple fait qu'ils soient sur le navire, fût-ce suite à une opération de propagande montre bien que leur projet (si tant est qu'il soit toujours très clair) ne s'affirme pas contre l'entreprise dans son ensemble mais en forme plutôt une composante qui ne sera que progressivement détachée de l'ensemble.

Revenons aux Bermudes. Il fallut encore que les autorités viennent à bout d'une troisième conspiration avant qu'il soit possible de reprendre la mer pour la Virginie le 10 mai 1610. Seuls deux des insurgés avaient été exécutés.

Ce naufrage et les intrigues qui se nouèrent parmi les naufragés rebelles rendent compte de l'histoire atlantique précoce. Il s'agit d'une histoire des origines du capitalisme et de la colonisation, du commerce mondial et de la construction d'empires. Histoire du déracinement et du déplacement, de la fabrication de « mains », d'exploitation et de résistance, de modes de vie alternatifs et d'usage de la violence pour les soumettre.

Selon Redicker et Linebaugh, quatre thèmes majeurs ressortent de cet épisode: expropriation, lutte pour des modes de vie alternatifs, schémas de coopération et de résistance, imposition d'une discipline de classe. Sur ce dernier point il n'est pas impossible que cette lecture soit juste en même temps que celle de Fitzmaurice qui voit dans ce qu'il est difficile de ne pas appeler répression la mise en œuvre d'une politique d'inspiration machiavélienne. Il a sans doute raison, comme nous l'avons vu plus haut, d'insister sur la facilité et la faiblesse de la réduction au seul appât du gain des motivations de la Compagnie. La quantité et la qualité de

la participation et des soutiens qu'elle suscita restent incompréhensibles si on les ramène à la faiblesse des enjeux commerciaux (du moins à l'époque des deux premières chartes). Et Redicker et Linebaugh prennent quelques libertés avec la réalité lorsqu'ils écrivent que la Compagnie de Virginie « fut d'abord une organisation commerciale dotée de gros capitaux investis par des aventuriers dont l'intérêt principal s'attachait aux retours sur investissements ». Cela est sans doute vrai pour la Compagnie des Indes Orientales (formée en 1600) mais reste insuffisant en ce qui concerne la Compagnie de Virginie.

Ceci dit si la balance entre les deux lectures reste équilibrée lorsqu'on ne regarde que les débuts de la colonisation américaine, il suffit de jeter un œil sur la pratique anglaise en Irlande à la même époque, avec qui plus est les mêmes acteurs et les mêmes promoteurs, pour se convaincre que la logique de la dépossession et de l'exploitation à fins d'enrichissement illimité est déjà massivement et irréversiblement à l'œuvre. Nous reviendrons sur cette nécessaire mise en parallèle de L'Irlande et de l'Amérique.

II Francis Bacon. Les chemins de la découverte : L'Etat entre impérialisme et cosmopolitisme

Maîtrise de la nature et philanthropie. Le rêve de Prométhée.

Le nom de Francis Bacon est souvent associé à la révolution scientifique de la modernité. C'est lui qui donne ses lettres de noblesse et son cadre à la méthode expérimentale et inductive. C'est lui qui montre le caractère collectif de la recherche et la nécessité d'une circulation des connaissances et d'institutions publiques où elles puissent être recueillies et produites. C'est lui qui avant Descartes (et de manière plus exclusive que ce dernier) inscrit l'attitude scientifique dans un projet utilitariste de maîtrise technique de la nature pour le plus grand bénéfice du genre humain. Il y a là de prime abord une perspective humaniste qui considère l'homme « comme le centre du monde » et pose l'époque moderne comme pouvant accomplir le rêve de Prométhée, figure selon Bacon de l'esprit et de l'intelligence. Ce rêve est celui de voir tous les éléments et tous les objets travailler et fonctionner pour l'homme, quitte pour cela à forcer la nature, à lui arracher ses secrets et à en tirer des fruits qu'elle n'aurait su produire toute seule. Ainsi dans *La Nouvelle Atlantide* [221](1627), la maison de Salomon, ce temple de la science, est présentée aux voyageurs comme ayant « pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles »[222]. Ses prouesses technoscientifiques, ses « travaux », touchent aussi bien la matière inerte que le vivant, allant jusqu'à abolir la différence entre les deux ordres : « Nous imitons les mouvements des êtres vivants, en

[221] BACON Francis, *La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Doeuff et M. Llasera, Paris, GF-Flammarion, 1995.
[222] *La Nouvelle Atlantide*, op.cit. p. 119.

animant des sortes de répliques d'hommes, de quadrupèdes, d'oiseaux, de poissons et de serpents. »[223] « Nous avons aussi l'art de faire pousser des plantes par simples mixtures de terres, sans y mettre de semence, et nous parvenons ainsi à produire de nouvelles plantes, différentes des variétés communes, ou à changer certaines espèces en d'autres. »[224] « Nous avons aussi des parcs et des enclos avec toutes sortes de quadrupèdes et d'oiseaux qui ne sont pas là uniquement pour le plaisir des yeux où à cause de leur rareté, mais aussi en vue de dissections et d'expériences, afin que nous puissions de cette façon augmenter nos lumières sur ce qui peut être pratiqué sur le corps humain… Nous essayons aussi sur eux tous les poisons et tous les remèdes, nous faisons l'essai des actes chirurgicaux aussi bien que médicaux. Par art aussi nous les rendons plus gros ou plus grand que les autres représentants de leur espèce, ou bien plus petits en arrêtant leur croissance. Nous les rendons plus féconds qu'à l'ordinaire ou au contraire stériles. »[225] Dans la listes de « merveilles naturelles »[226] (oxymore significatif) qui clôt l'ouvrage présenté comme inachevé on trouve entre autres « Fabriquer de nouvelles espèces. Transplanter une espèce dans une autre », « Prolonger la vie » «Augmenter la force et l'activité » « Augmenter et élever le cérébral » « Transformer les traits » « Augmenter la capacité à supporter la torture et la douleur » « Instruments de destruction comme ceux de la guerre et le poison »[227]. Ces opérations se déroulent dans des grottes étagées sur plusieurs niveaux ou dans des tours, grottes et tours où quelques ermites accumulent observations et expériences. Il y a aussi des puits et des fontaines de tailles diverses, des bâtiments « vastes et spacieux », des bains, des vergers, des parcs, tout un ensemble baroque en somme où la vie et la mort, la nature et la technique, le vivant et l'inerte passent constamment l'un dans l'autre. Une présentation conforme à l'esthétique du temps ; un genre, l'utopie, renvoyant aux récits de voyages qui prolifèrent à l'époque : Bacon met son talent au service d'une cause : le progrès de la science. Cette cause étant en même temps celle de l'humanité, tout le projet peut être placé sous le signe de la philanthropie, disposition explicitement et constamment revendiquée par Bacon comme devant orienter en dernière instance l'action et la pensée humaines. Dès 1591, dans une lettre à son oncle le lord trésorier Burghley, Bacon déclarait son engagement total dans le domaine de la connaissance (qu'il comparait à la modestie de ses ambitions dans le domaine des affaires publiques) et ajoutait : « Que ce soit, de ma part, curiosité, vaine gloire, penchant naturel ou (pour prendre la chose

[223] Ibid., p.129
[224] Ibid. p. 122
[225] Ibid.
[226] Ibid. p.133
[227] Ibid., p.133-134

en meilleure part) philanthropie, c'est quelque chose qui s'est tellement enfoncé en mon esprit que rien ne l'en fera sortir »[228]. Dans le *novum organum*, (aphorisme 29 livre I), il distingue trois degrés d'ambition : l'ambition personnelle (renforcer sa position dans la société), l'ambition nationale (renforcer la puissance et l'empire de son pays) et un troisième type d'ambition qui vise « à restaurer et à accroître la puissance et l'empire du genre humain lui-même sur l'univers », et que l'on retrouve comme l'ambition avouée de la maison de Salomon. Comme le signale Didier Deleule[229], il ne s'agit pas pour Bacon de condamner les deux premiers types d'ambition, mais plutôt de les inscrire dans une continuité hiérarchisée au terme de laquelle la troisième ambition confère aux deux premières « une légitimité qu'elles obtiendraient difficilement par leurs voies propres». Se profile alors la figure d'un Bacon cosmopolite, philanthrope et irénique, qui nomme Bensalem (fille de la paix) sa Nouvelle Atlantide, et qui explique par la bouche de l'Intendant de la Maison des Etrangers de Bensalem que les brillantes civilisations de la Grande Atlantide furent détruite et ruinées en punition de leurs menées guerrières et coloniales : « la vengeance divine cependant ne tarda pas à les punir de ces ambitieuses expéditions »[230]. Ce qui fut puni ce ne sont pas les expéditions comme telles puisque aussi bien ce temps révolu était celui d'une grande prospérité et d'une grande sagesse universelles liées à l'intensité et à la liberté de la communication et du commerce ; ce qui fut puni c'est qu'elles eurent pour fin la domination d'autres nations (le second type d'ambition relégua le troisième). On note qu'à Bensalem on parle plusieurs langues européennes sans qu'il soit question de nationalités : les bensalemiens sont des européens. L'utopie de Bacon à l'inverse de celle de More ne se présente pas comme un envers inaccessible du monde réel, mais comme une simple amélioration de celui-ci (en l'occurrence l'Europe). Sa fonction est de susciter l'adhésion du public à l'idée qu'il est possible et nécessaire de mener pour cela une réforme du savoir, indissociable d'une réforme des institutions porteuses du savoir. Cette réforme n'est nullement incompatible avec un conservatisme politique puisque elle peut se faire dans le respect des institutions existantes c'est-à-dire ici la monarchie. Bacon enfin, dans son testament, offre son nom et sa mémoire « aux discours charitables des hommes, aux nations étrangères et aux siècles futurs ».

[228] Cité par Didier Deleule dans son article « Francis Bacon, réforme de l'Etat ou réforme de la société ? », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 2003/1 – Tome 128, P.U.F.

[229] DELEULE Didier, article cité.

[230] La Nouvelle Atlantide, op.cit., p.100

La raison d'Etat et la monstruosité. Les travaux d'Hercule.

Pourtant l'examen, même rapide, de la manière dont Bacon remplit les fonctions officielles éminentes qui furent les siennes, et la lecture attentive de ses écrits même les plus « philanthropiques » en apparence, ne laisse pas de troubler l'image que nous venons d'esquisser. On sait en effet que toute la carrière de Bacon fut partagée entre la spéculation intellectuelle et un engagement sans interruption dans la vie politique et administrative anglaise. Au final il n'est pas sûr d'ailleurs qu'il s'en soit tenu à sa résolution de la lettre de 1791 : « Mes buts contemplatifs sont aussi vastes que mes buts politiques sont modérés »[231]. En fait ces derniers l'ont peut être absorbé autant que les premiers. De 1576 à 1579 il fait partie de la suite de l'ambassadeur d'Angleterre en France, dans une période particulièrement trouble, et se voit confier de petites missions d'espionnage et d'information. Il entre ensuite assez vite au service de la reine où il rédige de nombreux textes officiels. Dès 1584 il devient membre du Parlement et s'implique fortement dans les efforts de la Couronne pour convaincre la France de suivre sa politique en ce qui concerne la tolérance religieuse. En 1603 c'est lui qui donne à l'union des deux royaumes d'Ecosse et d'Angleterre, au moment où Jacques Ier, déjà roi d'Ecosse, succède à Elisabeth, le nom de Grande Bretagne. Dès le lancement de la Compagnie de Virginie, il est selon William Strachey[232] « le plus noble bienfaiteur de la colonie de Virginie, un des membres (avec d'autres lords et comtes) du tout premier conseil mis en place pour la promouvoir et la guider »[233]. En 1616 il devient conseiller d'Etat, puis garde des sceaux en 1617. L'année suivante sa carrière est couronnée par le titre de Lord Chancellor. En 1621 il est destitué pour corruption : il a usé de sa position pour recevoir beaucoup d'épices. A cette occasion, Constantin Huygens qui avait eu à connaître Bacon au cours d'ambassades à Londres, tout en reconnaissant l'importance du philosophe, le décrit comme un monstre de superbe et de vanité. Le dénigrement ici n'a aucune espèce d'intérêt en lui-même, mais cet accident biographique constitue une accroche pour poser une question plus essentielle : si Bacon a pu transgresser la hiérarchie prescrite par

[231] Cité par Didier Deleule, op.cit.

[232] Actionnaire et secrétairede la Compgnie de Virginie, il est une des sources principales pour l'épisode du naufrage du *Sea Venture* (A true reportory of the wreck and the redemption of Sir Thomas Gates, knight, umpon and from the Islands of the Bermudes, Londres, 1625) et il est presque certain que Shakespeare avait son témoignage à l'esprit lorsqu'il écrivit sa pièce *La tempête*.

[233] Cité dans REDIKER Marcus et LINEBAUGH Peter, *L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. C. Jaquet et H. Quiniou, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 56.

lui-même entre les trois types d'ambition en faisant primer la première sur les deux autres, cela peut nous conduire à nous demander si nous n'avons pas aussi affaire à une autre transgression, ou du moins une redistribution de cette hiérarchie, au profit cette fois-ci de la seconde ambition. A supposer que son action et son engagement au service de l'Angleterre puis de la Grande Bretagne ait en fait la première place chez lui, ne sommes nous pas alors autorisés à considérer que toute sa démarche et notamment son projet de réforme des sciences (avec les avantages que l'on peut en attendre), a pour fin l'intérêt du royaume, c'est-à-dire le renforcement du pouvoir royal à l'intérieur avec un Etat rationalisé et plus efficace, et l'affirmation de l'ambition impérialiste à l'extérieur. Didier Deleule dans l'article évoqué plus haut s'attache à cette question et mentionne un certain nombre d'auteurs qui orientent leur lecture de Bacon dans ce sens. Ainsi, écrit-il, « rien n'interdit de penser que Benjamin Farrington[234] avait vu juste lorsqu'il écrivait que « l'ambition de Bacon était de construire une nouvelle Angleterre et non pas une nouvelle logique » »[235]. Il examine également la thèse que Julian Martin défend dans son ouvrage Francis Bacon, *the State and the Reform of Natural Philosophy* : « La réforme en matière de législation comme la réforme dans le champ du savoir seraient avant tout des moyens mis au service d'une fin politique, une « machinerie bureaucratique » adaptée à un état centralisé à vocation impérialiste »[236].

Avant de reprendre pour notre compte cette question sur le plan de la théorie et des principes, il n'est pas inutile de rappeler que dans l'exercice de ses divers postes officiels, comme dans sa fonction de conseiller, Bacon n'hésita jamais à aller jusqu'au bout de ce que l'on peut nommer la raison d'Etat. Et là nous ne sommes plus dans l'affaire des épices où l'on voit un homme pris en flagrant délit de contradiction entre sa pratique et ses principes affichés. La pratique ici est révélatrice des principes.

Commençons par l'aspect factuel de la question en nous référant à l'ouvrage déjà cité de Redicker et Linebaugh. Bacon n'y apparaît pas dans le rôle du réformateur philanthrope, loin s'en faut. Il est campé dans la figure de l'agent implacable du pouvoir dans sa dimension répressive. Nous sommes à l'époque des enclosures et de l'expropriation des commoners, du cycle rébellion / spoliation des terres en Irlande, des premières compagnies de commerce

[234] the philosophy of F. Bacon : An Essays on its development from 1603 to 1609, Liverpool University Press, 1964, p.17
[235] Didier Deleule, op.cit. p. 20
[236] In Didier Deleule, op.cit. p. 9

maritime, le tout signant l'acte de naissance du capitalisme. Redicker et Linebaugh refusent de s'en tenir à l'explication démographique de la prolétarisation des populations telle que la fournit Charles Tilly[237] par exemple. Une telle explication « ignore l'enclosure et la terreur »[238]. C'est pourquoi ils reviennent à l'interprétation de Marx pour qui l'expropriation était « inscrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu »[239] et qui écrivait : « C'est un fait notoire que la conquête, l'asservissement, le vol, le meurtre, en bref, la force, joua le plus grand rôle »[240]. C'est donc dans ce cadre que s'inscrit selon eux l'action politique de Bacon et son discours de légitimation. En 1596 éclate la révolte d'*Enslow Hill* qui voit des *commoners* affamés du Oxforshire marcher sur Londres et rejoindre les apprentis eux-mêmes en dissidence. Lorsque l'ordre fut rétabli, le procureur général Edward Coke et ses adjoints parmi lesquels Bacon, firent subir deux mois d'interrogatoire et de tortures à l'un des meneurs du mouvement, le charpentier Bartholomew Steere. Le *Beggars Act* de 1697 programme la déportation dans les colonies des vagabonds et criminels (contre la propriété) pour les y forcer à travailler. Elles constituaient en effet selon le mot de Richard Hakluyt, des « prisons sans murs ». Bacon sera ensuite un défenseur de la loi martiale instaurée par Dale en Virginie. En 1618, alors chancelier c'est lui qui juge Raleigh et lui annonce sa condamnation à mort. Il était reproché à Raleigh d'avoir guerroyé contre l'Espagne, lors de sa dernière expédition coloniale en Guyane en 1617, contrevenant ainsi à la politique de paix avec ce pays qu'entendait mener Jacques Ier. On voit bien qu'ici est en jeu l'affirmation de l'exclusivité de la prérogative royale sur la guerre et la paix. Bacon n'est pas seulement sur le front de la répression sociale et de la discipline de classe, mais également sur celui de la raison d'Etat dans sa dimension absolutiste. On sait d'ailleurs l'admiration que Richelieu avait pour lui. Redicker et Linebaugh ne font pas assez ressortir la dimension *étatique* de l'action de Bacon, mettant sa manière de mener les procès sur le compte du zèle d'un ministre sans scrupule prêt à tout pour complaire à son prince. Dans la même veine, évoquant la succession d'Elisabeth à Jacques Ier ils parlent de Bacon comme d' « un politicien qui perdit la faveur de la reine mais regagna celle de Jacques Ier en trahissant ses anciens amis »[241]. Le lecteur n'a pas droit à plus de précisions. Ce qui est vrai, mais ils n'en font pas mention, c'est qu'en 1601 il a mené l'accusation contre le comte d'Essex dans un procès pour trahison au terme duquel celui-ci fut condamné et exécuté. Or le comte d'Essex, favori de la reine jusqu'alors, et par ailleurs rival

[237] TILLY Charles, *As sociology meets history*, New York, Academic Press, 1981 ;
[238] Rediker et Linebaugh, op.cit., p.67.
[239] Cité par Redicker et Linebaugh, op.cit. p. 68
[240] Ibid.
[241] Ibid. p. 62.

de Raleigh, était le protecteur et ami de Bacon. L'insistance sur la supposée bassesse morale de Bacon n'apporte rien à la thèse des deux auteurs, et en rendant l'homme pour le moins antipathique elle évite d'interroger authentiquement les liens entre sa pensée et son action. Car si l'analyse en termes de lutte des classes est pertinente pour éclairer la politique anglaise de l'époque, il est fondamental également de comprendre le lien entre la réforme de la connaissance qui se produit à la même époque et la pratique étatique (les deux perspectives n'étant d'ailleurs nullement exclusives l'une de l'autre).

Les deux auteurs ne s'engagent guère dans cette voie, mais proposent tout de même un rapprochement intéressant entre la théorie de la monstruosité de Bacon et le rôle du pouvoir politique. Pour lui, nous rappellent-ils, les monstres ne sont pas seulement des curiosités ou des prodiges face auxquels la pensée rationnelle est impuissante. Ils ne peuvent être totalement étrangers à la nature et donc peuvent et doivent faire l'objet d'une étude rigoureuse. A vrai dire Bacon distingue trois catégories naturelles : la nature dans son cours ordinaire, la nature forgée et la nature errante, ce qui permet de distinguer le normal, l'artificiel et le monstrueux. Au lieu de rejeter cette dernière catégorie dans les marges, Bacon montre que c'est elle qui permet d'établir des passages entre le naturel et l'artificiel. Elle peut donc être intégrée dans les processus expérimentaux et les procédures de vérification. Nous avons vu que les sages de la Maison de Salomon étaient passés maîtres dans cette circulation permanente entre le normal l'artificiel et le monstrueux. Redicker et Linebaugh proposent de lire à la lumière de cette théorie le texte de 1622 *An Advertisement Touching an Holy War*.[242] Bacon l'écrivit, nous disent-ils, à la suite de sa condamnation pour corruption « pour s'acquitter de ses dettes et se ménager une voie de retour vers les allées du pouvoir »[243]. Cette année 1622 est une année de famine et donc de tension sociale et Bacon explique dans son traité que la seule chance d'apaiser les tensions croissantes est d' « engager le pays dans quelque querelle étrangère populaire »[244]. L'Espagne ne pouvant être l'ennemi désigné à ce moment du fait de l'alliance recherchée par Jacques Ier, Bacon se tourne vers d'autres ennemis et ce qui est intéressant c'est qu'au lieu de les chercher dans telle ou telle nation il les voit dans tous ceux qui dévient du droit des gens du droit naturel et du droit divin, mais qui dès lors ne relèvent plus tant de la guerre à proprement parler que de la punition. La guerre est

[242] *Avertissement touchant une guerre sainte*, in *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, Paris, Delagrave, 1880.

[243] Ibid. p. 64.

[244] Cité par Rediker et Linebaugh, op.cit., p.64

assimilée à l'administration de la peine capitale méritée par ceux qui précisément ne forment aucune nation ni de nom ni de droit, et qui ne sont en réalité que « des multitudes, des essaims d'individus »[245]. Ces pseudo peuples auraient « dans leur corps, dans leur constitution même, quelque chose de monstrueux. »[246] Quels sont-ils ? Bacon fournit des exemples en puisant dans l'antiquité, dans la bible et dans l'histoire récente. Les Amérindiens, les Cananéens, les pirates, les vagabonds, les assassins les Amazones. Il termine : « Voilà assez d'exemples. Encore qu'il faille ajouter les travaux d'Hercule : son exemple, bien qu'ayant fait l'objet de toutes sortes de fables, ou pour cette raison même, souligne nettement que toutes les nations et toutes les époques s'accordent à approuver l'éradication des géants, des monstres et des tyrans étrangers, à la considérer comme non seulement légitime, mais méritoire et digne d'une distinction divine, quand bien même le libérateur viendrait de l'autre bout du monde. »[247]

L'humanité a-t-elle des ennemis ? L'Etat et la guerre sainte.

Notons avant de poursuivre que le texte est un dialogue entre quelques personnages porteurs de différentes positions sociales et idéologiques déterminantes dans l'Europe de l'époque. Nous avons Eusebius, « théologien orthodoxe et modéré », Gamaliel, « protestant ardent », Zebedoeus, « catholique ardent », Martius, « militaire », Eupolis, « politique », « Pollion », courtisan. Par ailleurs le dialogue est inachevé. Redicker et Linebaugh ne signalent pas ces deux points, ce qui peut installer un soupçon sur la pertinence de l'usage qu'ils font de ce texte dans leur réquisitoire contre Bacon. En effet le dialogue étant inachevé, il n'est pas sûr que les thèses qu'ils en extraient soient son dernier mot sur la question, et surtout elles sont placées dans la bouche de Zebedoeus, le « catholique ardent »[248]. N'est-il pas alors tout simplement malhonnête de les attribuer à Bacon ? En fait cette attribution nous semble quand même valide si l'on considère la place qu'occupe l'exposé de Zebedoeus dans l'économie du dialogue, et l'esprit de celui-ci. Il ne s'agit pas pour Bacon de mettre en concurrence des positions antagonistes pour voir en fin de compte l'une d'entre elles triompher mais de les additionner, de les articuler, pour produire une position commune sur la légitimité de la guerre. Le dialogue commence justement par une confrontation de points de vue tranchés sur les motivations et la légitimité de la conquête des Indes Occidentales (Amérique) puis

[245] Ibid. p. 65
[246] Ibid.
[247] Ibid., p. 65.
[248] Avertissement touchant une guerre sainte, op.cit. p. 668.

orientales, sur la guerre contre les Turcs, et enfin sur l'édit de Valence (c'est-à-dire la récente expulsion des Morisques par Philippe III en 1609). C'est Eupolis, le politique, qui met un terme à la querelle stérile et propose une répartition des rôles dans l'examen de la question. Sa proposition est approuvée à l'unanimité et Zebedoeus est chargé de commencer en établissant « si une guerre pour la propagation de la foi, sans autre motif, est légitime ou non, et dans quelles circonstances »[249]. On peut donc à bon droit considérer que l'exposé de Zebedoeus dans l'intention de Bacon représente la positon commune des protagonistes et donc la sienne. Là où Rediker et Linebaugh ont une interprétation erronée selon nous c'est lorsqu'ils affirment que la guerre contre les formes déviantes d'humanité doit être menée *à défaut* d'une guerre contre les Espagnols parce qu'il faut bien trouver un ennemi à livrer en pâture au peuple pour apaiser les tensions sociales et politiques et éventuellement remplir les caisses. Or cette idée de la guerre exutoire est énoncée par Martius, le militaire, au début du dialogue (donc avant que ce qui s'y dit soit la position commune) et qui plus est avec une certaine distance ironique. « pour acquérir aujourd'hui de la grandeur et de la gloire mondaine, il n'y a pas d'entreprise telle qu'une bonne guerre contre les infidèles»[250]. Bacon défend au contraire l'idée d'une paix européenne, voire mondiale; son point de vue ici n'est pas national mais européen et, même si le mot n'apparaît pas, cosmopolitique. Nous y reviendrons avec la *Nouvelle Atlantide*, rédigée un an plus tard. Pour lors, que nous dit Zedeboeus ? Il n'est pas dans la perspective d'une guerre interétatique, et cela non pas comme le suggèrent Redicker et Linebaugh pour des raisons conjoncturelles et opportunistes, mais pour des raisons de principe auxquelles il nous faut être attentif. C'est faire preuve d'une grande étroitesse d'esprit, affirme-t-il, que de penser que les nations ne peuvent faire autrement les unes par rapport aux autres que d'être soit une unies sous une même souveraineté, soit fédérées par un pacte ou une ligue. Il existe d'autres formes de solidarité, d'autres confédérations, plus implicites. Zebedoeus-Bacon donne un certain nombre d'exemples de ces solidarités transétatiques. Celle qui peut exister entre une colonie et la mère patrie (étant entendu que ce lien n'inclut pas les éventuels autochtones mais les seuls colons), ou de manière plus générale entre des migrants et leur pays d'origine. Celle qui existe entre groupes parlant une même langue, et plus encore ayant les mêmes lois fondamentales et les mêmes coutumes (comme c'était le cas des diverses cités grecques relativement aux barbares). Celle qui rassemble les membres d'une même secte ou d'un même culte (à condition qu'il ne s'agisse pas d'une confrérie du mal). Pour finir est invoquée la solidarité la plus haute, liée cette fois à

[249] Ibid., p.671.
[250] Ibid., p.670.

l'appartenance commune au genre humain. Les termes de Bacon montrent qu'elle est à la fois naturelle et culturelle (par delà les cultures particulières) : « La consanguinité suprême et indissoluble, et la société entre les hommes en général »[251]. C'est cette solidarité qui fait qu'aucune nation n'est totalement étrangère aux autres, conformément à l'adage latin : « homo sum, humani nhil a me alienum puto ». Zebedoeus ajoute que les chrétiens à qui cette commune ascendance a été révélée en particulier (tous les hommes descendent d'Adam et Eve) ont de ce fait une responsabilité particulière par rapport à elle. On s'attend donc à le voir faire fond sur cet héritage chrétien et stoïcien pour proposer quelque chose comme un projet de paix. Sully l'avait fait au nom d'Heury IV quelques années auparavant, et Emery de Crucé dans *Le Nouveau Cynée*[252] le ferait en 1623. L'idée d'une fédération européenne dotée d'organes d'arbitrage était dans l'air du temps.

Mais l'objectif de Bacon n'est pas de définir les conditions de la paix mais d'établir un droit et même un devoir de faire la guerre. Une guerre cette fois-ci beaucoup plus radicale, car autant un état ou une alliance d'état ne peuvent désigner des ennemis que de manière provisoire et somme toute contingente. Les renversements d'alliance et les coups de théâtre sont monnaie courante : on a bien vu François Ier se rapprocher de l'empire Ottoman… Les solidarités implicites dont parle Bacon étant beaucoup plus substantielles, les ennemis sont des ennemis essentiels et la lutte est une lutte à mort. Lorsque la solidarité dont il s'agit recoupe le genre humain, l'ennemi est alors ennemi du genre humain et doit être éradiqué. Dès lors on voit bien que le Bacon qui défend l'idée d'une paix entre les Etats chrétiens d'Europe, qu'ils soient protestants ou catholique, ne le fait pas seulement parce que la paix est une fin en soi mais parce qu'il ne faut pas se tromper d'ennemis et parce que les Etats sont condamnés à coopérer pour lutter contre le véritable mal. Dans cette perspective la condamnation à mort de Raleigh peut apparaître comme la contribution de Bacon à la guerre contre la piraterie, guerre qui a besoin pour être menée, de la paix entre les Etats. En tout cas en réinvestissant ainsi le concept de guerre, il lui fait subir une double distorsion relativement à la manière dont il se met en place en ce début de XVIIe siècle : d'une part il maintient l'idée de guerre juste et même sacrée alors qu'elle tend à tomber en désuétude (la juste cause

[251] Ibid. p. 675

[252] *Le Nouveau Cynée Ou Discours D'etat - Représentant Les Occasions Et Moyens D'établir Une Paix Générale Et Liberté Du Commerce Par Tout Le Monde* , Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.

laissant place au juste ennemi), et d'autre part la guerre dont il parle ne vise pas des Etats, des peuples, mais des bancs, des meutes, des multitudes (qui peuvent se trouver être des nations de nom mais en aucun cas de droit, selon sa propre formule) voire des individus. Cela le met donc en porte à faux avec le processus d'humanisation de la guerre dans le *jus gentium europaeum* : Alors que se réduit le *jus ad bellum* (en gros à la légitime défense, ce qui peu intégrer des attaques préventives), le *jus in bello* se trouve de plus en plus exigeant (statut des civils, de la propriété privée etc.). On fait la guerre à des Etats et non à des hommes, à des ennemis et non à des criminels. L'ennemi, selon une distinction déjà valable dans l'antiquité, est public (*hostis*) et non privé (*inimicus*). Cette dernière distinction est la seule qui soit maintenue par Bacon ; en revanche c'est bien à une criminalisation de l'ennemi qu'il aboutit, comparant la guerre à la peine capitale. Certes, comme cette dernière, elle ne peut être mise en œuvre que si sa justification est « pleine et entière », c'est-à-dire si elle s'accorde avec le droit divin, le droit naturel et le droit des gens, et cela constitue un cadre normatif sensé empêcher qu'elle soit livrée aux caprices ou aux passions d'un prince ou d'un peuple. Car si tel était le cas la guerre, de sacrée, deviendrait sacrilège, voyant Dieu être transformé en Moloch, c'est-à-dire en idole recevant des sacrifices. Il faut donc clairement et correctement désigner l'ennemi et le criminaliser officiellement. Ainsi par exemple, on peut définir comme criminels la pratique des sacrifices humains ou du cannibalisme, ou tout simplement le fait d'aller nu (encore que Bacon ne retienne pas ce grief), qui peuvent alors valoir aux groupes concernés le châtiment. Mais, le vagabondage également peut être défini comme criminel. Comme pour toute guerre les opérations peuvent être graduées, allant du travail contraint ou de l'esclavage, jusqu'à l'extermination en passant par la déportation. Donc la guerre est certes conditionnée quant à sa justification (conditionnement d'ailleurs assez souple puisque on peut supposer que la liste des crimes n'est pas close), mais elle autorise une illimitation de l'hostilité dans sa mise en œuvre. Par ailleurs ainsi que nous l'indiquions plus haut, elle garde sa dimension publique, étatique. L'ennemi est ennemi public et non privé : aucun individu, aucun groupe ne peut s'autoriser de son propre chef à mener les hostilités en tant que justicier du genre humain par exemple. Ce point est important et sera souvent mis en question lorsqu'il s'agira de savoir qui peut décider de la guerre (éventuellement d'extermination) contre les Indiens dans les colonies. Ici nous pouvons nous attacher à l'exemple très significatif qui intervient au début du dialogue sur la guerre sainte. A un moment, Polion, le courtisan, demande à Martius le militaire « modéré » qui vient de citer quelques cas récents de guerre contre les Infidèles, guerres d'agression certes mais justifiées par la religion (qui définit des « ennemis perpétuels » selon la formule de Vitoria), ce qu'il pense de l'expulsion des morisques

d'Espagne, suite au décret de Valence le 22 septembre 1609, pris par Philippe III. Martius embarrassé ne sait que répondre, sans doute comme le suggère Eupolis un peu plus bas non parce qu'il ne sait quel jugement porter sur cet acte, « mais parce que cela n'entre pas dans son sujet, qui est la guerre extérieure et non les actes de l'autorité sur les citoyens du pays qui ne peuvent résister »[253]. Il est donc dans la perspective de la guerre interétatique. En tout cas son embarras laisse à Gamaliel et Zebedoeus l'occasion de donner leurs points de vue respectifs. Le premier y voit une action mauvaise du point de vue moral et religieux comme du point de vue politique. La preuve (ou plutôt le signe) du désaccord divin peut se lire selon lui dans la mort de Philippe III en pleine force de l'âge et dans la chute et la ruine de son inspirateur (son favori le Duc de Lerme) dans cette affaire. Politiquement les effets à attendre sont désastreux puisque ces morisques dont certains étaient pourtant sincèrement chrétiens, ne rêvent désormais que de vengeance. Zebedoeus au contraire y voit la volonté du Christ « qui a passé sur ce pays pour séparer la paille du bon grain. »[254] Première formule en elle même discriminatoire. Il poursuit ainsi : « Pouvez vous montrer que la couronne d'Espagne ait fait avec les Infidèles un traité comme celui de Josué avec les Gibéonites, qui permettait à cette race maudite de se multiplier sur la Terre-Sainte ? »[255] On doit comprendre qu'en l'absence d'un tel traité la « race maudite » doit être extirpée. La fin du propos est très intéressante : « Observez aussi que cette grande action fut accomplie par un édit : il n'y eut point de tumulte ; l'épée ne fut pas mise dans les mains du peuple »[256]. C'est donc l'Etat et ses agents qui mènent les opérations. Nul besoin pour cela de déchaîner les passions populaires : elles portent en elles le risque de « tumultes » incontrôlables et préjudiciables à l'ordre public, de telle sorte que le remède serait pire que le mal. Est affirmé ici le monopole de l'Etat dans la désignation de l'ennemi (qui du coup ne peut être que public) et dans l'usage de la force. L'épée ne doit jamais être mise entre les mains du peuple. Cet échange de considérations sur l'édit de Valence étant placé au début du dialogue et restant en quelque sorte suspendu, il n'est pas possible d'en inférer la position de Bacon sur la question mais il en ressort déjà le tournant exposé plus haut sur la définition de la guerre et de l'ennemi. Ce qui fait défaut dans ce cas, c'est semble-t-il l'évidence de la justification pleine et entière. Le cas reste donc indécidable. En revanche l'hommage rendu aux formes de l'action, à leur cadre purement étatique est un indicateur sur le type de guerre qu'il faut désormais mener, clairement repris plus bas par le même Zebedoeus.

[253] *Avertissement…*, op.cit., p.669.
[254] Ibid.
[255] Ibid.
[256] Ibid.

Nous pouvons maintenant revenir à la figure d'Hercule invoquée par Zebedoeus pour clore sa liste d'exemples d'ennemis essentiels. Pour lui, et donc pour Bacon, elle atteste que toutes les nations, à toutes les époques, s'accordent sur la nécessité de combattre la monstruosité. Ce combat est donc universel, c'est-à-dire prescrit par le droit des gens et/ou le droit naturel, ainsi bien entendu que par la loi divine. Il suppose, puisque par définition le monstre relève non du cours normal de la nature, mais de la nature errante, puisque qu'il est proliférant et insaisissable, un rigoureux travail d'identification et de localisation de ce dernier. Il s'agit de donner forme au sans forme pour pouvoir mieux le domestiquer et le civiliser, le circonscrire dans une maisonnée et dans une cité, et détruire ce qui reste et résiste. Quelle image plus forte pour illustrer cela que le combat d'Hercule contre l'hydre, qui ne connait pas les frontières (Zebedoeus dit bien à propos de ce combat approuvé par les nations et par Dieu : « quand bien même le libérateur viendrait de l'autre bout du monde »[257]) ?

« Plus ultra ». La découverte entre science et politique.

L'étude rigoureuse, et donc la maîtrise, du monstrueux, est une exigence scientifique, technique, et politique (et c'est dans ce cas qu'elle se présente sous la figure du combat d'Hercule contre l'hydre), et là se pose une question que Rediker et Linebaugh n'abordent pas mais qui est essentielle pour comprendre le sens de l'impérialisme européen tel qu'il se définit de manière privilégiée avec Bacon. Cette question se présente d'abord (mais peut-être est-elle ainsi mal posée) de la manière suivante : le progrès scientifique et technique doit-il être mis au service de la puissance étatique, être son instrument privilégié, ou au contraire l'Etat, le politique, doit il œuvrer pour promouvoir la connaissance dans son déploiement autonome, celle-ci ayant pour finalité ultime les commodités de la vie. La lecture dominante retient en général la seconde hypothèse, appuyée par les déclarations de Bacon sur le primat donné dans sa propre existence à la spéculation scientifique sur l'action politique (dans la lettre de 1791 par exemple), mais aussi par ce que la postérité a retenu de lui : son apport à la méthode scientifique, et son aspiration revendiquée à une société donnant aux savants, aux sages, une place éminente, symbolisée par la Maison de Salomon dans La Nouvelle Atlantide. Les constituants français de 1791, hommes des lumières, ne s'y tromperont pas, ordonnant l'impression et la diffusion des œuvres de Bacon. Ses écrits proprement politiques ne sont en général guère évoqués et encore moins étudiés. Quant à sa carrière dans l'appareil d'Etat,

[257] Ibid. p. 675

jusqu'aux plus hautes fonctions (chancelier du Royaume) soit elle est passée sous silence, soit elle fait l'objet d'un jugement bien distinct du jugement porté sur l'œuvre spéculative. Or nous voudrions examiner l'hypothèse d'une cohérence d'ensemble de l'œuvre dans sa double dimension philosophique et politique, cohérence qui est celle d'un même projet de maîtrise prétendant lier progrès de la connaissance et amélioration de la condition humaine. Dès lors la question de l'instrumentalisation du politique à des fins de promotion du savoir, ou de l'instrumentalisation de la science pour mieux asseoir le pouvoir politique (en l'occurrence sous sa forme de monarchie absolue), n'a plus guère de sens, la promotion de l'un comme de l'autre, et même de l'un par l'autre, étant au fond une seule et même démarche. Il se pourrait alors que cette double promotion dans l'esprit de Bacon n'ait pas tant comme sol privilégié l'Angleterre que l'Europe. La vocation impériale de celle-ci pourrait alors être proclamée, sans impliquer la rivalité et la guerre entre puissances, et sans être invalidée par les nécessaires contradictions externes et internes qu'un Etat défini comme territorial rencontre lorsqu'il veut s'agrandir et de manière plus générale se lancer dans un projet impérial.

Une telle perspective permet de reconsidérer la question des titres des européens à la possession du Nouveau Monde. On se souvient du jugement de Carl Schmitt sur le traitement de cette question par Vitoria : si ce dernier n'est pas convaincant au bout du compte, c'est que sa pensée reste traversée par une tension entre d'une part une neutralité et une objectivité dans la confrontation des points de vue, mis sur un pied d'égalité et de réciprocité, et d'autre part la référence ultime à la vérité chrétienne et au mandat de mission pontifical. Or cette référence est d'ores et déjà décalée et anachronique dans un XVIe siècle où la *Respublica Christiana* n'est plus qu'un souvenir. De la même manière pour Carl Schmitt la manière dont les jusnaturalistes du XVIIe (et au premier chef Grotius) feront de l'*occupation* le principal titre de légitimation de la possession n'est pas plus convaincante. En effet il ne s'agit plus cette fois de justifier la dépossession des terres des Indiens mais d'expliquer qu'en fait ils ne les ont jamais possédées et qu'elles sont donc à prendre. D'où une double faiblesse : pour poser la non possession il faut faire jouer l'idée universelle d'humanité engagée par le droit naturel, et en exclure les Indiens, ce qui est contradictoire, et pour le coup inhumain. Par ailleurs le critère de l'occupation ne peut que produire une rivalité stérile entre les puissances, tranchée nécessairement par la force et le nombre. Le seul titre authentiquement légitime pour Schmitt est celui de la *découverte* : les Européens ont des droits sur le nouveau monde parce qu'ils l'ont découvert. Vitoria balayait ce titre parce qu'il ne donnait pas plus de droits aux Espagnols sur les Indiens qu'il n'en aurait donné à ceux-ci si c'était eux qui avaient découvert

les Espagnols. Par la suite dans la rivalité coloniale entre les puissances, l'argument de la découverte tournera très vite à l'absurde. Pour qu'il puisse valoir pleinement, il faut d'abord renoncer à l'idée de réciprocité, accepter la dissymétrie entre celui qui découvre et celui qui est découvert, il faut donc accepter l'idée d'une supériorité européenne, liée à sa capacité à découvrir, qui s'affirme à une époque que l'on nomme précisément celle des Grandes Découvertes. Les découvertes ne sont pas contingentes mais sont liées à une disposition à un mouvement d'appréhension du monde. Ainsi, a contrario, les pêcheurs qui dès avant Colon suivaient la morue jusqu'aux abords de Terre Neuve connaissaient l'Amérique sans l'avoir découverte. Ils étaient dans le registre du même, c'est-à-dire d'une zone de pêche supplémentaire dans l'horizon du monde ancien, et se gardaient bien d'en divulguer l'emplacement pour préserver leur exclusivité. Mais il faut également pour que la découverte puisse valoir pleinement comme titre légitime qu'elle soit attribuée non pas à telle ou telle nation, mais bien à l'Europe comme telle.

Or nous nous proposons de montrer que ces deux thèmes, la dissymétrie entre l'Europe et le Nouveau Monde, et le primat du point de vue européen sur les points de vue nationaux, sont pleinement à l'œuvre chez Bacon et articulés de manière explicite sur l'idée de découverte. Bacon est sans doute le seul penseur européen qui pense de manière cohérente les droits de l'Europe sur le monde à partir d'une définition de l'Europe comme découverte et qui donc voit l'Europe comme l'avenir du monde.

Reprenons donc la question du rapport entre science et politique en notant tout d'abord un jeu de miroir, un va et vient terminologique permanent entre les deux domaines. Ainsi le célèbre frontispice de l'*instauratio magna* (1620), ouvrage que l'on connait aujourd'hui sous le titre de sa partie principale, le *Novum Organum*[258], montre un navire de guerre en train de franchir les colonnes d'Hercule et de s'élancer vers l'océan. En dessous est inscrite la devise « plus ultra ». A l'instar des *conquistadores* espagnols et des aventuriers anglais, le savant doit ouvrir à l'esprit de nouveaux domaines d'investigation. Il y a là bien entendu une transgression des limites à l'ambition et à la démesure humaines que les colonnes d'Hercule symbolisaient. La comparaison n'a d'ailleurs rien d'original et Montaigne par exemple, dans *l'apologie de Raimond Sebond*, opposait la « décloturation » du monde liée aux grands voyages à la « cloturation » dogmatique où se tenait encore le monde intellectuel. Certains

[258] *Novum organum*, Paris, trad. M. Malherbe et J.M. Pousseur, PUF, 1986.

avaient même mis en pratique ce parallèle en se battant sur les deux fronts. Ainsi Sir Humphrey Gilbert ne fut pas seulement l'aventurier, inlassable promoteur d'expéditions lointaines, dont nous avons parlé plus haut ; il se battit également pour une réforme des universités et une promotion de la recherche, quitte à créer de nouvelles institutions si les universités ne s'ouvraient pas. En tout cas l'usage par Bacon de la devise « *plus ultra* » est d'autant plus significatif qu'elle fut celle de Charles Quint et Philippe II, qu'ils substituèrent au « *ne plus ultra* » médiéval symbolisé précisément par les colonnes d'Hercule. Faut-il pour autant considérer que Bacon voit dans le contenu de son ouvrage (la réforme des sciences) une contribution essentielle aux visées impérialistes d'une Angleterre désormais capable de supplanter l'Espagne, au point de lui reprendre sa devise impériale ; ou alors qu'il s'agit d'une ruse faisant miroiter au Pouvoir les avantages à retirer d'une réforme à laquelle Bacon aspire en fait pour elle-même ? (Nous verrons que ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne peut être totalement juste.) La première a été défendue par Julian Martin dans un ouvrage intitulé *Francis Bacon, the State and the Reform of Natural Philosophy*. Selon lui la réforme du savoir comme la réforme de la législation « seraient avant tout des moyens mis au service d'une fin politique, une « machinerie bureaucratique adaptée à un Etat centralisé à vocation impérialiste »[259]. Ce serait même son expérience juridique et politique qui aurait déterminé l'élaboration de sa philosophie naturelle. En effet selon Martin l'objectif de Bacon était de réformer le domaine juridique de manière à ce que la législation « dépende essentiellement du bon vouloir du monarque »[260], étant entendu que ce bon vouloir est accordé au bien public. Et il est vrai qu'il existe une certaine similitude entre la démarche préconisée en matière de jurisprudence et la démarche scientifique décrite dans la *Nouvelle Atlantide* par exemple. La première consiste, sous l'autorité du roi, à faire recenser les cas par un comité d'experts qui les transmettent à une instance établissant des rapports sur les cas bien ordonnés. Les juges sont ensuite chargés de dégager des maximes, règles de droit, capables de s'appliquer aux cas nouveaux. Le tout vise à protéger la population des imperfections de la législation en vigueur. De la même manière, dans *La Nouvelle Atlantide*, un comité d'experts examine différents types d'expériences, avant d'en proposer et d'en tester d'autres qui une fois validées seront transformées en axiomes. La mise en application de ces derniers est censée se faire pour le plus grand bénéfice de la population. Martin cite un passage de la *parascere* dans lequel Bacon s'autorise à user du vocabulaire juridique « dans ce grand procès dont la divine providence a daigné nous accorder la connaissance et l'instruction (procès par lequel le genre

[259] Cité par Didier Deleule, op.cit. p. 10
[260] Ibid.

humain s'efforce de recouvrer ses droits sur la nature) pour interroger la nature même ainsi que les arts humains article par article »[261]. Quoi qu'il en soit de la thèse de Martin soutenant que la réforme du savoir est pensée sur le modèle de la réforme en matière de législation, le fait est qu'il existe un parallélisme assez frappant entre les deux.

On trouve également une contamination terminologique et une analogie proclamée entre les procédures respectives, lorsqu'il s'agit de mettre au jour les secrets de la nature : les expérimentations sont comparées à un « interrogatoire » qui peut aller jusqu'à « torturer » la nature pour lui arracher ses secrets. Or nous avons vu que Bacon s'y entendait en matière d'interrogatoires et de torture.[262] Enfin, autre va et vient entre le langage de la science et le langage politique : le troisième genre d'ambition, le plus élevé, déjà évoqué plus haut, est bien celui d' « accroitre la puissance et l'empire du genre humain sur l'univers »[263]. Nous sommes ici semble-t-il dans le registre de la pure métaphore : l'homme serait à l'univers ce que le souverain est à son royaume. Notons que cette métaphore autorise à interpréter la couverture de l'*instauratio magna* elle-même comme métaphorique : il ne s'agirait pas de mettre la réforme des sciences au service des visées expansionnistes anglaises, mais tout simplement et innocemment en quelque sorte, de signifier au public qu'il ne saurait y avoir de bornes infranchissables dans le domaine de la connaissance. « La conquête la plus innocente et la plus méritante est la conquête des œuvres de la nature »[264]. Il s'agirait de remplacer le « plus ultra » violent et despotique des politiques par le « plus ultra » pacifique et émancipateur des savants. Pour autant il ne faut sans doute pas confondre ce slogan avec le *sapere aude* de Kant, et ce pour deux raisons : Tout d'abord il vaut pour le domaine de la connaissance et de ses applications techniques, et s'adresse donc aux seuls savants. Il s'agit d'ouvrir un espace de circulation des connaissances mais cet espace n'est pas l'espace public de libre exercice du jugement dont parle Kant dans *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ?* En termes kantiens nous sommes avec Bacon dans le registre de la seule raison instrumentale et de ses spécialistes. Par ailleurs, seconde raison, c'est l'Etat qui doit promouvoir la recherche et la rendre la plus performante possible tout en s'appuyant sur elle pour organiser la société, cela pouvant aller jusqu'à décider qui a le droit de vivre ou non en tout cas jusqu'à assigner une place à chacun en fonction d'un calcul global. Nous sommes donc devant une société

[261] Ibid. p. 12

[262] Didier Deleule évoque sur cette question l'ouvrage de Charles Webster : *the Great Instauration. Science, medicine and reform, 1616-1660*, Londres, Duckworth, 1975)

[263] *Novum Organum*, aphorisme 129, Livre I

[264] Francis Bacon, *Gesta Grayorum*, Sp., *Letters*, I, 334-335

régie selon des impératifs techniques, où les individus sont totalement dépossédés de la question des fins, une société bureaucratique, très loin des aspirations kantiennes.

La question de l'absolutisme : de la volonté du souverain à la conscience des savants. La politique et le secret.

Le va et vient entre les deux domaines est donc bel et bien incontestable. Laissons pour l'instant en suspend la question du primat de l'un sur l'autre et attachons nous à la question politique. Tout d'abord il parait difficile de soutenir que Bacon n'ait pas été un fervent partisan (tant dans sa carrière que dans sa pensée) de la monarchie absolue. Il réaffirme constamment que la loi dépend du souverain, et a été pendant trente ans l'adversaire principal de Coke et des théoriciens de la *common law*. Dans son traité inachevé sur la justice universelle de 1623, il rappelle que les juges ne sont pas là pour dire mais pour appliquer le droit, et par pour faire mais pour interpréter les lois. Ils sont comme les lions sur lesquels s'appuyait le trône de Salomon. Il faut qu' « ils soient eux-mêmes des lions, mais des lions au dessous du trône, et qu'ils se gardent de mettre en échec ou de contrecarrer un point quelconque de la souveraineté »[265]. Cela suppose que la loi soit certaine, c'est-à-dire écrite, et sans ambigüités. Toute réforme doit avoir pour fin cette expurgation des obscurités, et ne peut se faire que sous l'autorité du souverain, sans laquelle les lois ne sont que lettre morte. « Votre majesté sacrée, qui est *anima legis*, ne donne pas seulement à vos lois force et vigueur, mais elle a aussi pris soin de les amender et de les réformer ». Ceci dit certains commentateurs voient dans l'usage du mot Etat, *State*, la référence à une structure d'administration de la société indifférente au type de régime. Il est vrai que Bacon se singularise par rapport à ses contemporains, avec l'emploi de ce terme et que cela doit bien avoir une signification. Michèle Le Doeuff, dans les notes de son édition de la Nouvelle Atlantide souligne cette singularité, et s'appuyant sur l'Oxford English Dictionary signale qu'à l'époque le terme renvoyait à « l'idée d'un peuple occupant un territoire donné et organisé selon un système de souveraineté »[266]. Bacon parlant de Rome parle d'Etat (« Jamais un Etat n'a été aussi ouvert à l'accueil d'étrangers en son corps que les Romains ») et M. Le Doeuff propose comme équivalent de *State* le terme latin de *senatus populusque*[267]. A cette neutralité du terme quant au régime on pourrait objecter que Bensalem est bel et bien une

[265] *Des devoirs d'un juge*, in *essais de morale et de politique*, op.cit. p.209
[266] Cité dans *La Nouvelle Atlantide,* op.cit., notes de la traductrice, note 8, p. 136.
[267] Ibid.

monarchie. A cela elle répond que l'Etat n'y est pas la propriété personnelle du roi, et que celui n'a d'autre fonction que de conférer des honneurs, le travail sérieux ayant été accompli auparavant par des législateurs. Elle en conclut que Bacon « avance la thèse d'un effacement de l'exécutif au profit d'une législation réputée sage et de diverses autorités locales ou spécialisées »[268]. Sans doute l'utopie de Bacon n'est-elle pas un monde idéal séparé du monde réel, mais un monde amélioré par des réformes, donc un monde possible. Or précisément, à supposer que ce monde soit atteignable par des réformes, celles-ci restent à accomplir et là elles sont du ressort du souverain. La monarchie absolue est donc au moins provisoirement le régime préférable. Par ailleurs que l'Etat ne soit pas la propriété personnelle du roi ne signifie nullement que la monarchie ne soit pas absolue : la souveraineté de l'Etat qui s'exerce à travers la personne et la volonté du roi, le précède et lui succèdera. En ce sens elle est indifférente au type de gouvernement (monarchique aristocratique ou démocratique), mais requiert une volonté une pour s'exercer, condition que la monarchie est plus apte à remplir que l'aristocratie ou la démocratie. Bacon a en tout cas toujours fait preuve d'une grande constance dans la défense de la prérogative royale. Ainsi en 1601 : « En ce qui me concerne, j'ai toujours admis la prérogative royale du Prince ; au point que je souhaite ne jamais la voir remise en question. Une reine comme notre souveraine a tout à la fois, par sa prérogative, la possibilité d'étendre et de limiter la liberté ; autrement dit, elle a le pouvoir, par ses Patentes, de mettre en liberté ce qui est statutairement limité par la loi ; et en second lieu, elle peut, par sa prérogative, limiter ce qui est laissé en liberté »[269], ou encore en 1607 « Ce qui porte le nom de monarchie dégénère souvent en réalité en aristocratie ou plutôt en oligarchie, et ceci par degrés presque insensibles. Le premier degré, c'est quand les prérogatives deviennent objet de jalousie ou sont l'objet de construction de légistes ; le second degré, c'est quand la loi, tel un oracle, et assignée à résidence. Dans le premier temps, le roi est subjugué par la loi ; et dans le second temps, la loi est orientée et inspirée par le juge ; et dans les deux circonstances, l'octroi des tenures, le Conseil privé, la noblesse et les dépendances (ces mystères qui maintiennent l'Etat dans la personne du Prince) sont totalement abolis »[270]. Rien n'indique que la pensée de Bacon ait évolué sur la question, d'autant qu'à l'époque de la rédaction de la Nouvelle Atlantide, c'est-à-dire après l'affaire des épices, c'est bien la prérogative royale qui lui permettra sinon d'être blanchi du moins de voir levées les peines auxquelles il avait été condamné. En tout cas la réforme des lois comme celle des

[268] Ibid.
[269] Cité par Didier Deleule, op.cit. p. 11
[270] Ibid.

connaissances est nécessaire et l'une comme l'autre doivent relever du souverain. La question de savoir si l'achèvement de ces réformes pourrait conduire à une autonomisation des deux domaines telle que l'exécutif pourrait s'effacer derrière un fonctionnement institutionnel bien réglé, ne peut être aisément tranchée, mais ouvre une lecture possible de *La Nouvelle Atlantide*. Nous verrons plus bas à propos de Hobbes que Carl Schmitt avait pendant longtemps considéré sa doctrine comme le modèle du décisionnisme, avant de reconsidérer son point de vue en 1938 et d'y voir l'origine de la neutralisation technique du politique et de la réduction du droit à une technique juridique[271]. D'une certaine manière on retrouve le même balancement sur le sens ultime de la doctrine avec Bacon, mais cette fois-ci au sein même de son œuvre, entre les textes que nous avons cités et le contenu de la Nouvelle Atlantide. Cela nous le verrons n'est pas indifférent à notre propos sur l'expansionnisme européen. Notons également que cette supposée évolution vers un dépérissement de l'exécutif peut se lire sur la question du secret en politique et de son lieu propre. Le passage cité plus haut évoquait dans une parenthèse « ces mystères qui maintiennent l'Etat dans la personne du prince », ces *arcana imperii* qui en quelque sorte sacralisent le pouvoir et le rendent effectif. Or il est très significatif de constater que dans *La Nouvelle Atlantide* le secret à changé de lieu et de mains. Les sages de la maison de Salomon ne révèlent pas tout au public, et gardent secrètes certaines expériences et inventions. Ce secret n'est pas lié au caractère complexe et difficilement accessible au commun des connaissances scientifiques, mais bel et bien à leur usage. L'exclusion du public est donc de nature politique. Cela n'est sans doute guère étonnant en ce début de XVIIe siècle mais ce qui l'est plus c'est que l'Etat lui-même est tenu à l'écart de certaines découvertes : « Nous tenons des consultations pour décider quelles sont, parmi les inventions, celles qui seront rendues publiques et celles qui ne le seront pas ; et nous sommes tous astreints à un serment par lequel nous jurons le silence, de sorte que les choses qui doivent, à notre avis, être tenues secrètes restent bien celées, bien qu'il nous arrive parfois de révéler à l'Etat certaines de celles-ci mais pas toutes. »[272] Il est bien sûr possible de voir dans cette dernière précision une disposition qui préserve la liberté des sociétés savantes contre toute intrusion et tentative de contrôle de la part de l'Etat. Mais comme nous venons de le dire l'enjeu est éminemment politique puisqu'il s'agit de la condition de l'homme. Il y a donc une confiscation de l'espace public et de la décision politique par des experts, ce qui revient en effet à une neutralisation et technicisation du politique. On peut supposer au

[271] *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2002.
[272] La Nouvelle Atlantide, op.cit., p. 131.

demeurant que l'organisation de la maison de Salomon et son statut relativement à l'Etat a quelque chose à voir avec les échecs réitérés de Bacon dans ses tentatives d'obtenir du souverain (qu'il s'agisse d'Elisabeth ou de Jacques Ier) une prise en main de la réforme des universités pour y introduire les sciences. A défaut de réformer les institutions existantes, on peut envisager d'en créer de nouvelles.

Les trois offices du politique. L'impérialisme est-il inéluctable ?

Maintenant qu'en est-il de l'Etat lui-même et de son fonctionnement? La même année que la rédaction de *La Nouvelle Atlantide*, Bacon publie le *de dignitate et augmentis scientiarum*, version latine augmentée de *The Advancement of Learning*[273]. Il y aborde l'art de gouverner les Etats (livre VIII, Chap. 3) tout en expliquant que sur cette question la carrière qui fut la sienne lui impose un devoir de réserve. Il précise néanmoins que tout corps politique tend à la conservation, l'épanouissement, l'agrandissement et l'extension au dehors. Chacune de ces trois tendances définit donc un domaine de l'art de gouverner, un *officium*. Sur les deux premiers, nombre de théoriciens ont déjà discouru ; en revanche nous dit Bacon le troisième n'a pas été traité et comme il fait partie des desiderata la réserve ne s'impose pas à son propos. Il propose donc un petit traité sur « l'art de reculer les limites de l'empire », où l'on retrouve l'essentiel de l'Essai XXIX paru en 1612 : « De la véritable grandeur des royaumes et des Etats »[274]. Que nous disent ces deux textes ? Il s'agit nous dit Bacon d'un « sujet si important que les Princes en devraient être perpétuellement occupés et les méditer avec l'attention la plus soutenue »[275]. Il ajoute qu' « il n'y a rien de plus difficile et de plus sujet à erreur que de vouloir juger de la véritable force, de la puissance, et de la valeur intrinsèque d'un Etat »[276], celle-ci ne pouvant se réduire à l'étendue, les finances, la population, le plan des villes, toutes choses mesurables et quantifiables mais qui ne constituent pas la véritable puissance. Arsenaux, places-fortes, machines de guerre ne sont rien « si la nation n'est pas par

[273] *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.

[274] *Essais de morale et de politique*, trad. A. de La Salle,Paris, l'Arche 1999.

[275] Essai XIX, op.cit. p.126
[276] Ibid.

sa race et par son génie courageuse et guerrière »[277]. Il préconise ensuite de réduire les taxes au maximum car d'une part elles diminuent les richesses (c'est un leitmotiv chez lui que l'impôt diminue la richesse globale) et d'autre part si elles sont imposées de manière despotique, elles atteignent les âmes des sujets et y altèrent le courage. Le nombre de nobles ne doit pas s'accroitre car « l'effet de cette multiplication est que le peuple devient vil et abject et n'est presque plus composé que d'esclaves et de manœuvres »[278]. On peut alors avoir une grande population et peu de forces réelles. Bacon fait au passage l'éloge d'Henri VII roi d'Angleterre qui eut la sagesse de permettre aux cultivateurs d'être propriétaires d'une partie des terres, pensant qu'il valait mieux que ce soit « un propriétaire ou un usufruitier et non un métayer qui tiennent la charrue »[279]. Ce point est important car il contredit l'image d'un Bacon favorable aux *enclosures* et aux expropriations des *commoners*. Il est pour l'attribution d'au moins une partie des terres aux paysans eux-mêmes. Il dit même être pour une limitation des mises en pâturage. Il ne s'inscrit donc pas de manière aussi simple que le suggèrent Rediker et Linebaugh dans la légitimation du processus expropriation / déracinement / mise au travail forcé / déportation dans les colonies (cette dernière ayant concerné 200000 personnes entre l'Angleterre et le Nouveau Monde au XVIIe siècle). Nous y reviendrons. En ce qui concerne les rapports entre citoyens et étrangers, il est vital en cas d'agrandissement, que les «naturels » (les citoyens) soient en nombre « plus que suffisant pour contenir les sujets étrangers »[280]. Cela implique de donner avec libéralité le droit de cité, c'est-à-dire comme firent les Romains les droits civils (mariage, commerce hérédité) et les droits politiques (suffrage pétition honneurs), à des individus comme à des nations entières. Sparte, au contraire de Rome, lorsqu'elle s'agrandit, n'accorda pas le droit de cité aux étrangers, ce qui explique sa perte de puissance par la suite. L'autre modalité de l'agrandissement est de « tirer du corps des citoyens de quoi fonder des colonies et se transplanter ». Ceci dit une difficulté se pose si l'on considère que les peuples belliqueux (ce qui ici sous la plume de Bacon est une vertu) aiment l'oisiveté et craignent moins le danger que le travail. « On ne doit pas trop réprimer cette inclination si on veut préserver leur courage »[281]. C'est pourquoi Rome, Athènes, Sparte eurent recours à l'esclavage. Bacon explique que l'installation du christianisme a fait tomber en quasi-totale désuétude cette institution. Il préconise donc pour accomplir le travail nécessaire le recours aux étrangers, qu'il faut donc attirer et bien

[277] Ibid., p.127
[278] Ibid., p.128
[279] Ibid., p.129
[280] Ibid.
[281] Ibid. p. 131.

accueillir. Les natifs peuvent néanmoins continuer à être cultivateurs, domestiques libres, ou artisans. A l'inverse l'amour des armes suppose qu'on y attache les Honneurs, et l'on voit que l'oisiveté ici ramenée à l'*otium* ou la *scholé* a un statut ambigu : elle n'est sans doute pas une vertu, mais elle n'est pas non plus contraire à la vertu. Cette ambiguïté est très importante car elle marque une hésitation sur le type d'hommes requis pour l'expansion coloniale : le guerrier ou le travailleur. Ici Bacon penche plutôt pour le premier, mais alors nous sommes sur le modèle de la *Conquista* espagnole dont on comprend qu'elle conduise mécaniquement à la réduction en esclavage des peuples conquis, mais dont on comprend aussi que ce faisant elle se met en contradiction avec la logique chrétienne de dépassement de l'esclavage. « C'était un grand avantage à Sparte, à Rome, à Athènes que la plus grande partie de leurs ouvriers fussent des esclaves ; mais la foi chrétienne a presque aboli cet usage. »[282] On voit néanmoins aussi se dessiner dans le propos de Bacon la possibilité d'une colonisation de travail par des européens libres (que Las Casas avait tentée d'ailleurs, mais qui avait échoué) dont l'Angleterre serait alors dépositaire. Le modèle serait celui de l'établissement de petits *commonwealths* peuplés de sujets anglais animés de vertus civiques et religieuses et fournissant la force de travail. Il s'agirait alors de *christianiser* les espaces nouveaux et non de les *évangéliser*, c'est-à-dire de les peupler de chrétiens plutôt que de convertir les éventuels sauvages. Ceci dit Bacon ne s'y arrête pas ici car son propos est celui de l'agrandissement par la guerre, à quoi il ne faut au demeurant pas réduire sa pensée coloniale : en effet l'impérialisme peut relever du second type d'ambition indiqué plus haut, l'ambition pour la patrie, mais il peut et il doit également être pensé dans l'horizon du troisième type d'ambition, philanthropique cette fois (même si, nous le verrons, cette philanthropie peut aussi revêtir une dimension déshumanisante).

Les trois modèles impérialistes : la conquête, le comptoir, le *commonwealth*.

Le conseil suivant est assez cynique puisqu'il insiste sur le souci de cultiver lois et coutumes qui fournissent « des justes causes ou du moins des prétextes pour faire la guerre ; car il est dans les âmes de tous les hommes un sentiment de justice tellement inné que, lorsqu'il s'agit de la guerre qui entraîne après soi tant de calamités, ils ne se décident pas à la faire sans une

[282] Ibid. Si l'on considère que Bacon est représentatif de la conscience européenne de son temps, il est intéressant de noter que l'esclavage n'est pas condamné moralement, mais considéré comme dépassé du fait de la « foi chrétienne ». Le ton de Bacon est neutre, il s'agit d'un constat qui vaut pour le sol européen, mais dont on peut néanmoins inférer que le travail servile n'était pas au programme de la colonisation anglaise (comme de la française d'ailleurs) à l'origine.

raison très grave ou du moins très spécieuse »[283]. On le voit, la juste cause n'est pas considérée en elle-même mais à titre d'instrument de légitimation à usage du peuple ou des tiers, et du coup son contenu importe peu pourvu qu'il soit en adéquation avec l'horizon éthique des protagonistes. L'habileté, la prudence du Prince, consiste à produire cette adéquation, et à ne jamais afficher comme seule fin de son action l'agrandissement de l'empire. Ainsi les Turcs ont toujours sous la main le prétexte de « la propagation de leur loi et de leur secte »[284] (on peut supposer que l'exemple vaut pour le programme évangélisateur affiché par les Espagnols au Nouveau Monde) et les Romains n'ont jamais entrepris une guerre dans le seul but de reculer les limites de l'empire : il s'agissait toujours de venir au secours de tel ou tel allié ayant besoin de leur aide ou de rendre sa liberté à un peuple dominé (ainsi avec les Grecs). Il peut s'agir de libérer des sujets de leur tyran ou de protéger des ressortissants se livrant innocemment au commerce etc… On reconnaît certains des titres légitimes exposés par Vitoria et discutés sans fin tout au long du siècle dans l'horizon néo scolastique espagnol. Vitoria s'adressait à la conscience du public européen (et pas seulement espagnol) et à celle du souverain. La publication de son ouvrage fut interdite comme nous l'avons vu, mais Charles Quint ne manqua pas de manifester à plusieurs reprises et par des actes législatifs très clairs qu'il était animé d'un souci du droit qui ne pouvait se réduire à une instrumentalisation cynique (et cela ne vaut pas pour la seule personne de l'Empereur mais pour la couronne espagnole en tant qu'Etat). Ici au contraire est distingué un discours à l'intention du public et des tiers et une motivation réelle qui est la pure augmentation de puissance. On sait que Jaques Ier, assez indifférent aux affaires coloniales au demeurant, renonça en quelque sorte à la recherche de titres authentique, considérant la conquête comme étant sa propre fin.

Bacon poursuit en affirmant que de toute manière la guerre extérieure (si elle est juste et honorable) est au corps politique ce que l'exercice est au corps vivant d'un individu. La santé en dépend. La guerre civile au contraire est comme la chaleur de la fièvre.

Pour finir il souligne l'importance capitale de la maîtrise des mers en indiquant que cela est particulièrement vrai en Europe, parce que les royaumes d'Europe ne sont pas simplement méditerranéens mais en très grande partie ceints par la mer ce qui par ailleurs ouvre les richesses et les trésors des deux Indes. Bacon prend acte ainsi sans en avoir l'air du double processus de l'époque : le glissement du centre de gravité géopolitique de la méditerranée

[283] Ibid., p.132.
[284] Ibid.

vers l'Atlantique, et l'avènement de l'Angleterre comme nouvelle maitresse des mers (« puissance qui sans contredit est échue en partage à ce royaume de Grande Bretagne »[285].) Nous avons donc un texte qui porte et défend le programme d'un impérialisme anglais agressif, dont on devine en filigrane les trois dimensions : expansion territoriale en Irlande (après l'unification avec l'Ecosse), établissements coloniaux en Amérique du Nord, maîtrise des océans non pour occuper et administrer « les deux Indes » mais pour en recueillir les richesses par le commerce. Nulle trace d'un impérialisme continental, l'état souhaité étant celui d'un équilibre des puissances sur le modèle de ce que Bacon appelle le triumvirat Henri VIII, François Ier, Charles Quint : il ne s'agit ni de prolonger ni de remplacer Rome ; pas de trace non plus d'un projet de prendre à l'Espagne son empire colonial outre atlantique. Le texte est dans la ligne des chartes royales donnant autorité aux voyageurs anglais sur les terres non encore occupées par une puissance chrétienne. Pour ces terres la compétition est ouverte, avec la France affaiblie par ses interminables guerres civiles et les Pays-Bas, puissance maritime montante. Trois modèles sont possibles : la conquête à l'espagnole, le comptoir commercial, l'implantation de *commonwealths*. Bacon est en fait favorable à cette dernière possibilité. Son discours, sans que ce soit dit explicitement, esquisse une solution aux contradictions propres à l'avènement de l'Etat territorial : son existence implique celle des autres avec le même statut et le même mouvement pour se conserver. Or ce mouvement requiert (Hobbes l'a noté pour l'état de nature) une augmentation de puissance. Comment alors combiner l'égal droit à l'existence de puissances souveraines, avec la nécessité pour chacune d'accroitre sa puissance ? La solution semble être dans le maintien d'un certain équilibre sur le sol européen avec des systèmes d'alliance tels qu'aucune puissance ne puisse devenir hégémonique et avec une limitation de l'hostilité (en gros le *jus gentium europaeum*), le tout ne tenant que parce que le nouveau monde offre à chacune de ces puissances un espace d'expansion compris dans un premier temps comme illimité, et un espace où la compétition avec les autres peut librement se déployer. On reconnait la lecture de Carl Schmitt qui apparait comme un programme presque explicite chez Bacon. Notons avant d'y revenir que l'espace colonial n'est tout de même pas dans le discours de Bacon cet espace d'illimitation de l'hostilité nécessaire à l'interprétation schmittienne.

[285] Ibid., p.134.

Doctrine coloniale de Bacon : la conquête en question. Le cas de l'Irlande.

Tentons de dégager les éléments essentiels de ce que serait la doctrine coloniale de Bacon. Il nous apparaitra que cette doctrine à vrai dire est double selon qu'elle s'articule sur une problématique nationale ou sur une problématique européenne. C'est le défaut de prise en compte de cette distinction qui rend peu convaincants les différents commentaires qui pour les uns tirent Bacon dans le sens d'un impérialisme agressif et sans merci, et pour les autres dans le sens d'un cosmopolitisme pacifié où s'accomplit l'empire de l'homme sur la nature.

Commençons donc par la problématique nationale en précisant d'emblée que les différentes approches de Bacon ne sont peut être pas d'emblée convergentes. Tout d'abord la question est souvent articulée à celle de la guerre. Ainsi en 1594 Bacon est le rédacteur des discours prononcés par les conseiller de la reine à l'occasion des festivités de Noel à Gray's Inn, dans lesquels sont exposés tous les moyens de célébrer la gloire du souverain. Le premier fait l'éloge de la guerre et de la conquête « car la force n'est rien si on ne l'exerce pas, la fortune n'est rien si on ne la tente pas, la vertu n'est rien si on ne l'exhibe pas »[286]. Le second discours moins attendu et moins conventionnel, fait l'éloge d'un autre type de conquête : « La conquête la plus innocente et la plus méritante est la conquête des œuvres de la nature »[287]. Cette fois la gloire repose non sur l'usage de la force mais sur celui de la raison, proposant comme emblème de la monarchie non plus « les serres de l'aigle capturant sa proie » mais « le regard perçant qui scrute le fond de la mer »[288]. Suit un programme de réorganisation institutionnelle du savoir. Donc la conquête n'est peut être pas le dernier mot, ni le plus élevé, de la grandeur de l'Etat mais elle en est un élément réel. Nous avons vu dans les deux essais évoqués plus haut que la guerre extérieure est aussi nécessaire à la santé du corps social que l'exercice physique l'est à la santé du corps individuel. Citons entièrement le passage de l'essai de 1612 : « Une guerre juste et honorable est pour un royaume ou pour un Etat l'exercice le plus salutaire. Une guerre civile est semblable à la chaleur de la fièvre ; mais une guerre étrangère peut se comparer à la chaleur causée par l'exercice, qui conserve le corps en santé. Une longue paix amollit les courages et corrompt les mœurs. Il est avantageux, je ne dis pas pour la commodité, mais pour la grandeur d'un Etat, qu'il soit presque toujours en armes »[289]. Bacon en veut pour preuve l'Espagne qui « depuis 120 ans a toujours eu une

[286] Cité par Didier Deleule, op.cit. p. 83.
[287] Cité par Didier Deleule, op.cit. p.83
[288] Ibid.
[289] Francis Bacon, op.cit., p.133.

armée entretenue d'un coté ou d'un autre.»[290] 120 ans, c'est-à-dire la prise de Grenade et la découverte du Nouveau Monde. Il poursuit en affirmant « celui qui se rend maître sur mer, va à la monarchie universelle par le plus court chemin. »[291] On doit comprendre qu'après Rome (il fait allusion à la guerre civile Pompée/César), après L'Espagne, maîtresse de l'océan et de la méditerranée (depuis Lépante), c'est à l'Angleterre de prendre le relais. Sans doute faut-il relativiser comme nous l'avons déjà signalé, la référence à la monarchie universelle, qui au début du XVIIe est plus une clause rhétorique qu'une ambition réaliste.

On s'attend avec de telles prémisses à lire des textes belliqueux dès lors qu'ils traitent directement des engagements coloniaux de l'époque pour l'Angleterre, c'est-à-dire l'Irlande et la Virginie. Or précisément le traitement de ces deux cas par Bacon témoigne d'une mise à l'écart du thème de la conquête au point même de prendre certaines libertés avec la réalité. Nous pouvons nous y arrêter en prenant appui sur un texte de 1609 adressé au Roi : *Certain considerations touching the plantation in Ireland*, et l'essai de 1612 *Of Plantation,* qui traite de la colonisation en général mais avec en arrière plan l'expérience de la Compagnie de Virginie.

Bacon ouvre le premier de ces deux textes en affirmant que le plus grand honneur pour un souverain consiste à fonder un Royaume, honneur plus grand que celui de le maintenir ou même de le libérer d'une série de calamités (faisant cette remarque, Bacon, toujours flatteur évoque sans doute Henry IV qui a le grand mérite de sortir la France de ses troubles internes, mais qui n'a pas la gloire d'être comme son homologue Jacques Ier un fondateur). Dans l'œuvre des sciences et des arts l'invention est plus grande que l'illustration ou le développement ; dans l'œuvre de Dieu la création plus grande que la préservation et dans l'œuvre de la nature, la naissance plus grande que la continuation de la vie. Sur fond de continuité nature / technique / politique on voit donc d'emblée la fondation prendre la place de la conquête comme titre de gloire suprême pour un souverain, fondation d'ailleurs prise comme équivalent de régénération. Cette assimilation fondation / régénération, notons le en passant pour l'instant, porte en germe certaines grandeurs mais aussi certaines horreurs de la politique moderne. La fondation elle-même peut être de deux sortes : il s'agit soit de faire une unité à partir d'une multiplicité (« one of more ») soit de faire une unité à partir de rien (« one of none »), autrement dit soit d'unifier plusieurs entités politiques préexistantes, soit d'en produire une nouvelle là où il n'y en avait pas. Il se trouve que Jacques Ier fut en situation

[290] Ibid.
[291] Ibid.

d'accomplir ces deux types d'œuvre politique : Roi d'Ecosse au moment où il succède à Elisabeth sur le trône d'Angleterre en 1603, il va procéder à la fusion, à l'union des deux royaumes et Bacon lui rend grâce d'avoir pris conseil auprès de lui à travers le texte qu'il écrivit sur cette question. Il s'agit donc maintenant, puisque cette première opération (« *the union of the island of Britain* ») a été accomplie avec succès, de réussir la seconde (« *the plantation of great and noble parts of the island of Irland* »). C'est à cette fin que le présent texte est écrit à l'attention du souverain. Jacques Ier est donc dans une position exceptionnelle pour un souverain et d'autant plus exceptionnelle, ajoute Bacon, qu'elle prend avec lui une forme inédite : En effet jusqu'à présent la plupart des cas d' « unions » ou de « plantations » se sont accompagnés d'effusions de sang. Le programme que dessine Bacon pour Jacques Ier est tout simplement celui d'une fondation politique sans violence (« *that shall need no sacrifices expiatory for blood* »). On voit ici que la dissociation entre fondation et conquête violente n'est pas seulement un fait mais une prescription censée marquer une rupture historique. En ce qui concerne l'union des Couronnes d'Angleterre et d'Ecosse on peut la considérer comme honorée à l'époque où écrit Bacon. En ce qui concerne l'Irlande il s'agit plutôt d'une gageure. Sans entrer dans la complexité des relations anglo-irlandaise il nous faut poser les éléments essentiels du contexte dans lequel Bacon écrit. Au moment ou Jacques Ier accède au trône (et c'est une coïncidence) s'achève sur une victoire anglaise la « guerre de neuf ans » en Irlande. Cette rébellion contre la domination anglaise se solda par 100000 morts du coté Irlandais et 30000 du coté britannique (anglais et écossais). En 1898 au pire moment pour les Anglais la rébellion détruisit la « plantation » du Munster, c'est-à-dire le système colonial mis en place dans cette région, et les colons furent tous chassés ou tués. Cette colonisation avait été planifiée dans les années 1580 selon un plan étatique suivant le schéma classique de confiscation des terres irlandaises, et de leur répartition entre des colons anglais mis à la tête d'exploitations modèles. Ce type d'opération avait déjà eu lieu plusieurs fois depuis Henry VIII, mais il s'agissait de la première qui fût véritablement massive. D'autre suivront, jusqu'à Cromwell, avec un apogée sous Charles Ier dans les années 1630. La physionomie foncière et démographique de l'Irlande en sera irréversiblement transformée. La plantation du Munster avait été mise en œuvre en représailles pour les rébellions du Desmond (1569-73, 1579-83). Sa destruction revêtait donc outre l'aspect purement militaire une dimension symbolique considérable. L'Angleterre mettra cinq ans à en finir avec les rebelles irlandais qui entre temps recevront une aide espagnole de 3500 hommes. Il faut noter qu'en 1599 c'est le comte d'Essex, protecteur et ami de Bacon, qui mènera les opérations militaires et diplomatiques anglaises. Son échec sera total et est à l'origine de sa disgrâce et de sa

condamnation à mort en 1601. Nous avons vu comment la « trahison » de Bacon fut déterminante pour cette condamnation.

La guerre de neuf ans a été couteuse et humiliante pour l'Angleterre ; peut-être faut-il alors envisager une autre manière de faire. Ce qui est sûr, c'est qu'au lendemain de la reddition le vainqueur n'a pas eu la main trop lourde et a traité les vaincus avec une relative clémence (en tout cas au vu des habitudes anglaises en Irlande). Les chefs rebelles survivants obtinrent le pardon (amnistie en 1604) et la restitution de leur terre, devant en contrepartie jurer fidélité à la couronne d'Angleterre et renoncer à leur autorité sur leurs vassaux et à leurs armées privées. Mais la confiance ne parvint pas à s'établir des deux cotés et en 1607 eut lieu la « fuite des comtes » : les ex chefs rebelles et un certain nombre de seigneurs gaéliques quittèrent l'Irlande pour tenter de monter une expédition à partir de l'étranger et de relancer la guerre. Pour cette raison leurs terres furent confisquées et la colonisation relancée massivement avec la « plantation » de l'Ulster.

Donc lorsque Bacon envisage une plantation en Irlande sans effusion de sang c'est bel et bien un tournant radical qu'il préconise dans la politique coloniale anglaise. On peut y voir la marque de son héritage humaniste qui veut préserver la justice dans l'œuvre politique ; on peut aussi y voir le réalisme de l'homme d'Etat constatant l'échec des modalités antérieures de la plantation et sachant que l'Etat n'a tout simplement pas les moyens financiers de soutenir un nouvel effort de guerre. Mais pour lors Bacon, à propos de la « plantation » de l'Ulster, prétend explicitement ne pas reproduire les erreurs passées, en particulier autour de la « plantation » du Munster ("which nevertheless, as it seemeth, hath given more light by the errors thereof, what to avoid, than by the direction of the same (sir John Popham), what to follow"). Ce John Popham, qui selon Bacon y travailla d'arrache pied, faisait partie des quelques responsables des articles organisant la plantation : la terre devait être divisée en seigneuries de 12000, 8000, 6000 et 4000 acres. Les entrepreneurs (*undertakers*) devaient s'établir le plus près possible les uns des autres pour éviter une dissémination dans la population irlandaise. Les chefs de famille propriétaires devaient être anglais. Les filles éligibles à l'héritage de leurs terres ne devaient pas être mariées à un Irlandais. Aucun Irlandais n'était accepté sur les terres d'établissement (*settlement*) anglais sauf en tant que travailleur agricole, autant dire dans une situation de quasi servitude. L'intention revendiquée était de mettre en place un socle solide de population anglaise pure (*uncontaminated*), ce qui montre d'ailleurs que l'Espagne n'est pas la seule à l'époque à avoir le souci de la pureté du sang. Un certain nombre d'historiens anglais s'étonnent néanmoins de la radicalité de cette

politique de ségrégation eu égard aux principes modérés de la Reine et de Raleigh, inspirateur de sa politique coloniale[292]. Bacon propose donc de définir le bien fondé, « l'excellence », du projet colonial en Irlande, et de fixer les moyens adéquats pour le mettre en œuvre. Sur le premier point il dégage quatre conséquences bénéfiques d'une colonisation bien menée pour le royaume : tout d'abord l'honneur de civiliser en quelque sorte un peuple aux manières barbares en lui faisant abandonner ses coutumes de revanche et de sang, sa vie dissolue, ses vols et ses rapines et en faisant reculer la superstition. Ensuite, palier les inconvénients consécutifs à la prospérité et à la paix, dont il dit qu'elle est en train de s'établir un peu partout par une révolution de l'époque contemporaine. Or ce contexte pacifique, s'il est souhaitable en soi, peut avoir des conséquences néfastes, à commencer par une augmentation de population excédant l'augmentation des ressources, ce qui finit par troubler la paix intérieure et produit troubles et séditions. L'implantation coloniale est une solution qui permet de fournir aux familles excédentaires subsistance et revenu, et d'en décharger le royaume, prévenant ainsi d'éventuelles séditions. Bacon est ici très conventionnel relayant l'obsession anglaise de la surpopulation et voyant dans les colonies un exutoire. Le troisième avantage est sécuritaire en ce que la présence anglaise en Irlande empêche les puissances étrangères d'en faire une base pour d'éventuelles attaques contre l'Angleterre. Enfin la colonie ne peut qu'amener du profit financier pour la couronne et la renforcer.

La référence marquée à l'honneur et au profit public inscrit Bacon dans la lignée de la réflexion humaniste.

Les moyens tiennent en deux points : L'incitation aux entrepreneurs (*undertakers*) d'une part, l'ordre et la « police » (*policy*) du projet lui-même d'autre part.

Tout d'abord les entrepreneurs ne doivent pas être dans le manque et attendre un gain rapide, mais comme tous les hommes, ils sont poussés à l'action par le plaisir, l'honneur et le profit. Il faut donc jouer sur ces trois moteurs. En matière de plaisir, il est difficile de faire miroiter quelque attrait de l'Irlande aux yeux des entrepreneurs, contrairement à ce qui se passe pour les Indes et autres contrées semblables. Il faut donc jouer pleinement sur les deux autres moteurs. En ce qui concerne l'honneur, Bacon suggère au souverain de lier l'attribution de

[292] Voir en particulier l'ouvrage de Douglas Walthew Rice : The life and Achievements of Sir John Popham, 1531-1607, Fairleigh Dikinson University Press, 2005.

terres à des titres de noblesse. Pour le profit, il consiste dans les terres elles mêmes. Les libertés, par quoi il faut entendre non pas les libertés de juridiction (qui furent l'erreur des anciennes donations et plantations), mais des libertés touchant aux commodités (transport, importation des biens d'usage nécessaire, de prélèvement dans les domaines royaux) ; et enfin la dispense de certaines charges, qui ne doivent pas peser uniquement sur les bourses privées. Il faut en effet distinguer les charges privées (construction de maisons, constitution de stocks de vivres etc.) et les charges publiques (construction d'églises, de villes, de maisons publiques, de ponts etc.). Pour ces dernières, Bacon ne désespère pas d'obtenir la coopération du parlement (on sait que la question de l'absolutisme se noua en Angleterre autour de l'impôt, le roi et le parlement se querellant pour en avoir la prérogative).

Le texte se termine sur un certain nombre de recommandations concernant le projet lui même et sa mise en œuvre. Bacon précise qu'il ne fera que préciser ou contester certains points par rapport à ce qui a déjà été établi pour la colonisation du comté de Tyrone (c'est-à-dire la région fuie par les leaders gaéliques), autrement dit la « plantation » de l'Ulster. Il faut d'abord que les commissaires envoyés par la Couronne résident dans des villes au plus près des terres colonisées, de manière à pouvoir exécuter au mieux leur mission et pour pouvoir en faire des lieux sécurisés où pourrait être entreposé tout ce dont les entrepreneurs pourraient avoir besoin. Il faut ensuite mettre ces commissaires en relation avec un Conseil Colonial (*Council of Plantation*) siégeant en Angleterre et s'occupant spécialement auprès du roi de ces questions, le conseil privé étant trop occupé par ailleurs. Il serait bon que quelques entrepreneurs en fassent partie (manière de les flatter et de les avoir sous contrôle). Bacon marque ensuite son désaccord avec l'obligation faite aux entrepreneurs d'administrer en personne leur exploitation, car le voyage et les risques peuvent en décourager plus d'un. Ils doivent donc pouvoir déléguer la direction à des intendants quitte à réunir leurs fonds et leurs propriétés pour cela. Même chose pour l'obligation faite aux entrepreneurs de construire une maison en pierre et des fortifications dans chaque propriété : il suggère de les regrouper dans les villes. Il marque également son désaccord avec le droit pour chaque entrepreneur d'aliéner le tiers de la propriété au bout de trois ans.

On voit à travers ces quelques remarques comment le projet colonial fonctionne en stimulant la logique de la souveraineté absolutiste : le recours à des commissaires et la constitution d'un conseil colonial sur le modèle du conseil privé sont des marqueurs significatifs de cette logique.

Pendant cette période commence l'anglicisation de l'Ulster. L'Irlande envoie des représentants protestants à la chambre des communes. En 1613, les *statuts de Kilkenny* sont abrogés, ce qui signifie que désormais la loi du Royaume s'applique indifféremment à l'Irlande. Cette période relativement pacifique s'étend sur tout le règne de Jacques Ier et Bacon y joue un rôle déterminant de conseiller. La spoliation se poursuit sous des formes nouvelles, avec un habillage juridique : comme aucune révolte ne permet de justifier de nouvelles confiscations, on fait appel à des légistes qui jouent sur la substitution du droit féodal au droit celtique pour rendre les titres de propriété irlandais contestables. Les jurys qui acceptent d'entériner ces confiscations se voient gratifiés d'un pourcentage sur les domaines expropriés.

Donc avec l'Irlande il ne s'agit pas d'union comme avec l'Ecosse mais de domination avec anglicisation du pays. Cette anglicisation passe par un massif transfert de propriété foncière pour lequel nous avons vu que tous les moyens sont bons. Les travailleurs sur les exploitations doivent être de préférence anglais ou écossais. Il s'agit bien d'offrir un débouché à la population britannique, donc d'inciter au départ. La colonie n'est pas commerciale mais agricole. La ségrégation n'est pas condamnée par Bacon à notre connaissance, et il ne semble pas qu'il envisage de donner à terme le droit de cité aux Irlandais sur le modèle romain. En effet lorsqu'il fait l'éloge de ce modèle comme le seul permettant à un Etat de s'agrandir sans se mettre en péril il s'étonne que l'Espagne parvienne à maintenir sa souveraineté sur de nombreux Etats et provinces sans naturaliser les habitants[293]. Il explique alors qu'à la différence des cités-Etats, l'Espagne contient en elle-même suffisamment d'habitants pour exercer une domination sur d'autres peuples sans leur donner droit de cité[294]. Il est permis de supposer qu'il en va de même pour l'Angleterre, censée par ailleurs souffrir d'une surpopulation chronique.

On voit en tout cas que cette nouvelle phase dans la colonisation de l'Irlande, exactement contemporaine de la compagnie de Virginie, pèse beaucoup plus que cette dernière dans l'affirmation de la grandeur anglaise selon Bacon. Il va même jusqu'à dire que la Virginie est

[293] *De la véritable grandeur des royaumes et des Etats,* op.cit., p. 130.

[294] Il ajoute : « Il parait que par la pragmatique sanction publiée cette année ils se sont fâchés de manquer d'habitants et qu'ils veulent y remédier.» L'allusion ici est vraisemblablement à l'expulsion des morisques qui aux yeux de certains contemporains mit l'Espagne en danger de déficit démographique. On voit donc ici se mettre en place une dialectique entre une logique d'augmentation de population et une logique de césure entre populations et même au sein des populations (non seulement dans les colonies mais également sur les sols nationaux).

à l'Irlande ce que Amadis de Gaule est aux *Commentaires* de César : le fantasme d'un coté, la puissance réelle de l'autre.

Fonder un *commonwealth*. Production et reproduction en espace colonial. Le cas de la Virginie.

Attachons nous maintenant à l'essai de 1612 (repris en 1625) sur les colonies. L'entreprise coloniale y est présentée sur un mode programmatique : elle est ce à quoi l'Etat doit s'atteler pour en tirer un gain de puissance et pour conjurer certaines difficultés, à condition de s'en tenir à certains principes que le texte se propose de formuler. En même temps cette tâche contemporaine et nouvelle pour l'Angleterre est pensée comme reprise du modèle antique. Le texte s'ouvre en effet en affirmant que les colonies furent l'œuvre la plus héroïque de l'antiquité. Comment donc être à la hauteur de ce modèle. En parlant de l'antiquité en général, Bacon donne à son modèle un aspect monolithique qui lui permet de ne pas prendre d'emblée en compte certaines ambigüités ou contradictions : Il ne mentionne pas la distinction entre la colonisation grecque non impériale et la colonisation romaine (ou hellénistique) impériale. Ses références explicites dans l'ensemble de ses textes sur la question sont presque exclusivement romaines. Pourtant la fondation de *commowealth* qui traverse la pensée humaniste dont il est à sa manière héritier correspond beaucoup plus au modèle grec qu'au modèle romain. Ce dernier conquière et domine mais finit pas naturaliser, alors que le premier s'installe de préférence dans des lieux vacants sans avoir à les conquérir ni à spolier ou à soumettre quiconque. Et dans cet essai c'est plutôt ce dernier cas de figure qui l'emporte. L'autre ambigüité occultée est celle qui concerne le rapport entre l'expansion coloniale et la promotion ou l'affaiblissement des vertus civiques et des libertés. Nous avons vu que l'hésitation sur ce point pouvait expliquer la lenteur au décollage de l'expansion coloniale anglaise. Bacon lui ne voit la colonisation antique que dans sa dimension positive.

Quels sont donc selon lui les principes d'une colonisation réussie. Son premier souci est celui de la population : « il faut prendre garde quand on envoie des colonies de ne pas dépeupler un pays pour en peupler un autre. Ce serait une extirpation plutôt qu'une transplantation ». Population est à prendre ici non pas tant au sens d'ensemble des habitants d'un pays que comme processus d'engendrement et de croissance d'un peuple. Population est donc ici un

acte, acte de peupler (processus immanent au peuple mais qui peut aussi être pris en charge par la volonté étatique). Ce processus d'augmentation du peuple c'est-à-dire à la fois de reproduction et de croissance peut se faire par reproduction naturelle des individus, par implantation et par naturalisation. En fait cette question de la population interroge la puissance souveraine dans les limites de sa prétention à la toute puissance. Et ici la natalité est à la fois ce qui nourrit et ce qui menace cette toute puissance (il y a ici un souci de la dimension générationnelle que l'on ne retrouvera pas chez Hobbes). Reprenons les éléments du problème : tout d'abord en politique la fondation n'est jamais absolue. Bacon a beau la comparer à une création ex nihilo ou à une naissance, elle est néanmoins toujours précédée par l'existence physique de la multitude. L'Etat, la volonté souveraine, doit faire avec du déjà là. Une fois la multitude devenue peuple dans un cadre étatique, le corps politique se perpétue du fait de ses institutions et de ses divers rouages qui relèvent du pouvoir absolu du souverain, mais également du fait de deux éléments qui sont la production de biens et la reproduction des individus. Autant le premier élément peut faire l'objet d'un relatif contrôle de la part de l'Etat (les premières *work houses*, la répression du vagabondage et de l'oisiveté, les plantations, le contrôle plus ou moins serré du commerce…), autant le second constitue pour lui une altérité en son propre sein, à la fois nécessaire et menaçante. Les naissances alimentent la vie même et la croissance du corps social et c'est pourquoi dans un premier temps le souverain ne peut que les recevoir avec faveur. Dans la nouvelle Atlantide le souverain rend hommage aux pères de famille au cours d'une fête solennelle, pour avoir donné des enfants à L'Etat[295]. Dans cette relation le père est comparé au créancier et l'Etat en débiteur. Mais à l'inverse Bacon explique dans nombre de textes que si la population s'accroît trop par rapport aux richesses cela peut constituer un fléau pour l'Etat qui verra augmenter la pauvreté et les troubles qu'elle peut engendrer et donc verra son existence elle-même menacée. Ne pouvant agir directement sur la reproduction il peut le faire de manière détournée, par la stimulation du travail et de la production à l'intérieur, mais aussi justement par des implantations coloniales qui permettent d'éviter la surpopulation.

En tout cas la question de la natalité et de son rapport au fonctionnement et la santé du corps social constitue dans l'ordre politique la part de nature qui résiste à l'empire de l'homme. La pensée de Bacon est bien traversée par ce désir de maîtrise totale, d'empire absolu et c'est même ce désir qui fait le point de jonction entre sa pensée politique et sa pensée scientifique : La *Nouvelle Atlantide* présente bien un programme de maitrise totale du vivant et c'est dans

[295] La Nouvelle Atlantide, op.cit., p. 107-110.

une telle utopie seulement que la natalité cesse d'être inquiétante. Ce souci de la natalité et de manière plus large de la démographie n'est pas une lubie baconienne puisque aussi bien il sera de plus en plus explicitement celui des Etats dans la mesure de leur puissance. Il a d'ailleurs été noté en ce qui concerne la France, où l'œuvre de Vauban a marqué cette prise en charge par l'Etat de quantification de la population, que, dans la réalité, seules les colonies ont fait l'objet de dénombrements incessants. Cela confirme qu'elles sont bien un point de vue privilégié pour observer et décrypter la logique de la puissance souveraine.

Pour revenir à Bacon nous pouvons signaler que sa crainte de la surpopulation et l'assignation aux colonies d'un rôle d'absorption inaugure ce qui sera une obsession anglaise pendant le XVIIe siècle. Dans son ouvrage *Locke and America, the Defence of English Colonialism,* Barbara Arneil souligne ce qu'elle appelle cette « croyance tenace », que l'on retrouvera chez Locke lui-même. Il s'agit bien d'une croyance puisque rien n'indique que le sol anglais fût à l'époque incapable de nourrir sa population. Il n'est pas impossible d'ailleurs que ce mythe ait quelque chose à voir avec le thème biblique de l' « Exode » que de nombreux écrivains, y compris Locke, mettent en parallèle avec la colonisation. Elle cite d'ailleurs Bacon comme représentant cette manière de voir, mais là encore il faut être prudent dans l'interprétation : il refuse que la colonie soit un simple exutoire. Le passage mérite d'être cité intégralement : « C'est une chose honteuse et très mal entendue de former les colonies de la lie du peuple comme des malfaiteurs des bannis et des condamnés, c'est la corrompre et la perdre d'avance : ces gens-là vivent toujours mal, sont paresseux, ne s'emploient à rien d'utile, commettent des crimes, consomment les provisions, s'ennuient d'abord et ne manquent pas d'envoyer de fausses relations dans leur pays au préjudice de la colonie »[296]. De toute évidence l'expérience désastreuse des débuts de l'implantation en Virginie (qu'il mentionne explicitement plus bas[297]) sert ici de leçon, couplée à la condamnation humaniste de l'oisiveté et de la recherche du gain facile et rapide : « L'avidité du gain précoce a ruiné la plupart des colonies dès leur commencement »[298]. Un double fantasme colonial est condamné par Bacon : celui de la découverte de l'or, de l'Eldorado de type espagnol, mais aussi celui d'une vie facile où les moyens de subsistance sont à portée de main sans qu'il soit besoin de travailler. Ici le modèle serait plutôt celui du séjour aux Bermudes des naufragés du *Sea venture* dont certains récits peuvent entrer dans le cas des « fausses relations », présentant la colonie comme un jardin d'Eden. La colonie n'est ni un Eldorado, ni un jardin d'Eden ; mais elle

[296] *Essais de morale et de politique*, XXXIII. « Des colonies ou plantations de peuples », op.cit., p.144.
[297] Ibid., p.145.
[298] Ibid., p.144.

n'est pas non plus une entreprise purement commerciale. Le projet de Bacon est celui d'une implantation de type agricole, ce qui implique que le profit ne saurait être immédiat : « Une colonie est comme un bois qu'on plante. On ne peut en attendre de grands profits qu'après un très long terme »[299]. Les profits rapides et faciles ne sont pas à proscrire nécessairement, mais à la condition expresse de ne pas se faire au détriment de l'activité agricole de fond, et de toutes les activités et métiers qui y sont liés. Bacon énumère d'ailleurs la liste des métiers nécessaires à la viabilité de la colonie, et qui doit présider au choix des émigrants (jardiniers, laboureurs, forgerons, charpentiers, chasseurs, pêcheurs, apothicaires, chirurgiens, cuisiniers, boulangers, brasseurs, etc.). Il ne faut y envoyer des femmes que quand elle est en force : c'est seulement lorsque la colonie est de mesure de produire en quantité et donc de générer du profit mais aussi la subsistance de ses habitants, qu'elle peut se lancer dans le cycle de la reproduction de sa population. Elle ne dépendra ainsi plus de l'extérieur. Il est intéressant de voir que la dissociation-articulation de la production et de la reproduction est ici du ressort de l'Etat. Le décalage préconisé entre l'installation des hommes de métier et l'arrivée des femmes (qui doit représenter un vingtaine d'années, c'est-à-dire une génération) a sans doute en arrière plan l'histoire traumatisante de la colonie perdue, c'est-à-dire la colonie envoyée par Raleigh en Virginie en 1587 composée d'hommes de métier (choisis sur les conseils d'Hakluyt selon une liste similaire à celle que Bacon propose ici) et de leurs épouses, et qui après le retour de son gouverneur, John White, en Angleterre, fut livrée à elle-même. Aucune des expéditions ultérieures, jusqu'à la fondation de Jamestown, ne retrouva jamais ses membres. John White lui même n'avait quitté la colonie qu'à son corps défendant, y laissant sa fille et sa petite fille qui venait de naître, n'obtenant pas ensuite les moyens (sauf pour un voyage mais trop tard) de lui venir en aide. Il était au demeurant l'illustrateur à l'aquarelle du rapport de Thomas Harriot lors du voyage de reconnaissance ayant précédé l'implantation de la colonie : on lui doit d'admirables cartes de la région, fruit de sa collaboration avec Harriot le géomètre, ainsi que des scènes de la vie des Indiens qui constituent des documents anthropologiques de premier ordre. La re-fondation d'une colonie dans la même région sous l'égide de la Compagnie de Virginie en 1607 était hantée par le fantôme de la « lost colony » et Bacon ne peut pas ne pas y penser lorsqu'il écrit en clôture de l'essai : « Il n'est point de lâcheté plus criminelle plus odieuse que d'abandonner une colonie, après avoir voulu ou souffert que les individus dont elle est composée se détachassent de la métropole. Car, outre le

[299] Ibid.

déshonneur naturellement attaché à une telle action ou négligence, 'est sacrifier le sang d'une infinité de malheureux dont on a soi-même causé la détresse. »[300]

Pour ce qui est de cette deuxième et définitive implantation en Virginie dans sa relation avec le texte de Bacon (dont elle est à l'époque la seule illustration sur laquelle on puisse avoir un peut de recul puisque la nouvelle Angleterre en est à ses balbutiements) on peut noter que le désastre initial qui conduit à la loi martiale de 1611 est attribué par les contemporains au type d'hommes envoyés dans la colonie et à leurs motivations : ils n'avaient pas de compétences particulière et étaient animés par l'avidité du gain. Par ailleurs en revanche il y eut une certaine sagesse à n'envoyer de femmes que plus tard, en 1619, au moment où le tabac constituait une source de profit assurée pour la colonie (le tabac de Virginie est mentionné explicitement dans l'essai).

Il préconise également que le terrain consacré aux cultures de subsistance soit commun, et que des magasins entreposent la production. L'octroi de lopins aux particuliers pour des raisons de motivation peut être envisagé (plus tard, le système esclavagiste lui-même ne pourra se perpétuer qu'avec l'octroi de petits jardins aux esclaves).

Pour ce qui est de l'exercice du pouvoir il vaut mieux le mettre entre les mains d'un seul mais flanqué d'un Conseil et ayant le droit de décréter la loi martiale. « Let them have commission to exercise martial laws ». Là encore la référence à la Virginie est transparente, et le modèle est clairement celui de la monarchie absolue et n'envisage pas d'assemblée coloniale, comme elle existe à partir de 1619 en Virginie. Nous verrons que Hobbes préconise le même fonctionnement, à cette différence près qu'il envisage la colonie sous l'égide d'une compagnie de marchands. Bacon quant à lui explique bien que le gouvernement de la colonie ne doit pas être « entre les mains d'un trop grand nombre de gens intéressés »[301] et qu'il vaut donc mieux y mettre des gentilshommes que des marchands. Nous sommes à l'époque où la colonie vient d'entrer dans le domaine royal suite à la suppression de la charte de la compagnie de Virginie.

La colonie débutante doit également être aidée par l'exemption de taxes et par la liberté de commerce. L'idée de l'exclusive n'est pas à l'ordre du jour mais du coup les marchands de métropole se voient privés de certains avantages liés au double monopole. Il est donc assez

[300] Ibid., p. 148.
[301] Ibid., p.146.

clair que Bacon garde un héritage humaniste fort donnant la priorité à la fondation d'un *commonwealth*, plutôt qu'aux intérêts des marchands.

Sur les relations avec les peuples autochtones, Bacon n'est guère précis, témoignant par là pour son propre compte, mais aussi en tant que représentant d'une pensée anglaise officielle, d'un moment d'hésitation doctrinale, de quasi suspension du jugement. Voici le passage : « Si vous faites votre colonie dans un pays de sauvages, il ne suffit pas de les amuser avec des bagatelles ; il faut en user avec eux honnêtement et équitablement, sans négliger cependant de pourvoir à votre sureté : ne gagnez point leur amitié en les aidant à attaquer leurs ennemis mais vous pouvez les protéger et les défendre. Ayez soin d'envoyer souvent quelques uns des sauvages dans le pays d'où est venue la colonie, afin de leur faire voir des hommes policés qui vivent dans une condition plus heureuse que la leur, et pour qu'ils puissent en louer à leur retour la manière de vivre. »[302] Ce discours plutôt bienveillant recouvre et masque un certain nombre de difficultés principielles. Tout d'abord il s'inscrit dans la rupture avec le modèle espagnol puisqu'il n'est nullement question de conquête : il ne s'agit pas de les soumettre mais d'éviter le conflit en se gardant de se mêler des leurs et en se contentant de protéger ceux avec lesquels les colons sont en contact. Ainsi peut être garantie une certaine sécurité fondée sur un respect mutuel (ne pas « les amuser avec des bagatelles »). Parlant d'honnêteté et d'équité Bacon ne va pas jusqu'à parler de commerce avec eux. La question de la propriété de la terre est totalement occultée. Quels titres les colons peuvent-ils invoquer ? Le présupposé semble être celui de la terre vacante offerte à celui qui l'occupe, et la présence ou pas de « sauvages » semble être indifférente comme si ceux-ci n'avaient de toute manière pas de titre valable à opposer aux colons. Bacon véhicule ici mais sans le dire explicitement la thèse très problématique de la non possession de la terre par les Indiens. Autre question qui reste ininterrogée : celle du rapport entre propriété et souveraineté sur un territoire. L'affirmation de cette dernière exclut-elle la possibilité que des habitants non sujets de la couronne puissent revendiquer la propriété de la terre ? Tous les habitants de ce territoire doivent-ils par là même être considérés comme sujets du roi ? Ou comme peuple allié ? Mais alors comment un peuple peut-il ne pas avoir de territoire propre ? La suggestion de faire voyager quelques uns de ces sauvages semble avoir comme horizon l'assimilation et peut être la naturalisation. En tout cas Bacon n'est pas a priori fermé à cette possibilité, sans pour autant la préconiser directement, d'autant que la reproduction de la colonie telle qu'il l'envisage doit bien être assurée par des femmes du pays d'origine et que le métissage ne semble pas envisagé. Là

[302] Ibid., p.147.

encore l'absence de développement sur ce point est le signe d'un embarras, d'une difficulté à proposer une doctrine assurée sur l'attitude à avoir avec les Indiens. Cela ne peut être mis sur le compte d'une quelconque virginité ou candeur anglaise sur la question qui serait liée à son absence d'expérience sur ce point. Il y a en effet déjà largement matière à réflexion pour le public anglais de l'époque et a fortiori pour un homme dans la position de Bacon. Tout d'abord la traduction de la *très brève relation* de Las Casas[303] a eu un immense retentissement en Angleterre. Ensuite dès les années 1580 les projets coloniaux anglais se posent comme reprise des expériences avortées des Huguenots français en Amérique (Brésil et Floride) et établissent un rapprochement entre le Huguenot et le Sauvage tous deux victime de la cruauté des Espagnols catholiques. Ces mêmes Huguenots sont à l'origine du mythe de bon sauvage qui est repris et amplifié au moment des expéditions de Raleigh en Virginie. Le *true report* de Harriot en porte témoignage. C'est d'ailleurs à l'occasion de ce premier voyage que sont « invités » en Angleterre Manteo et Winchese dont le premier sera baptisé, et nommé gouverneur de Roanoke. Pocahontas, fille du chef Powhatan, mariée à John Rolfe introducteur du tabac en Virginie voyagera elle-même en Angleterre. Ce mariage accepté des deux cotés dans des circonstances difficiles fut vécu comme le signe d'une alliance possible entre les deux peuples. Mais il arriva aux Anglais de prendre les Indiens par surprise et de les massacrer au terme d'un fête, et de leur coté les Indiens décidèrent d'en finir avec la colonie en 1522 et massacrèrent 346 colons, soit le quart de la population blanche de la colonie. Après quoi il fut décidé de les exterminer et/ou de les réduire en esclavage. Il est étonnant de voir Bacon passer sous silence les aspects problématiques d'une réalité qu'il ne peut ignorer. Mais nous ne devons pas oublier que dans *du progrès et de l'augmentation des savoirs (de augmentis)* [304], les Indiens font partie de la liste des groupes humains monstrueux et à éliminer.

Quel est donc son dernier mot sur la question ? On peut bien entendu supposer que sa pensée a évolué, peut être sous la pression des évènements. La première version de *l'Essai sur les colonies* est de la livraison de 1612, c'est-à-dire avant certains des évènements que nous venons d'évoquer et en particulier le massacre de 1622. La coexistence pacifique avec les

[303] *La destruction des Indes*, trad. J. de Miggrode, Paris, la Chandeigne, 1995.

[304] *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.

Indiens est encore possible. Le *de augmentis* est de 1623 et nous pouvons à bon droit supposer que Bacon est au courant du Grand Massacre au moment de sa rédaction. Cela expliquerait le changement de statut des Indiens entre les deux textes. Pour autant lors de la dernière édition des Essais en 1625 Bacon ne modifie pas son discours sur les Indiens, alors qu'il corrige d'autres essais. Donc plutôt qu'une évolution nous sommes peut être en présence d'une ambivalence du propos.

La Nouvelle Atlantide. Territoires de l'Etat et territoires de l'esprit.

Nous nous proposons d'envisager cette ambivalence à partir du texte de la *Nouvelle Atlantide*, publié en 1627 à titre posthume, mais rédigé en 1623. Cette date n'est pas indifférente eu égard au genre utopique du texte : Bacon est en disgrâce, et donc dégagé de ses engagements politiques et de ses fonctions officielles. C'est la suspension de l'action qui libère en ce qui le concerne la réflexion utopique. Au même moment la compagnie de Virginie rongée par les dissensions financières et politiques vit ses derniers mois et la colonie est en passe de devenir possession royale. Le modèle colonial anglais reste à inventer. C'est dans cette sorte d'*époché* que la *Nouvelle Atlantide* donne à voir l'essence du colonialisme, non pas seulement anglais mais européen.

Précisons cette hypothèse d'interprétation : Déjà, l'image du frontispice du *novum organum*, le navire franchissant les colonnes d'Hercule en direction du Nouveau Monde, indiquait une analogie entre d'un coté la découverte et la conquête de territoires nouveaux et de l'autre la découverte de nouveaux domaines pour la connaissance. De là deux lectures sont proposées par les différents commentateurs. La plus courante consiste à y voir l'illustration du dépassement par l'esprit scientifique des deux premiers types d'ambition (ambition personnelle et ambition nationale) vers le troisième, l'ambition philanthropique, fondée sur la connaissance. Bacon n'ayant obtenu ni d'Elisabeth ni de Jacques Ier la mise en œuvre d'une réforme des universités, situe fictivement dans le nouveau monde la société où cette réforme serait accomplie, société dont la prospérité ne dépend plus d'un accroissement de puissance au détriment des autres, mais d'un accroissement des connaissances qui augmente l'empire sur la nature (et non sur les peuples). A l'appui de cette lecture philanthropique, l'absence totale dans la *Nouvelle Atlantide*, de traces d'une quelconque concurrence coloniale et d'une quelconque rivalité entre nations. Ainsi la nationalité des voyageurs qui découvrent Bensalem n'est pas indiquée. On sait seulement qu'ils viennent d'Europe. Ils ne sont pas protestants ou

catholiques mais chrétiens et c'est à ce titre qu'ils voient un heureux présage dans le signe de croix apposé sur le parchemin qui leur est remis par l'émissaire de Bensalem. Le message est écrit en Hébreux, grec, latin et espagnol, les trois premières langues marquant bien les trois composantes de l'héritage européen, et la quatrième marquant nettement le refus d'une posture nationaliste de la part de Bacon. Bensalem n'est donc porteuse d'aucune altérité pour des européens. Il y a bien un seul et même monde où d'une certaine manière nul n'est étranger. Bensalem elle même est à l'image du monde, est littéralement cosmopolite, puisque de l'époque révolue où le monde était sillonné de navires de toutes provenances, lui sont restés des descendants de toutes origines. « A cette époque, notre terre de Bensalem était connue et fréquentée par des navires et des vaisseaux de toutes les nations précédemment citées. Comme il arrive d'ordinaire, ils avaient souvent aussi à leur bord des gens venus d'autres pays du monde, qui n'étaient pas des peuples marins, tels que des Perses, des Chaldéens, des Arabes. Si bien que presque toutes les nations puissantes et glorieuses venaient ici. Nous avons encore parmi nous aujourd'hui quelques familles et petites tribus qui descendent d'elles »[305]. Autre élément de philanthropie : lorsque l'île fut attaquée par le peuple de Coya, venu de la grande Atlantide, l'Amérique, avant que celle ci ne fût détruite et ruinée par un déluge, le roi de Bensalem parvint à en neutraliser les troupes sans coup férir et au lieu de les réduire en esclavage selon les principes du droit des gens, les laissa repartir en échange de la promesse de ne jamais porter les armes contre lui. Enfin Bensalem ayant atteint la prospérité dans l'autosuffisance a sous l'impulsion de son roi Salamona proscrit les voyages et la communication avec les pays lointains. Cette interdiction comporte néanmoins « une exception qui est remarquable : elle conserve tout le bien qui provient de la communication avec les étrangers, tout en en évitant les effets nocifs »[306]. Ces derniers désignent la corruption liée à l'appât des richesses, et la guerre. Donc ni commerce ni conquête, mais des voyages compris comme missions secrètes d'information sur l'état des institutions et des connaissances des autres pays. « Nous maintenons un commerce non pour nous procurer de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, des soieries, des épices ou d'autres commodités matérielles, mais pour la première œuvre de Dieu qui fut la Lumière. »[307]

L'autre lecture, qui tire le texte vers l'impérialisme, consiste à comprendre l'image du frontispice non pas comme une métaphore des pacifiques conquêtes de la science mais comme un transfert à la monarchie anglaise de l'emblème impérial espagnol. Nous serions

[305] *La Nouvelle Atlantide,* op.cit., p.99.
[306] Ibid., p.104.
[307] Ibid., p.106.

alors en présence d'un programme impérialiste auquel la réforme du savoir apporterait une contribution majeure. Nous retrouvons la thèse de Julian Martin évoquée par Didier Deleule, et qui insiste sur le fait que Bensalem vit de toute évidence sous un régime monarchique et que son grand législateur Salamona avait mis en œuvre une politique coloniale. Ainsi par exemple il est dit que Salamona « estima aussi que la flotte de ce pays pouvait être largement employée à la pêche et au cabotage, ou encore à la liaison avec quelque petites îles, situées non loin d'ici, qui sont sous le contrôle de la couronne et des lois de notre Etat »[308]. Mais justement, voir dans cet énoncé la manifestation d'une intention impérialiste à visée planétaire relève presque du contresens, dans la mesure où ce qu'il décrit est l'affirmation d'une souveraineté territoriale. Celle-ci intègre certes quelques petite îles proche et ce que l'on peut appeler les eaux territoriales (même si le concept n'est pas encore explicitement défini à l'époque) mais selon une modalité d'unité territoriale. Bensalem après le déluge qui a frappé l'Amérique voisine s'est en quelque sorte recentrée sur son espace propre, sur un mode autarcique, renonçant au commerce océanique et plus encore à la conquête de contrées lointaines. Donc si l'on tient absolument à ramener le propos de Bacon à la configuration géopolitique de son temps et aux différentes options qu'elle ouvre aux Etats, il apparaît -1 que Bensalem n'a jamais nourri un projet impérialiste sur le modèle de la *Conquista* espagnole, -2 qu'elle a renoncé à la liberté des mers sur le modèle hollandais défendu par Grotius dans son *mare liberum*, -3 qu'elle s'en tient à la position défendue par Selden dans son *mare clausum*. Le cabotage et la pêche sont bien ce que Selden considérait comme objet d'une exclusivité nationale sur un espace maritime relevant de la souveraineté au même titre que le territoire. La référence à des îles voisines, loin de marquer un expansionnisme agressif, désigne plutôt la constitution d'un espace cohérent économiquement géographiquement et politiquement. L'exclusivité sur les pêches et l'unification d'un archipel, voilà qui rappelle on ne peut plus clairement les préoccupations de la Couronne britannique à cette époque et Bacon lui même a été l'un des artisans de l'anglicisation des lois en Irlande. Le *mare clausum* publié en 1635 fut en fait vraisemblablement rédigé en 1617 ou 1618 à la demande de Jacques Premier. Donc la réalité qui se reflète dans la description de Bensalem est bien l'autonomisation économique et politique de l'Angleterre : économique car elle constitue désormais un marché intérieur ; politique car elle se pense désormais comme effectivement séparée du continent. La position insulaire de l'Angleterre fut en effet un atout après la guerre de 100 ans et les Grandes Découvertes lui permettant *à la fois* de constituer son marché intérieur et de s'engager dans

[308] Ibid., p.103.

l'aventure coloniale. C'est ainsi, expliquait Fernand Braudel[309] que d'une certaine manière « l'Angleterre est devenue une île ». Dominique Weber dans son article « Hobbes les pirates et les corsaires »[310] souligne l'inflexion que cette prise en considération de la constitution du marché intérieur fait subir à la thèse de Carl Schmitt : celui-ci expliquait que le passage de l'Angleterre à une existence maritime fut un processus dans lequel la pratique des corsaires pirates et marchands anglais précéda la conscience et la revendication politique de sa signification par la Couronne à la fin du XVIIe siècle. Ce passage est inséparable selon lui du triomphe de la tolérance religieuse et du parlementarisme, mais aussi au XVIIIe siècle, de la révolution industrielle. Le choix d'une existence maritime par l'Angleterre serait donc lié à une neutralisation et déterritorialisation du politique, libérant une série de révolutions techniques, elles mêmes délocalisables. Corrélativement à la mise en place sur le continent européen un ordre étatique territorial apparaît son antithèse, la haute mer, libre de frontière et n'appartenant à personne. Mais nous dit Schmitt sous couvert d'être *res nullius*, « en réalité elle n'appartenait qu'à un seul pays, l'Angleterre ». Il va même, trouvant confirmation dans telle déclaration de Disraeli à la fin du XIXe siècle, jusqu'à prétendre que la logique maritime de l'empire britannique tend vers l'abolition de tout espace de référence, à l'indifférenciation entre métropole et colonies, à la disparition de tout centre. Dans une telle configuration, l'*Utopie* de Thomas More (1516) apparaît à Carl Schmitt comme la géniale préfiguration, avec deux siècles d'avance, de cet effacement de la territorialité qui caractériserait l'ère industrielle. Or, il nous faut y insister, si l'Angleterre a pu déployer sa puissance maritime, c'est en relation avec la consistance de son marché intérieur, et avec la priorité accordée à celui-ci. Son insularité, loin d'être d'emblée (si tant est qu'elle le fût plus tard), le signe ou la cause de son éloignement d'un mode de vie territorial, fut d'abord l'occasion pour l'Etat d'affirmer sa souveraineté sur un territoire bien délimité par la nature, les questions écossaise, Irlandaise et dans une moindre mesure galloise, n'ayant de sens que relativement à cette logique de la souveraineté étatique et territoriale. Nous pouvons ici avec Dominique Weber[311] citer ce passage de Fernand Braudel : « Entre 1453 et 1558, entre la fin de la guerre de Cent Ans et l'année de la reprise de Calais par François de Guise, l'Angleterre, sans en avoir eu

[309] *civilisation matérielle, économie et capitalime, XVe XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1979

[310] « Hobbes, les pirates et les corsaires, le « Léviathan échoué » selon Carl Schmitt », in Astérion, n° 2, juillet 2004.

[311] « Hobbes, les pirates et les corsaires, le « Léviathan échoué » selon Carl Schmitt », in *Astérion*, n° 2, juillet 2004.

conscience sur le moment, est devenue une île (que l'on me pardonne l'expression), entendez un espace autonome, distinct du continent. Jusqu'à cette période décisive, malgré la Manche, malgré la mer du Nord, malgré le Pas de Calais, l'Angleterre se liait corporellement à la France, aux Pays-Bas, à l'Europe (…).

Au début des Temps modernes, le fait d'être en somme repoussés chez eux a valorisé, pour les Anglais, les tâches intérieures, la mise en valeur du sol, des forêts, des landes, des marécages. Dès lors, ils ont été plus attentifs aux frontières dangereuses de l'Écosse, à la proximité inquiétante de l'Irlande, aux préoccupations inspirées par le pays de Galles qui avait recouvré une indépendance temporaire au début du XV^{e} siècle (…). Enfin l'Angleterre a gagné à sa pseudo-défaite (*i.e.* celle liée à la fin de la guerre de Cent Ans) d'être ramenée à des proportions modestes qui, par la suite, devaient être beaucoup plus favorables à la formation rapide d'un marché national »[312].

Pour revenir à la Nouvelle Atlantide, si Bensalem est une Angleterre rêvée, elle vit centrée sur son marché intérieur, elle n'est dévorée d'aucun désir de conquête, et ne sillonne même pas les océans pour faire du commerce. Tout au plus envoie-t-elle de discrètes expéditions de par le monde pour recueillir les innovations scientifiques et techniques. On peut donc difficilement y voir un appel pressant à une politique impérialiste.

La découverte, au-delà de l'impérialisme.

Examinons donc cette question de l'impérialisme du point de vue du monde décrit dans ce texte. Tout d'abord il s'agit d'un monde déjà mondialisé, constituant déjà un espace commun pour l'humanité. La fiction ne se prive pas de points d'ancrage dans la réalité connue des contemporains : les voyageurs quittent le Pérou et font route vers la Chine et le Japon par les Mers du Sud (*i.e.* l'Océan Pacifique). Bensalem pourrait être l'Australie dont l'existence virtuelle avait été envisagée au cours du XVIe siècle et que l'on trouve dans les Portulans portugais français et anglais, comme un rêve d'empire illimité au-delà de l'Amérique espagnole. Le continent austral apparait sur les cartes de la cosmographie universelle que le pilote Havrais Le Testu dédie à Coligny en 1556. Plus tard le Huguenot modéré La Popelinière propose lui aussi à ses compatriotes la prise de possession de ce qu'il appelle le troisième monde, ce continent austral (qui ne correspond d'ailleurs pas à l'Australie réelle), et

[312] Fernand Braudel, op.cit., tome III, p. 434-435.

qui s'ajoute à « l'ancien monde » et aux « Indes nouvelles ». Il apparait aussi sur le planisphère de Drake en 1583 (après son voyage autour du monde), et, par l'intermédiaire de Richard Hakluyt, devient une possession virtuelle de l'Angleterre. Certes Bensalem est une ile et non un continent mais l'idée d'une terre importante encore à découvrir n'est pas irréaliste ou seulement fictive à l'époque de Bacon. Il reprend bien ce topos du troisième monde lorsqu'il fait dire au narrateur au lendemain de l'installation sur l'île : « Nous sommes en effet au-delà de l'Ancien et du Nouveau Monde tout à la fois, et Dieu seul sait si nous reverrons jamais l'Europe »[313]. Mais justement, Bacon prend complètement à contrepied l'attente impérialiste que cette configuration est censée susciter chez le lecteur. La « découverte » de ce monde produit en effet une série de destitutions de l'attitude impérialiste : Tout d'abord, rappelons que les voyageurs sont partis d'un port du Pérou, ce qui à l'époque n'est possible que pour des navires espagnols. Or à aucun moment leur nationalité n'est précisée, et s'ils répondent en espagnol à leurs hôtes, c'est que le message écrit sur le parchemin l'était entre autres dans cette langue. Nous sommes donc en présence d'un élément fictionnel sur fond de monde réel puisque ce voyage présuppose la liberté des mers qui n'est encore qu'une revendication au début du XVIIe siècle. Par ailleurs à supposer que cette liberté des mers soit la nouvelle figure de l'impérialisme, au bénéfice de l'Angleterre cette fois, comme le soutient Carl Schmitt, les voyageurs de Bacon n'appartenant pas à une nation en particulier peuvent difficilement être vus comme porteurs de cet impérialisme. Au reste la distinction entre Protestants et Catholiques (dont on a vu l'importance lorsqu'il s'est agit de contester le monopole ibérique) n'est même pas évoquée ici : les voyageurs, comme leurs hôtes, sont chrétiens sans autre précision. Cela crée un élément d'identification qui, ajouté au degré de développement scientifique, technique et politique, des habitants de Bensalem, interdit a priori de voir les voyageurs en position de colonisateurs. Ils ne sauraient l'être, en premier lieu, parce qu'ils sont privés du bénéfice symbolique de la découverte. En effet l'idée de découverte implique dissymétrie et nouveauté radicale. On se souvient que Vitoria récusait la découverte comme titre légitime de possession du Nouveau Monde par les Espagnols en expliquant qu'elle ne leur donnait pas plus de droit qu'elle n'en donnerait aux Indiens si c'était eux qui avaient découvert l'Espagne. Son présupposé était la distinction entre les hommes et les choses : On ne découvre pas les hommes, on les rencontre ; et on ne découvre une chose (qu'il s'agisse d'un objet ou d'une terre) que si l'on est le premier à la prendre ou à y mettre le pied. L'hypothèse d'une « découverte » de l'Espagne par les Indiens démontrait

[313] La Nouvelle Atlantide, op.cit., p.90.

par l'absurde et par le bon sens que l'on ne découvre pas des peuples, pas plus que les terres qu'ils habitent. Nous avons là un principe de neutralité et de réciprocité qui, s'appuyant sur l'unité et l'universalité du genre humain, refuse qu'un point de vue puisse prévaloir sur les autres. Le refus de la dissymétrie entre Indiens et Espagnols empêche la découverte d'être un titre légitime. Cela n'empêche par Vitoria comme le remarque très bien Carl Schmitt dans *le nomos de la terre*, de se détourner ensuite de cette position de surplomb pour faire de la position chrétienne et plus particulièrement catholique romaine la source ultime de légitimité. Ainsi par exemple la bulle pontificale donne à l'Espagne un droit sur le Nouveau Monde que ne peuvent revendiquer les autres nations européennes. L'autre implication de l'idée de découverte est la nouveauté radicale. Le moment de la découverte marque la frontière entre un avant et un après, il marque un changement d'époque c'est-à-dire un changement de monde. Là encore Vitoria, comme nous l'avons vu, ne considérait pas qu'il y eût quoi que ce soit de nouveau sous le soleil avec la rencontre des Indiens. Elle se produisait dans l'horizon, inchangé à ses yeux, du droit des gens médiéval. La faiblesse de sa position critique relativement à la *Conquista* résidait précisément dans son aveuglement à la signification historique de ce qui se jouait au Nouveau Monde (ce qui d'ailleurs le distingue de Las Casas comme de Sépulvéda). La destitution de la découverte comme titre légitime de la conquête avait donc comme corolaire un double aveuglement : à l'altérité des Indiens et à la nouveauté de la configuration historique.

Or l'arrivée à Bensalem ne peut jouer le rôle d'une découverte coloniale puisque d'une part les hôtes sont au moins les égaux des visiteurs, et d'autre part sont en quelque sorte comme eux. S'il y a découverte, elle est d'un autre ordre, et nous y reviendrons.

Déluge universel et déluge particulier : destitution de la conquête.

La fiction est également historique et contient une condamnation contournée mais très réelle du colonialisme de conquête. La reconstruction narrative de l'histoire combine un élément biblique, un élément platonicien, et une invention qui articule les deux. L'élément biblique est le mythe du déluge dont l'interprétation fait écho aux enjeux contemporains de la rédaction du texte. L'Intendant de Bensalem explique en effet aux voyageurs que malgré l'essor connu par la navigation océanique dans le monde depuis 120 ans, elle est néanmoins encore largement inférieure à ce qu'elle était 3000 ans auparavant. Et il ajoute : « Que ce soit l'exemple de l'arche sauvant les rescapés du genre humain du Déluge universel qui ait donné confiance aux

hommes pour s'aventurer dans les mers ou qu'il s'agisse d'une toute autre cause, telle est en tout cas la vérité »[314]. Il y a donc une vocation maritime de l'humanité, issue probablement du passage par l'Arche, et qui est associée à l'idée de régénération. Noé a été choisi par Dieu parce qu'il n'était pas corrompu et à partir de lui peut donc s'édifier un monde meilleur. Ce monde meilleur est parcouru par des navires. On pense au cosmopolitisme de Vitoria fondé sur la liberté de commerce et de communication. C'est là qu'intervient l'élément platonicien qui consiste à identifier l'Amérique réelle à l'Atlantide de Platon. Rappelons d'abord qu'elle était peuplée de la descendance de Poséidon, donc avait une destinée maritime. Bacon ajoute une strate d'éléments contemporains aux données platoniciennes : l'Atlantide-Amérique était occupée non par un mais par deux peuples, celui du Pérou appelé Coya, et celui du Mexique appelé Tyrambel. On reconnait bien entendu les Incas et les Aztèques. Au temps de leur prospérité les uns et les autres menèrent des expéditions coloniales belliqueuses, vers la méditerranée et l'Europe pour ces derniers et vers Bensalem pour les premiers. Il est possible que l'expédition vers l'Europe ait été repoussée militairement par les anciens Athéniens, en tout cas personne n'en revint. L'expédition des gens de Coya contre Bensalem aurait connu le même sort s'ils n'avaient bénéficié de la clémence du roi de cette île, Altabin, qui après les avoir capturés les renvoya en échange de la promesse de ne plus tenter quoi que ce soit contre lui. Dans une note de son édition, Michèle Le Doeuff fournit quelques éléments permettant derrière l'attaque de Coya contre Bensalem de retrouver l'attaque de l'Angleterre par l'Espagne en 1588[315]. S'il faut y voir un élément de plus permettant d'identifier Bensalem à l'Angleterre, celle-ci se caractérise donc là encore par son attitude anti impérialiste.

En tout cas selon le récit de l'Intendant, les peuples de Tyrambel et Coya furent punis par Dieu de leurs belliqueuses ambitions. La Grande Atlantide fut détruite et ruinée par un nouveau déluge qui lui fut particulier. Ici Bacon introduit une variante par rapport au récit platonicien : dans ce dernier un cataclysme détruit l'Atlantide et celle-ci est engloutie par l'océan. En faisant intervenir un nouveau déluge et non un cataclysme, Bacon évite la disparition pure et simple de l'Atlantide et établit une continuité narrative entre la légende platonicienne et la réalité de l'Amérique ; mais aussi et surtout il produit une résonnance dans son récit entre deux évènements qui sont recueillis de deux traditions distinctes, la tradition hébraïque et la tradition grecque. Ouvrant ainsi un horizon européen (présenté comme synthèse d'Athènes et de Jérusalem), il peut faire jouer pleinement la relation et l'opposition

[314] Ibid., p. 98.
[315] Ibid., note 34, p. 142.

entre Déluge universel et Déluge particulier[316]. Quelle est la leçon de cette mise en résonnance. Le premier Déluge eut pour cause la corruption généralisée de l'humanité et se solda par une régénération, un recommencement de celle-ci à partir du plus digne des hommes, celui qui avait su échapper à la corruption. La santé retrouvée du genre humain eut pour signe l'intensité et l'universalité des échanges maritimes. Le second Déluge eut pour cause l'impérialisme agressif d'une partie de l'humanité, en l'occurrence deux peuples prospères vivant sur l'Atlantide, et ne toucha en conséquence que cette partie de la terre. La condamnation de l'impérialisme de type espagnol est on ne peut plus claire et il est donc bel et bien absurde de prêter à Bacon le projet d'un passage de témoin de l'Espagne à l'Angleterre en la matière. En tout cas, suite au Déluge particulier, l'humanité est entrée dans une longue période de quasi suspension des échanges maritimes, et Bensalem s'est retrouvée isolée et oubliée (ce qui ne fut pas réciproque). L'Intendant précise, évoquant implicitement l'Europe : « Le voyages lointains tout particulièrement furent abandonnés et oubliés, ce d'autant plus qu'on se mit à utiliser à l'époque surtout des galères et autres vaisseaux peu aptes à affronter l'océan »[317]. L'usage des galères, ne marque pas une évolution technique neutre mais un choix essentiel concernant la fonction de la marine : la guerre. Le développement de la marine de guerre est présenté comme un déclin de la navigation en général et par là comme un déclin de civilisation. .

Cosmopolitisme et hospitalité: le commerce, les sauvages, les étrangers.

Peut-on conclure de tout cela que la *Nouvelle Atlantide* défend un cosmopolitisme tel qu'on peut l'envisager à partir des leçons de Vitoria (même si celui-ci s'en détourne en quelque sorte) ou tel que l'esquisse le projet de paix de Kant. Nous pouvons appréhender cette question à travers trois approches : le commerce, les sauvages, les étrangers.

En ce qui concerne le commerce Bacon ne lui prête pas les mêmes vertus que ne le font Vitoria ou Kant : il garde une méfiance héritée de l'humanisme relative à la dimension corruptrice de la recherche du profit. On se souvient de sa préconisation de mettre des gentilshommes plutôt que des marchands dans les conseils coloniaux, et sa préférence à voir

[316]Ibid., p. 100-101
[317] Ibid., p.102

les colonies gouvernées par des conseils plutôt que par des compagnies à charte. On se souvient également de la relégation de la richesse à un rôle secondaire relativement aux vertus civiques et martiales des hommes, dans l'évaluation de la grandeur des Etats : « Je sais bien que la plupart des gens auraient mis [la richesse] au premier rang, car la richesse est d'une utilité générale qui répond à toute la variété des circonstances. Je me permets de récuser cette opinion au nom de la raison pour laquelle Machiavel a récusé celle selon laquelle l'argent est le nerf de la guerre : il dit que le vrai nerf de la guerre, c'est le bras nerveux des hommes, c'est-à-dire une nation vaillante, peuplée et guerrière (...). On peut en vérité assurer que le nerf de la réussite n'est pas l'argent mais les nerfs et l'acier de l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence, le courage, l'audace, la fermeté, le caractère, la capacité d'être industrieux, etc. »[318] « Et l'argent est pareil au fumier, qui ne sert de rien s'il n'est épandu. On y parvient notamment en supprimant, ou tout au moins en tenant en main sévèrement, ces pratiques dévoratrices (*devouring trades*) :l'usure, les monopoles, les grands herbages, etc. »[319] Conformément à la législation de Salamona la flotte a été assignée à la pêche et au cabotage et aux liaisons avec les dépendances ce qui signifie un renoncement au commerce lointain. Au demeurant l'intense activité maritime qui s'est déployée entre les deux Déluges n'est pas décrite comme commerciale. En ce qui concerne Bensalem, seuls les savants de la Société de Salomon ont droit aux voyages, et à seule fin de recueillir le maximum de connaissances. La double fonction du gouvernement est de maintenir la législation originelle de la société et les vertus civiques d'une part, et d'autre part de promouvoir la course à l'innovation scientifique dans le but d'accroitre l'empire de l'homme sur la nature (et non d'augmenter les richesses de l'Etat ou des particuliers les plus riches). Bacon ne s'inscrit donc pas dans la logique du compromis entre la bourgeoisie et le souverain qui définit le mercantilisme en combinant grandeur nationale, enrichissement de l'Etat et des marchands et empire colonial ; cela non pas parce qu'il serait au seuil de cette pensée, parce qu'il serait pré mercantiliste, mais parce qu'il propose un autre modèle. En effet les premières expressions théoriques du mercantilisme lui sont contemporaines. Ainsi Thomas Mun écrit son *Discours sur le commerce de l'Angleterre à destination des Indes orientales* dès 1621 et entreprend dès 1622 son *England's treasure by foreign trade*. « Le commerce extérieur est la richesse du souverain, l'honneur du royaume, la noble vocation des marchands, notre subsistance et l'emploi de nos pauvres, l'amélioration de nos terres, l'école de nos marins, le nerf de notre guerre, la terreur de nos

[318] *The Advancement of Learning*, II, Sp., III, p. 469 / p. 264.
[319] « Des troubles et des séditions », Essai XV, op.cit., p.66.

ennemis. » Pour clore sur ce point, notons que Bacon n'était guère favorable au développement des *enclosures,* qui produisait mendicité et vagabondage.

Pour ce qui est des « Sauvages », Bacon là aussi est en décalage avec les deux grandes expressions du cosmopolitisme, chez Vitoria et chez Kant : Le premier, au prix certes d'un important aveuglement sur leur altérité les considérait comme des nations à part entière relevant du droit des gens universel. Le second affirmait que même leur double méconnaissance de la propriété au sens européen et de l'organisation politique étatique, n'empêchait pas que leurs terres soient les leurs et qu'ils aient le droit de les défendre par les armes. Quant à Bacon, nous étions restés plus haut sur une tension et même une contradiction dans sa pensée entre d'un coté la mention des Indiens dans la liste des êtres monstrueux qu'il faut combattre et éradiquer, et de l'autre l'injonction de ne pas les traiter comme des enfants mais de les respecter et de trouver des accords justes avec eux. Or dans la Nouvelle Atlantide les Sauvages sont intégrés au récit mais dans une position bien particulière. Ils sont les descendants des survivants du Déluge particulier qui ruina l'Amérique. Le passage mérite d'être cité intégralement : « Ainsi ne soyez point étonnés que la population de l'Amérique soit peu importante, ni que ce peuple soit si rude et ignorant. Car vous devez considérer les habitants de l'Amérique, tels que vous les connaissez, comme un peuple jeune, plus jeune de mille ans au moins que le reste du monde. Tel est en effet le temps qui s'est écoulé entre le Déluge universel et leur inondation particulière. Car les rares survivants de l'espèce humaine qui demeurèrent dans les montagnes repeuplèrent lentement le pays. Frustes et sauvages (contrairement à Noé et à ses fils, la plus digne famille de la terre), ils ne purent léguer à leur descendance ni les lettres ni les arts ni un genre de vie civilisé. Par ailleurs, ils avaient également pris l'habitude, dans leurs habitations montagnardes, à cause de l'extrême froid de ces régions, de se vêtir de peaux de tigres, d'ours et de ces grands boucs à poils long qu'on trouve dans ces contrées. Après être descendus dans la vallée et y avoir trouvé les chaleurs intolérables qui y règnent, comme ils ne connaissaient aucune façon de se vêtir plus légèrement, ils adoptèrent la coutume, qui subsiste encore à ce jour, d'aller nus. Ils tiraient seulement une grande fierté et un plaisir extrême à porter des plumes d'oiseaux, goût qu'ils tenaient aussi de leurs ancêtres montagnards, chez lesquels il avait été éveillé par la présence des nuées innombrables d'oiseaux qui vinrent se réfugier se réfugier sur ces hautes terres quand les eaux occupaient la plaine »[320]. Même si ce passage est inspiré comme le signale Michèle Le Doeuff, d'un passage des *Lois* de Platon, il évoque bien explicitement les Indiens

[320] La Nouvelle Atlantide, op.cit., p.101.

d'Amérique, et plus précisément les peuples ayant survécu à l'effondrement des empires précolombiens. Ce qui est notable est la manière dont les Indiens sont pris dans l'opposition entre les deux déluges : du Déluge universel a été sauvée « la plus digne famille de la terre », alors que les rescapés du Déluge particulier, réduit ici à une simple inondation, sont « frustes et sauvages ». Nous avons donc en quelque sorte une humanité universelle issue du meilleur des hommes et de sa famille et provenant d'une élection ou même d'une sélection divine (Noé a été averti par Dieu de l'imminence du Déluge) et une humanité particulière issue d'homme sauvés par hasard du fait de leur lieu d'habitation et du fait de l'inachèvement du Déluge qui n'a pas submergé les montagnes. Cette humanité particulière est comme marquée d'un déficit originel, lié d'ailleurs symboliquement à sa vocation terrestre qui connote une passivité : elle a survécu parce qu'attachée à la montagne et non parce qu'elle se serait construit une arche. Celle-ci symbolise au contraire la capacité, qui fait la grandeur de l'homme, de construire lui-même son salut (même si c'est à l'appel de Dieu) et de quitter son territoire, d'être partout chez lui sur la terre, dans la mesure où il se lance dans l'aventure de la déterritorialisation maritime. Notons que par rapport à cet idéal de la navigation, les galères européennes comme les jonques et canoës indiens[321], sont des formes dégradées. Maintenant en s'inscrivant dans le va et vient entre le récit utopique et la réalité historique et géographique, on comprend que si dans le récit Dieu a puni les peuples fictifs de Coya et Tyrambel pour leur rapport conquérant et guerrier au reste du monde cela vaut condamnation de l'Espagne pour la *Conquista* et accessoirement pour ses guerres européennes (avec en particulier l'épisode de l'invincible armada). D'ailleurs la légende noire qui s'est développée en Europe à partir de la diffusion des écrits de Las Casas comportait une dimension prophétique prévoyant le châtiment divin pour l'Espagne. D'un autre coté l'agencement impliqué par le texte n'interdit pas de penser que dans la réalité les Espagnols ont été l'instrument de Dieu pour punir l'impérialisme bien réel des Aztèques et des Incas. La Conquista joue le rôle du cataclysme ou du déluge. Pour ce qui est des Indiens « sauvages » le texte suggère, mais de manière très discrète, deux options. La première en référence à leur statut de peuples jeunes consiste à penser qu'ils sont susceptibles de s'améliorer et de développer leurs aptitudes à la civilisation. Ils sont comme dans l'enfance de l'humanité et les Européens peuvent alors se poser comme leurs tuteurs. La seconde, qui est la plus plausible, consiste à voir en eux un reste d'humanité inassimilable.

Cette option est ici présente sur un mode discret, sans aucun énoncé violent ou définitif mais en écho avec d'autres textes de Bacon déjà mentionnés. En 1623, au moment où

[321] Ibid., p. 98.

Bacon écrit, la seule implantation anglaise durable sur le sol américain, celle de Jamestown, vient de connaître le Grand Massacre et la décision a été prise d'éliminer et/ou de réduire en esclavage les Indiens. Cette tendance éradicatrice, bien que non dominante sera toujours présente dans le colonialisme anglais en Amérique et sera même parfois un élément de clivage important.

Sur la question des étrangers enfin, le cosmopolitisme qui anime le texte est d'un type particulier et reste traversé par la tension qui existe dans la pensée de Bacon entre d'un coté la dimension philanthropique qui englobe toutes les « nations étrangères », et de l'autre une tendance protectionniste voire autarcique (c'est très clair dans le cas de Bensalem) couplée à l'inscription des étrangers dans la liste des vecteurs de trouble et de corruption pour une société. La encore nous pouvons remarquer un écart avec Vitoria et Kant, écart qui apparaît dans la conception de l'hospitalité. Celle-ci se présente sous deux figures dans le texte de la Nouvelle Atlantide. La période révolue qui a fait suite au Déluge universel fut celle des voyages lointains et de l'entre-communication selon les mots mêmes de l'Intendant. Elle réalise le droit universel de commerce et de communication affirmé par Vitoria dans ses *Leçons*. Comme chez ce dernier l'hospitalité se comprend non seulement comme droit de visite mais également comme droit d'installation. C'est ce que l'on peut conclure du passage suivant : « A cette époque, notre terre de Bensalem était connue et fréquentée par des navires et des vaisseaux de toutes les nations précédemment citées. Comme il arrive d'ordinaire, ils avaient souvent à leur bord des gens venus d'autres pays du monde, qui n'étaient pas des peuples marins, tels que des Perses, des Chaldéens et des Arabes. Si bien que presque toutes les nations puissantes et glorieuses venaient ici. Nous avons encore aujourd'hui quelques familles et de petites tribus qui descendent d'elles »[322]. Notons au passage que ce qui est décrit par l'Intendant correspond tout à fait à ce qu'étaient les équipages au XVIIe siècle, composés de gens de multiples origines. Pour autant cette image explicite de l'équipage bigarré n'apparait nullement ici comme celle d'une hydre menaçante. Nous sommes certes dans un temps révolu et même mythique, mais l'Intendant évoque le récent et réel développement de la navigation mondiale et il n'est donc pas interdit de penser que Bacon lui-même voit ce développement avec la plus grande bienveillance, y compris le mélange de population qu'il implique. Ce n'est d'ailleurs pas l'excès de communication et de voyages qui a causé le second déluge mais bien le glissement du cosmopolitisme vers l'impérialisme. Nous avons donc là l'éloge d'une mondialisation sans colonisation, ou du moins sans

[322] Ibid., p. 99.

colonisation impérialiste. A ce cosmopolitisme a succédé pour Bensalem, après le déluge particulier qui a frappé l'Amérique, un singulier isolement : celui-ci n'a pas été subi mais choisi par le législateur Salamona, en conséquence de sa prospérité : « Ce roi donc prit acte du fait que notre pays était suffisamment prospère pour se suffire à lui-même et subvenir à ses propres besoins, sans aucun apport de l'extérieur »[323]. Là où les peuples de Coya et Tyrambel ont fait de leur prospérité un instrument de domination, Bensalem se recentre sur elle-même et cultive son autonomie, sans pour autant méconnaître le reste du monde. Bensalem figure sans doute ici une voie possible pour l'Angleterre en rupture avec la voie espagnole. L'insularité ne renvoie donc pas exclusivement à un mode d'existence maritime et déterritorialisé, comme l'affirme Carl Schmitt lorsqu'il parle du genre utopique, mais peut tout aussi bien être associée à une unité territoriale bien délimitée administrée par un Etat souverain. En un sens elle peut même représenter l'idéal de l'Etat territorial. Nous avons vu Bacon comparer l'aventure Virginienne aux aventures d'Amadis de Gaul pour lui opposer la colonisation de l'Irlande, seul projet sérieux pour l'Angleterre en la matière. Il n'est donc pas impossible que Bensalem et les iles environnantes sous sa domination, dessinent dans leur autarcie une voie possible pour l'Angleterre. Celle-ci est souvent représentée comme ayant substitué le commerce à la conquête mais on voit que Bacon ne semble pas attendre grand chose du commerce, sur lequel il reste assez silencieux ou méfiant. En tout cas le choix de l'isolement par Salamona est tel que « l'une des lois fondamentales qu'il légua à ce royaume a pour objet d'interdire ou de réglementer l'accès de notre territoire aux étrangers : car il était encore fréquent à cette époque (…) que des étrangers nous rendent visite. Or notre roi redoutait les innovations et le mélange des mœurs »[324]. Voilà qui est assez édifiant, mais tout à fait en cohérence par exemple avec l'essai sur les troubles et séditions, qui mettait les innovations surtout en matière de religion, parmi les causes de ces derniers. L'Intendant prend bien soin de démarquer cette politique de celle de la Chine, apparemment semblable, mais qui « là bas, n'est qu'une piètre chose, qui a fait des Chinois un peuple singulier, ignare, couard et stupide »[325]. Comment une loi peut-elle être sage à Bensalem et piètre lorsqu'elle est mise en œuvre en Chine ? La différence réside dans le « sentiment d'humanité » qui la commande dans le premier cas et qui oblige à secourir les étrangers en détresse. Par là il semble que nous tendions plus vers l'hospitalité kantienne que vers le cosmopolitisme de Vitoria. En effet le droit de refuser le séjour comme le devoir de protéger l'étranger en détresse (préfiguration du

[323] Ibid., p.102.
[324] Ibid., p.103.
[325] Ibid.

droit d'asile) sont bien présents dans l'élaboration kantienne du concept d'hospitalité. Ceci dit la perspective est quand même différente : chez Kant il s'agit à travers les restrictions au droit au séjour, de ménager le droit des autochtones de n'importe quelle contrée de refuser les démarches des colonisateurs potentiels même si elles se présentent sous un jour apparemment pacifique et égalitaire. Avec Bensalem nous sommes en présence d'une puissance potentiellement dominante qui restreint l'accès des étrangers. Les principes sont formellement les mêmes mais leur signification politique est différentes dans les deux cas. Cela se voit de manière lumineuse avec l'exemple de la Chine qui est également mentionné par Kant mais avec un tout autre regard. Là ou l'Intendant Bacon ne voit dans la fermeture de la Chine que bassesse mesquinerie et inhumanité, Kant au contraire dans la troisième partie de son *Projet de paix perpétuelle*[326] considère cette attitude comme la seule adéquate face aux abus d'hospitalité dont se rendent coupables les européens. Examinons néanmoins plus précisément le fonctionnement de cette politique d'hospitalité qui suscite tant d'autosatisfaction chez l'Intendant et de contentement admiratif chez ses hôtes. Tout d'abord il est bien question « d'interdire ou de réglementer l'accès de notre territoire aux étrangers ». L'interdiction est première. Aux abords des cotes les occupants du navire se voient signifier à la fois l'interdiction de débarquer et la possibilité de recevoir toute aide matérielle pouvant pourvoir à leur subsistance et à leur salut. Le principe qui préside à cette dernière disposition est la miséricorde. Nous sommes donc plus dans le registre de la philanthropie que dans celui du droit, ce qui constitue un autre écart avec l'hospitalité kantienne. En effet nous nous souvenons que pour Kant ce n'est pas la miséricorde ou la charité qui préside à la première rencontre mais le droit qu'a tout homme de ne pas être considéré comme un ennemi tant qu'il n'a pas manifesté d'hostilité. Les voyageurs du récit sont dans un premier temps partagés entre l'inquiétude suscitée par la dureté de l'interdiction de débarquer et de l'injonction à repartir dans un bref délai, et l'espoir lié à la proposition d'aides en tous genres des habitants de l'île (qui, de plus, parlent des langues européennes et sont de toute évidence Chrétiens).

L'étape suivante donne raison à ce dernier sentiment puisque les voyageurs sont finalement autorisés à débarquer, non sans avoir dû au préalable se présenter comme chrétiens et prêter serment de n'être pas pirates. Ces deux conditions constituent une relativisation importante de

[326] *Projet de paix perpétuelle*, trad. Anonyme revue par Heinz Wismann, Paris, Gallimard (*Pléiade*, Œuvres philosophiques, volume III), 1986. P.351-352.

l'hospitalité des autorités de Bensalem. Certes il peut sembler évident de refuser de laisser débarquer un pirate se présentant comme tel, mais cette évidence est problématique : tout d'abord un pirate est supposé sans foi ni loi donc tout à fait capable de parjure. Le serment de n'en être pas un n'a donc rien de probant, et le faire consigner par un greffier, comme c'est ici le cas, est assez absurde. Par ailleurs et surtout, au moment où Bacon écrit, nous savons que la notion de piraterie est à géométrie variable selon des lignes de partage étatiques et/ou religieuses et selon l'état des relations internationales; et nous avons vu que Bacon lui-même, qui mettait les pirates dans la liste des monstruosités à éradiquer, a fait condamner à mort Walter Raleigh comme pirate pour des actes qui 20 ans auparavant valaient à ce même Raleigh les honneurs de la cour d'Elisabeth. Et même si l'île de Bensalem est fictive, le monde et l'époque qui constituent explicitement son horizon, sont bien ceux des années 1620. Il est possible aussi que cette mention de la piraterie, qui serait inutile si elle ne posait pas problème, soit le témoin de ce qui se joue à l'époque autour de l'asile : jusqu'alors il était une prérogative de l'Eglise qui offrait refuge aux criminels en fuite. A partir des guerres de religion il connait un double déplacement radical : il devient peu à peu une prérogative étatique qui offre refuge à toute victime et en exclut désormais les criminels. On sait, pour finir, que la « piraterie » fut massivement investie par les Protestants, anglais, hollandais, huguenots français, et que par ailleurs Calvin théorisa l'asile pour les victimes de persécutions religieuses à travers la notion de « refuge ». Les implantations dans le Nouveau Monde pouvaient donc avoir la signification de colonies-refuges. Tout cela constitue l'horizon de l'arrivée des voyageurs aux abords de Bensalem, et du serment sur la piraterie, puisque les propos de l'Intendant situent effectivement l'action du récit dans les années 1620. Ce qu'il y a de fictif et d'utopique dans le récit réside dans deux points importants : les habitants de Bensalem sont chrétiens et ne semblent pas avoir connu les différents schismes qui ont déchiré la chrétienté européenne et par ailleurs leur diversité d'origine n'empêche pas l'unité politique de l'île. De la même manière d'ailleurs les voyageurs forment une communauté chrétienne et européenne : nulle mention n'est faite ni du conflit Protestants / Catholiques, ni d'une appartenance nationale. Mais il ne s'agit pas tant d'un envers impossible du monde réel que d'une destinée possible et peut être prochaine pour l'Europe. C'est seulement dans une telle configuration de paix voire d'unification politique et de réconciliation ou de tolérance religieuse, que la piraterie placerait sans ambiguïté ses représentants parmi ceux à qui on a le droit de refuser l'hospitalité.

Mais pour autant cette étape de la procédure d'accueil ne rejette pas seulement les supposés ennemis du genre humain que sont les pirates. La première question posée aux voyageurs est en effet celle de leur appartenance religieuse : il semble bien que l'hospitalité de Bensalem s'adresse aux chrétiens. Cela n'est certes pas dit explicitement mais la question le suggère fortement et l'on peut penser que si Bacon avait voulu signifier le contraire le texte en aurait porté les indices explicites. Ainsi par exemple il y a parmi les habitants de Bensalem des descendants de Perses de Chaldéens et d'Arabes, mais il faut se garder d'y voir l'indice d'une présence musulmane : leur ancêtres sont arrivés avant le second déluge donc avant la christianisation de l'île et avant l'islamisation de leurs contrées respectives. Ils sont donc censés être chrétiens comme les autres habitants de Bensalem. Ceci dit leur statut exact n'est sans doute pas celui du citoyen (ou du sujet) standard puisque l'Intendant affirme : « Nous avons encore parmi nous quelques familles et de petites tribus qui descendent d'elles (les nations en question) ». Il n'y a donc pas d'assimilation totale au reste de la population ou de mélange avec elle, mais cela n'est pas incompatible avec une forme de naturalisation à la romaine dont Bacon fait plusieurs fois l'éloge et qui selon ses propres dire pouvait concerner des individus mais aussi des familles ou des cités. Bensalem est donc fortement familière à des Européens chrétiens.

Notons au passage que les voyageurs ne sont pas gratifiés de la présence directe du chef de la délégation car celui-ci craint les éventuelles maladies. Rien là que de très banal, sauf que la mise en scène de cette méfiance fait ressortir un hygiénisme qui pour le coup est assez typique de la pensée utopique.

Le moment suivant est celui de l'installation dans la Maison des Etrangers qui là aussi produit un sentiment très ambivalent chez les hôtes : ils apprennent qu'ils sont dans un premier temps consignés pendant trois jours dans ce lieu fonctionnel et confortable (avec traitement spécial pour les malades) et que six personnes sont attachées à leur service, mais « ces gens attachés à notre service sont peut être chargés aussi de nous surveiller »[327]. Le narrateur, s'adressant ainsi à ses compagnons, leur suggère que dans ce moment et cet espace suspendus le seul choix possible est le suivant : « eu égard à notre récente délivrance et aux dangers présents et à venir, tournons nous vers Dieu, et que chacun réforme sa conduite »[328]. Il poursuit peu après : « D'une seule voix, les compagnons me remercièrent pour ces bons conseils, et me promirent de se comporter décemment et convenablement en prenant garde de ne pas risquer

[327] *La Nouvelle Atlantide*, op.cit., p.90.
[328] Ibid.

d'offenser nos hôtes »[329]. En tout cas la suspension est radicale : « Alors même que nous voilà sur la terre ferme, nous sommes toujours entre la vie et la mort. Nous sommes en effet au-delà de l'Ancien et du Nouveau Monde tout à la fois, et Dieu seul sait si nous reverrons jamais l'Europe »[330]. L'enjeu de cette sorte de quarantaine physique et morale est quasiment celui d'une régénération : « Pendant ce temps nous eûmes la joie de voir, d'heure en heure, nos malades se rétablir »[331].

Au quatrième jour l'Intendant de la Maison des Etrangers vient leur offrir ses services en tant qu'ils sont étrangers « mais aussi et surtout aux Chrétiens que vous êtes ». Il leur annonce qu'ils ont le droit de rester à terre six semaines mais que ce délai peut être prolongé, que l'Etat prend en charge leur subsistance et ce d'autant plus aisément que la Maison des Etrangers, n'ayant reçu personne pendant trente sept ans dispose de beaucoup de richesses. La qualité de l'accueil est donc liée à la rareté des visites. De plus les visiteurs ne doivent pas s'éloigner des murs de la ville de plus d'une certaine distance : l'assignation à résidence est donc maintenue, mais cette fois-ci ils sont dans une gratitude sans réserve : « Il nous semblait avoir devant les yeux une image de notre salut en Paradis. »[332]

Voilà donc un Etat qui interdit ou règlemente l'entrée des étrangers et qui paradoxalement fait tout pour les retenir. La clé de ce paradoxe est dans la volonté de Bensalem de garder son existence secrète au reste du monde. Ainsi il s'agit bien de combiner exigences humanitaires et exigences politiques, mais de la manière suivante : « Pensant qu'il était contraire à l'humanité de retenir ici des étrangers contre leur gré, comme contraire à la politique de les laisser repartir chez eux et faire ainsi connaître l'existence de cet Etat, il (Salamona) prit le parti suivant : il ordonna que tous ceux, parmi les étrangers qui auraient reçu l'autorisation de débarquer, qui voudraient par la suite quitter l'île le pourraient à tout moment, mais qu'en revanche tous ceux qui désireraient rester seraient assurés que l'Etat leur donnerait les meilleures conditions matérielles et financières »[333]. Le terme du processus est donc la naturalisation (du moins à la romaine) mais il suppose la prospérité du pays, le petit nombre d'étrangers accueillis et une relative homogénéité culturelle et religieuse, un champ donc beaucoup moins vaste que celui de l'hospitalité kantienne. Ainsi le judaïsme est accepté, représenté par le marchand Joabin, « Juif et circoncis », « ce d'autant plus volontiers que les

[329] Ibid.
[330] Ibid.
[331] Ibid.
[332] Ibid., p.92.
[333] Ibid., p. 103-104.

Juifs de Bensalem diffèrent grandement de ceux qui vivent dans les autres parties du monde »[334] en particulier parce qu'ils reconnaissent une certaine grandeur au Christ et ne sont pas dans la haine des Chrétiens. Le Juif n'est accepté qu'en tant que pré chrétien et le christianisme lui-même doit se comprendre comme contenant une part de judaïsme dont il est héritier. Le protestantisme, et en particulier celui qui va s'installer au Nouveau Monde affirme cet héritage et est imprégné de références hébraïques. L'intégration politique de quelques familles juives ne contredit donc nullement ce que Bensalem a de chrétien et d'Européen.

La vocation de l'Europe.

Le premier message reçu par les voyageurs est écrit en hébreux en grec ancien en latin classique et en espagnol. Or les habitants de Bensalem, informés de tout par leurs navigateurs clandestins sont tout à fait au courant de l'usage des langues dans le reste du monde : ils ne sont pas sans avoir que si l'espagnol et dans une moindre mesure le latin classique peuvent servir à communiquer avec des Européens, le grec ancien et a fortiori l'hébreux ne peuvent concerner que de très lettrés. Ce n'est donc pas l'intention d'être compris du plus grand nombre qui motive la présence de ces dernières langues sur le message. Il faut nous semble-t-il plutôt les prendre comme un marqueur d'identité, au même titre que la croix représentée dans le sceau. Il en ressort de significatifs éléments de définition de Bensalem et également, par effet de miroir, de l'Europe : elle est chrétienne, non seulement de fait mais également en droit. Rien là que de très banal. Mais ce qui est plus essentiel et moins attendu est qu'à travers l'hébreux le grec et le latin un autre trait fondamental est indiqué : la secondarité. Bensalem n'est ni juive ni grecque ni romaine, mais elle ne se définit qu'en relation de dérivation par rapport à ces trois sources. De même l'Europe et de manière particulièrement intense à la Renaissance est travaillée par son rapport à ce triple héritage. Et c'est précisément parce qu'elle est héritière qu'elle peut transmettre, ce qui est constitue un aspect essentiel de sa vocation impériale. L'Europe médiévale avec sa querelle du Sacerdoce et de l'Empire était mentalement dans la continuité de Rome, même si sa réalité théologico-politique était tout autre que l'Empire romain. Or c'est précisément au moment où l'Europe renonce à être Rome qu'elle recueille et conserve ce qui est peut être l'essentiel de la romanité, c'est-à-dire précisément la secondarité. Beaucoup de grandes réflexions sur ce qu'est l'Europe voient en elle une synthèse d'Athènes et de Jérusalem, de pensée rationnelle et de monothéisme,

[334] Ibid., p.112.

considérant comme inessentiel le moment romain. Il est même des pensées, pour le coup assez marquées idéologiquement et politiquement, pour considérer l'apport hébraïque comme extérieur, tardif et en quelque sorte greffé sur une Europe préexistante (et désignée dès lors plutôt comme Occident). Tout au plus reconnait-on à Rome un apport quand au droit, oubliant que si Athènes et Jérusalem ont pu se rencontrer, cela ne fut possible que dans l'horizon romain. Rome initia une manière d'être, consistant à accepter de ne pas être premier, de ne pas être à l'origine, d'être traducteur d'une pensée et d'une langue antérieures. Le christianisme naissant s'inscrit dans cette manière de se situer puisqu'au terme d'un conflit dont les deux figures majeures furent Marcion et Irénée de Lyon il fut décidé de conserver le corpus hébraïque dans les textes canoniques. Ainsi le Chrétien comme le Romain et même le Chrétien comme Romain, part du principe qu'il n'est pas premier. Donc l'Europe n'est ni juive ni grecque mais elle sait qu'elle a été (judéo) christianisée et hellénisée par les romains qui eux-mêmes n'étaient ni Juifs ni Grecs. C'est pour cela que l'humanisme (au sens de la culture des humanités gréco latines) est indissociable d'un projet de transmission et d'européanisation du reste du monde.

C'est dans cette perspective que prend tout son sens la notion de découverte d'une terre ou d'un peuple comme inauguration d'un nouveau mouvement d'européanisation et de transmission. En ce sens les vikings n'ont pas découvert l'Amérique, pas plus que les pêcheurs bretons qui vraisemblablement avaient étendu leurs pêcheries au large de Terre Neuve et pour qui il ne s'agissait précisément que d'une extension et non de l'ouverture d'un nouveau projet.

L'autre dimension de la notion de découverte est liée à l'innovation scientifique et technique à laquelle Bacon était particulièrement attentif. Bensalem à travers la maison de Salomon réalise un programme d'innovation permanente qui accomplit cet autre aspect central de la culture européenne. L'esprit humain dé-couve les secrets de la nature et cela confère à l'humanité l'empire sur le monde. Ce que découvrent les voyageurs en abordant les cotes de Bensalem, ce n'est pas une terre de plus, un peuple de plus qui s'ajouterait et peut être viendrait clore la série des Grandes Découvertes. Nous avons vu que s'instaure d'emblée une relation d'égalité, voire même d'une forme de supériorité des hôtes sur les voyageurs. En effet ces derniers se sentent en quelque sorte objectivés. Ils réalisent que leurs hôtes connaissent déjà presque tout sur eux, alors que la réciproque n'est pas vraie, ce qui renverse et destitue totalement la position européenne face à l'Autre. Les voyageurs tombent sur un Etat et un peuple organisé autour de l'activité de découverte. Comme l'écrit en une heureuse formule

Michèle Le Doeuff dans son introduction : « l'île découverte dans *La Nouvelle Atlantide,* est surtout l'île *de* la découverte ». Pour les habitants de Bensalem qui sillonnent clandestinement tous les océans il n'y a certes plus de terre ou de peuple à découvrir. Mais c'est précisément parce que cette série-là est close qu'ils peuvent se consacrer à un processus de découverte, illimité cette fois-ci, et qui a pour objet la nature elle-même.

Donc les voyageurs ne découvrent rien à Bensalem mais dans la suspension où ils se trouvent ils peuvent procéder à une conversion du regard : ils voient à travers leurs hôtes ce qu'ils sont, ou plutôt ce qu'ils ont à être en tant qu'Européens. Souvenons-nous que le narrateur, au moment de l'arrivée dans la Maison des Etrangers, lorsque l'agitation est retombée, commence ainsi sa harangue à ses compagnons : « Mes chers amis, tachons de nous connaître nous-mêmes, et considérons notre situation (…) Nous sommes en effet au-delà de l'Ancien et du Nouveau Monde tout à la fois, et Dieu seul sait si nous reverrons jamais l'Europe »[335]. Cet au-delà de l'Ancien et du Nouveau Monde n'est pas seulement l'au-delà géographique du récit, une zone lointaine des mers du sud. Il est aussi et surtout une situation où devient possible un re-commencement, une re-génération, une réforme du rapport au monde. Il a été remarqué par les commentateurs que la nationalité des voyageurs n'est pas indiquée. Il faut noter également que l'objet de leur voyage ne l'est pas non plus : il n'est fait mention ni de conquête, ni de commerce, ni de fondation d'une nouvelle communauté. Certes on sait d'emblée qu'ils vont vers la Chine et le Japon : conquête et colonisation sont a priori exclus en ce qui concerne ces pays. Reste le commerce, objectif plausible à l'époque, mais ces deux pays sont réputés rejeter les étrangers comme le texte le rappelle par la suite très précisément pour la Chine. Si Bacon avait voulu rendre évidente la finalité commerciale du voyage, il aurait pris par exemple l'Inde comme destination. Tout le dispositif du texte vise donc à suspendre l'objectif du voyage, pour lui donner comme par accident, mais en fait par nécessité, toute sa dimension initiatique. La fin de tout voyage n'est donc ni la conquête ni la richesse mais la découverte. Le voyage est essentiellement relation à la vérité c'est à dire à la nouveauté. Il ne s'agit donc plus de découvrir une nouvelle Atlantide ou un nouveau monde mais bien de découvrir l'unique monde comme nouveau à chaque fois.

Carl Schmitt avait compris en son temps que la grande prise de terre accomplie par les Européens dans le Nouveau Monde ne pouvait revendiquer d'autre titre légitime que la Découverte. Pour lui Vitoria avait eu tort de réduire cette dernière à un évènement contingent

[335] Ibid.,p.90.

qui aurait pu tout aussi bien être le fait des Indiens. La découverte suppose un certain rapport au monde dont la civilisation européenne est porteuse et qui selon Schmitt fait sa supériorité et son droit. Il s'ensuit que c'est en tant qu'Européens et non en tant qu'Espagnols, Portugais, Anglais, Hollandais ou Français, que les Européens ont des droits sur le nouveau Monde. Les querelles nationales mettant l'accent sur un titre tel que l'occupation plutôt que sur la découverte pour justifier la possession d'une terre, ont donc détourné les théoriciens du droit des gens de l'essence et du sens véritables de la prise de possession du Nouveau Monde. Mais là où Schmitt, au moment même où s'amorcent les processus de décolonisation partout dans le monde, produit une ultime justification du colonialisme fondée sur le rapport de la civilisation européenne à la Découverte, Bacon au contraire voit dans la conquête coloniale et dans l'impérialisme commercial des formes dégradées de la Découverte au sens où elle sert de vecteur au second type d'ambition au lieu de jouer sur le plan qui lui est propre : la philanthropie inséparable de la maîtrise de l'homme sur la nature.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : s'il est injuste et presque malhonnête de faire de Bacon un simple promoteur de l'impérialisme anglais de conquête et / ou commercial, s'il est plus juste de considérer que dans la lignée humaniste il conçoit l'entreprise coloniale comme implantation d'un nouveau *commonwealth*, il n'en reste pas moins que son cosmopolitisme philanthropique a quelque chose d'effrayant. Son progressisme scientiste voit la nature comme source inépuisable d'expériences et de productions dont la finalité ultime n'est autre que l'accroissement du bien être humain. Les vertus civiques et la bonne organisation de l'Etat ne sont dès lors que moyens en vue de cette fin qui s'alimente elle-même. Pire, ce n'est pas seulement la nature qui est mise à contribution, mise à la question, mais l'homme lui-même, son corps, sa faculté de produire et de se reproduire sont eux aussi convoqués, mobilisés dans ce processus illimité. Il y a donc bien conquête et exploitation, non pas du Nouveau Monde par l'Europe, mais de la nature en tant que le monde devient européen. Cette conquête et exploitation est aussi celle de l'homme par l'homme, de l'homme qui rêve de se produire lui même selon une logique prométhéenne accomplie. A ce titre, Hercule traversant la mer pour libérer Prométhée est bien une image de ce processus qui implique l'écrasement et l'éradication de tout mode d'existence pouvant le ralentir ou lui être étrangère. Redicker et Linebaugh avaient donc bien raison de mentionner Bacon comme partisan d'Hercule dans la lutte qui l'oppose à l'hydre des résistances pendant les XVIIe et XVIIIe siècles. Mais là où ils se trompent c'est qu'il ne l'a pas fait en tant que colonialiste et capitaliste anglais mais en tant que philanthrope européen ; ce qui est d'autant plus grave et troublant.

III HOBBES ET LES COLONIES

1 Pouvoir absolu et Etat de droit

Droits subjectifs et pouvoir souverain. Le problème de la sauvagerie.

La doctrine de Hobbes constitue une étape décisive dans la construction de la notion d'Etat de droit, mais également la formulation théorique la plus accomplie de l'absolutisme. L'idée de souveraineté, telle qu'il l'élabore de manière définitive dans la pensée politique moderne, implique de penser solidairement le pouvoir absolu *et* l'Etat de droit, et ce indépendamment de la question de savoir *qui* est le souverain (un homme, une assemblée, ou le peuple). La lecture de Hobbes, contre le sens commun instruit par les Lumières et par le discours hérité de la Révolution française, nous conduit à considérer d'une part que la monarchie moderne, fût-elle absolue, était déjà par maints aspects un Etat de droit, et d'autre part que la république, fût-elle fondée sur la souveraineté populaire, et peut être parce qu'elle l'est, recèle toujours en son sein un noyau d'absolutisme. Son *Commonwealth* présente en effet un certain nombre de traits qui en font un Etat de droit. Sans entrer maintenant dans le détail de la fiction théorique de l'état de nature qui lui permet de penser l'origine du pouvoir politique sur un fondement purement anthropologique (et non plus cosmologique ou théologique), nous pouvons noter la radicalité avec laquelle il pose l'égalité de nature entre les hommes. Chaque individu a le droit absolu de mettre en œuvre tout ce qui est en son pouvoir pour conserver son existence. Autrement dit il peut s'emparer de tous les biens qu'il juge utiles à cette fin et même disposer du corps et de la vie d'autrui. Chacun a un droit absolu sur toute chose. Cette égalité de principe (aucune vie ne mérite plus qu'une autre de se conserver), se double à l'état de nature d'une égalité de fait fondée non sur quelque sympathie ou sur quelque respect mutuel, mais sur la possibilité du meurtre : les hommes sont égaux de fait parce que même le supposé plus faible peut tuer le supposé plus fort. Et c'est précisément parce qu'ils sont égaux que l'état de nature est un état de guerre et d'insécurité permanent. Cette fiction exerce une puissance de

dissolution très efficace sur toutes les catégorisations traditionnelles ou plus récentes à travers lesquelles l'esprit a coutume de distinguer et hiérarchiser les individus. La distinction entre barbare et civilisé n'a plus aucune pertinence et à plus forte raison celle entre des individus faits pour commander et des individus faits pour obéir. Cela vaut pour les relations interindividuelles mais également pour les relations entre entités politiques, puisqu'aussi bien les Etats sont entre eux à l'état de nature. Un groupe humain organisé n'a d'existence politique que dans la mesure où il est capable de se défendre par lui-même, ou, ce qui revient au même, dans la mesure où les autres lui prêtent cette capacité. Dès lors il a le même droit que tous les autres. Notons qu'aucun groupe humain, même pré étatique (des alliances, précaires certes, sont possibles à l'état de nature) n'a son origine dans la nature. Tous les ensembles, tous les groupes, sont artificiels. La nature ne produit pas de groupes mais seulement des individus. Elle ne distingue pas les hommes (en fonction de telle ou telle appartenance), elle les sépare. Elle est indifférente (et cela mérite d'être noté pour marquer son égalitarisme radical) à la différence sexuelle[336] : Hobbes défend l'idée d'une égalité principielle de l'homme et de la femme en tant qu'individus. L'attribution à l'un ou à l'autre du gouvernement des affaires domestiques ne peut relever que d'une convention et en aucun cas d'une destination naturelle. En ce qui concerne le pouvoir sur les enfants l'homme n'a aucune prééminence sur la femme. La notion de chef de famille est tout sauf naturelle. Hobbes va même jusqu'à dé-naturer la relation filiale et la hiérarchie qu'elle implique, en la fondant non sur la procréation elle-même mais sur une convention entre parents et enfants. Ici apparaît la radicalité presque forcée de sa position, puisque si l'on voit bien la fonction théorique de cette convention (quant à la cohérence de la doctrine), on voit mal comment la situer dans la réalité des relations entre enfants et parents. On mesure en tout cas la puissance de sape de sa pensée : là où certains voient dans le modèle patriarcal une source de légitimité du pouvoir politique, il renverse la perspective et pense le lien familial à partir du modèle politique. Est également invalidée a priori toute assignation raciale des individus et toute hiérarchisation qui pourrait en découler. La pensée de Hobbes est totalement étrangère à la racialisation des rapports de domination qui s'affirmera au XVIIIe siècle. Il n'est ni anodin ni anachronique de le souligner, car même si le racisme au sens où nous l'entendons n'est pas encore à l'ordre du jour au milieu du XVIIe siècle, la pensée politique anglaise n'en est pas

[336] Hobbes expose ses analyses sur la famille dans le chapitre XX du *Léviathan.* *Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

moins traversée par le thème de la lutte, qui se prolongerait depuis la conquête de Guillaume, entre Saxons et Normands. Et c'est précisément contre cette idée de la lutte perpétuelle, de la politique comme continuation de la guerre par d'autres moyens, que Hobbes élabore sa définition de la souveraineté.

Donc égalité radicale et droit absolu de l'individu. Absolu, c'est-à-dire n'étant pas reçu ou attribué comme un bien dont on peut perdre la jouissance, mais inséparable de l'existence, de la vie-même de l'individu. Avec Hobbes nous sommes dans l'affirmation moderne de la dimension individuelle et subjective du droit. Le droit subjectif de l'individu n'a plus rien à voir avec l'idée aristotélicienne de l'attribution à chacun de sa juste part, il est antérieur à la séparation du tien et du mien qui, elle, relève de la loi civile. Pour autant ce droit de nature subjectif n'est il pas voué à s'évanouir, à se dissiper, aussitôt que posé ? La deuxième loi de nature ne nous impose-t-elle pas expressément d'y renoncer ?[337] D'abord, notons que malgré la distinction très nette que fait Hobbes entre droit (qui autorise) et loi (qui empêche), une loi de nature n'a pas la dimension de contrainte externe qui caractérise la loi civile. Elle consiste pour chacun en « l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée »[338]. Elle émane de n'importe quel individu en tant qu'il est capable de recourir à sa raison. N'imposant rien au sujet qui ne découle de son droit bien compris, elle redouble ce droit. Nous avons le droit de mettre en œuvre tous les moyens pour conserver notre vie, et la raison, précisément, nous indique que le meilleur moyen pour cette fin est de renoncer à ce droit illimité. Ce renoncement ne vaut que s'il est le fait de tous les individus, ce qui implique un engagement réciproque, un pacte, qui transfère à un tiers, dès lors souverain, leur droit sur toute chose. Faut-il croire alors que le droit subjectif est une construction théorique permettant de penser la genèse des Etats, mais qu'il se vide de toute réalité dans les Etats constitués ? L'empire de la loi (civile celle-là) vient-il se substituer au libre exercice du droit de nature. La volonté du souverain dissipe-t-elle le droit des sujets ? Il n'en est rien car l'état civil loin de supprimer le droit de nature lui offre au contraire, en le limitant, en le déterminant, un champ d'effectivité qui se dérobe toujours dans l'état de nature. Tout d'abord, il y a de l'*inaliénable* : « il y a donc certains droits dont il ne peut être entendu par des mots ou par

[337] « Que ce soit la volonté de chacun, si c'est également celle de tous les autres, aussi longtemps qu'il le pensera nécessaire à la paix et à sa propre défense, d'abandonner ce droit sur toute chose, et qu'il soit satisfait de disposer d'autant de liberté à l'égard des autres que les autres en disposent à l'égard de lui-même. » *Léviathan,* chap. 14, p.232.
[338] Op.cit., chap. 14, p. 230.

d'autres signes, que quelqu'un les a abandonnés ou transférés »[339] : la légitime défense, l'intégrité physique, la liberté de mouvement, le droit de ne pas s'accuser soit même. Tout cela correspond en gros à l'*habeas corpus*. S'y ajoute la liberté de conscience. Autant de droits auxquels il n'est tout simplement pas possible de renoncer. Mais alors y a-t-il contradiction à affirmer solidairement l'irréductibilité de ces droits et le caractère illimité du pouvoir souverain ? Tout l'édifice ne repose-t-il pas sur la négation de tout droit de désobéissance et/ou de résistance ? En fait le souverain a effectivement le droit par ses actes ou par la loi d'attenter aux droits de nature inaliénables de ses sujets : il n'est pour son compte engagé par aucun contrat et son droit est celui de n'importe quel individu à l'état de nature. Même s'il est nécessairement une personne artificielle ou fictive, son droit ne peut être pensé que comme individuel, étant entendu d'ailleurs qu'il est toujours exercé par un individu réel. Au demeurant le souverain ne peut renoncer à ses prérogatives, sauf à cesser d'être souverain. Par principe et quoi qu'il fasse il ne peut se rendre coupable d'injustice envers ses sujets puisque ceux-ci ont par avance autorisé tous ses actes. En revanche il fait préjudice à Dieu en transgressant ainsi la loi naturelle ; mais comme c'est lui seul qui interprète cette loi, nous en revenons au point de départ : il peut tout. Et pourtant il ne peut pas ne pas rencontrer la liberté des sujets. Cette liberté est à double cran :

_elle est d'abord le droit civil de désobéir, de résister à un ordre, dès lors que celui-ci porte sur une chose dont on ne peut par convention transférer le droit que l'on a sur elle. Ce droit n'a pas à être inscrit dans la loi puisque la loi ne peut être que commandement, limitation du droit, et que la liberté réside dans le silence des lois. C'est cette non inscription qui conduit nombre de lecteurs de Hobbes à nier l'existence même de ce droit de désobéissance. Mais si la loi en venait à le restreindre ou le nier, elle se nierait elle même comme loi puisque contredisant l'intention même du transfert, et dès lors le souverain redeviendrait un simple particulier en relation de guerre avec chacun. Donc l'idée, la définition de la souveraineté, implique le droit de désobéir ou de résister dans les cas indiqués. Il ne faut pas croire que ces cas sont des cas limites tellement exceptionnels ou anachroniques (Socrate, Sénèque…) qu'on peut les tenir pour rien. En effet ils ont en premier lieu une signification anti sacrificielle : on ne peut demander à un individu de se sacrifier pour le groupe. L'individu vivant est le premier et le dernier mot de la doctrine. Même l'héroïsme antique ou médiéval est mis à mal : l'idée de « mourir pour » une cause quelle qu'elle soit, ne peut plus avoir cours. Et si cette cause est pour l'individu sa propre postérité glorieuse, avec à la clé l'immortalité, une telle démarche

[339] Ibid., p.234

est le fait d'un esprit dérangé qui oublie que seuls les corps existent et peuvent être vivants. En deuxième lieu ces cas s'étendent à la guerre qui est une prérogative centrale du souverain : si celui-ci engage la guerre peut-il être juste de s'y soustraire ? La réponse de Hobbes est sans ambiguïté sur le principe : la désertion peut être un droit. « Nul n'est contraint, par les mots eux-mêmes soit de se tuer soit de tuer un autre… Quand donc notre refus d'obéir met en péril la fin en vue de laquelle la souveraineté fut établie, la liberté de refuser n'existe pas _autrement, elle existe »[340]. Dans le premier cas la défense de l'Etat exige la mobilisation de tous ceux qui sont capables de porter les armes. Nul n'a alors le droit de se dérober puisqu'en défendant l'Etat il défend l'instrument de sa propre sécurité. Donc il fait la guerre une fois pour ne pas avoir à se retrouver dans un état de guerre permanent. Dans le deuxième cas, c'est-à-dire si l'enjeu de la guerre n'est pas la défense de l'Etat, le sujet peut à bon droit refuser de combattre en se faisant remplacer, ou en arguant la peur. Il y aura dans ce cas déshonneur et lâcheté mais pas injustice. En revanche le soldat engagé volontairement doit quant à lui toujours obéir.

_Mais la liberté à laquelle le souverain a affaire chez les sujets est aussi la liberté naturelle, seulement suspendue, le droit de nature à toute chose, qui au fond ne cesse jamais d'être là. « Le consentement d'un sujet à la puissance souveraine est contenu en ces mots, *j'autorise ou fait mienne toutes ses actions*, en quoi il n'y a aucune restriction de sa propre liberté naturelle. »[341] En effet Hobbes ne voit aucune contradiction entre la peur et la liberté, pas plus qu'entre la nécessité et la liberté. Et la peur et la nécessité sont constitutives du rapport entre le souverain et les sujets. Donc, comme dans l'état de nature, la liberté s'exerce à l'état civil en faisant corps avec la peur et en épousant la nécessité (puisque aussi bien les lois sont comme des chaînes). Voilà pourquoi d'un point de vue nominal la soumission totale au souverain ne restreint nullement la liberté naturelle. A quoi s'ajoute le fait qu'à tout instant n'importe quel sujet peut rompre son engagement. Il n'en a pas le droit au sens civil, mais il le peut en fait, se replaçant ainsi à ses risques et péril dans l'état de nature. Hobbes précise même que celui qui s'est mis une fois en situation de résistance a certes commis une injustice, mais a tout a fait le droit dès lors qu'il craint une sentence de mort de se défendre par tous les moyens. Rien de ce qu'il fait à partir de ce moment ne peut être considéré comme une injustice. Notons d'ores et déjà que la distinction conceptuellement très claire entre un ordre conforme au but de la soumission et un ordre qui ne l'est pas, recouvre dans la réalité

[340] Ibid., chap. 21, « De la liberté des sujets », p. 347.
[341] Ibid., p.347.

des cas presque toujours indécidables. Ainsi il n'y a plus de guerres *justes ou injustes* puisque les relations interétatiques relèvent de l'état de nature mais il y a des guerres *adéquates ou pas* du point de vue des sujets à la raison d'être de l'Etat. Mais à y bien regarder aucun critère n'est véritablement efficace pour déterminer cette adéquation. Même la différence entre guerre défensive et guerre d'agression n'est pas pertinente : une guerre défensive peut être suicidaire et absurde si l'adversaire est trop puissant, auquel cas le sujet a intérêt à ce qu'elle n'ait pas lieu ou à s'y soustraire quitte à laisser l'Etat plus puissant absorber le sien. A l'inverse une guerre offensive peut être la seule manière d'écarter préventivement un adversaire avant qu'il ne devienne trop puissant et finalement la distinction entre agression et légitime défense se brouille totalement. Bien entendu Hobbes soustrait totalement ce type de question au débat public car leur caractère indécidable ne peut produire que de la division, et c'est donc le souverain seul qui tranche. Nous sommes bien loin d'un état de droit, mais en même temps le sujet qui est convaincu de l'inadéquation d'une guerre à la raison d'être de l'Etat garde le droit reconnu explicitement par Hobbes de refuser de la faire (droit peu utile en l'occurrence puisque le souverain garde celui de le châtier).

Voilà pour ce qui relève en somme du droit public, des relations de l'Etat avec les sujets. En ce qui concerne le droit civil, les relations des sujets entre eux, là encore nous avons des éléments fondamentaux de tout état de droit. Les sujets ont la liberté de faire des contrats et d'être propriétaires. Le respect des contrats et la propriété privée sont garantis par l'Etat. Mais il faut bien prendre garde à cela : les droits civils, comme nous l'indiquions plus haut, ne sont pas des droits créés par l'Etat pour remplacer le droit de nature auquel l'individu a renoncé au moment de l'institution du corps social. Ils sont plutôt la modalité sous laquelle le droit de nature peut s'exercer effectivement dans le cadre et les limites de l'état civil. Le droit de propriété est particulièrement intéressant à cet égard : Il est en effet de prime abord absolument nouveau puisque à l'état de nature le droit de chacun sur toute chose rend la propriété impraticable, qu'on l'entende comme propriété commune ou comme propriété privée. « En effet, là où l'Etat n'existe pas, il y a (comme on l'a déjà vu) une guerre perpétuelle de chacun contre ses voisins, et donc toute chose est à celui qui l'obtient et qui la conserve par la force, et qui n'est ni *propriété*, ni *communauté*, mais *incertitude*. »[342] Pour autant il n'est pas le produit de la loi civile, mais la forme que prend le droit de nature sur toutes choses, dans les limites que lui assigne la loi et selon la distribution qu'elle opère. Comment comprendre alors ce qui est plus une transformation qu'une substitution ? La loi ne

[342] Ibid., chap. 24, « De l'alimentation et de la procréation de l'Etat », p. 383-384.

produit pas de droit. A tout le moins peut-on dire qu'elle le civilise ? Certainement si l'on considère qu'elle l'inscrit dans un ordre pacifique où l'échange se substitue au conflit et le contrat à la contrainte. Encore plus si l'on considère que le droit de nature sur toute chose, en devenant droit de propriété, doit renoncer à toute prise sur le corps des autres. Nul ne peut revendiquer d'être propriétaire d'un autre homme, c'est-à-dire du corps d'un autre homme, dès lors que celui-ci fait partie des contractants qui instituent le pouvoir souverain. En effet un tel droit contredirait le contenu, la finalité mêmes du contrat. Mais en revanche le droit a tout de la sauvagerie naturelle si l'on considère qu'il donne à l'individu la toute puissance sur la chose possédée : il peut littéralement en faire ce qu'il veut y compris la détruire. L'inefficient *jus in omnia* est devenu le très effectif droit de propriété privée, d'autant plus effectif qu'il est exclusif : Nul autre que son propriétaire n'a le moindre droit sur la chose possédée. Notons au passage que nous avons dans cette exclusivité un point de distinction entre droit sur les choses et droit sur les personnes : en effet si je possède un droit sur quelqu'un, ce droit n'exclut nullement les autres de la possession d'autres droits sur la même personne. Ainsi le mariage donne à chacun des conjoints certains droits sur la personne de l'autre, mais il ne saurait en aucun cas s'agir de tous les droits, et le conjoint doit accepter que d'autres que lui aient d'autres droits, dont lui-même est exclu, sur la personne de son partenaire. Par exemple un patron a sur son employé et à plus forte raison un maître sur son domestique, des droits que même le conjoint n'a pas, et réciproquement bien entendu. Sans doute de ce point de vue l'esclavage constitue-t-il un cas limite dans lequel un individu, l'esclave, n'est lié qu'à un seul individu, le maître, à l'exclusion de tous les autres, c'est-à-dire est privé de société : tout système esclavagiste cohérent ne peut que refuser le mariage des esclaves ainsi que leur capacité à posséder des biens et à les échanger, car tout lien, tout engagement avec d'autres fait perdre au maître son exclusivité. Cela étant posé il n'est alors pas impossible que l'expérience et la pratique de l'esclavage comme lien exclusif soit à l'origine du concept de propriété appliqué cette fois aux choses. Il ne faudrait donc plus penser la relation esclavagiste sur le modèle de la propriété des choses mais au contraire comprendre que la définition (y compris moderne) de cette dernière dérive de l'expérience de la domination esclavagiste, en est une extrapolation. Nous aurons à revenir sur ce point fondamental, mais nous pouvons déjà noter que la doctrine de Hobbes ne peut penser l'esclavage en termes de propriété privée (droit civil) ni en termes de statut (droit public), en tout cas en ce qui concerne les sujets d'un même Etat. Quoi qu'il en soit, l'exclusivité impliquée par la propriété fait de celle-ci un droit sans limite sur la chose, droit qui plus est soutenu et protégé par la force de l'Etat. Nous parlions de sauvagerie à l'instant car une telle disposition recèle un potentiel de violence inouï

qui contrairement à ce qui se passe à l'état de nature peut désormais se libérer. Tout d'abord si l'acquisition d'un bien dans l'état civil constitué se fait selon le système réglé et garanti des échanges, Hobbes, au contraire de Locke plus tard, ne se soucie nullement d'une quelconque légitimation ultime de la propriété, ni d'une quelconque détermination de la juste valeur des biens échangés. Par ailleurs la propriété privée des biens est posée et garantie par l'Etat hors de tout souci de justice distributive. Nulle trace du souci aristotélicien de donner à chacun ce qui doit lui revenir en propre. Donc lorsqu'un bien n'est pas la propriété d'autrui la prise peut faire de celui qui s'en empare son propriétaire dès lors que le souverain l'entérine, ce à quoi rien ne s'oppose en principe. Ainsi les terres communes ont pu être attribuées à des particuliers, nul ne pouvant en revendiquer la propriété antérieure puisque auparavant la terre n'était pas une marchandise. Et surtout le souverain n'a pas à garantir la propriété des hommes qui ne sont pas ses sujets. Cela vaut déjà pour les sujets d'un Etat ennemi : Hobbes ne se prononce pas sur la question, mais la notion de droit des gens n'a pas cours chez lui et donc mis à part l'intérêt bien compris il n'y a pas de raison de respecter la propriété privée des vaincus. A plus forte raison si ceux-ci ne connaissent pas cette notion et ne sont pas organisés en Etats. Les sujets anglais par exemple, hors de leurs propres frontières se retrouvent avec eux dans une situation d'état de nature avec un droit sur toute chose y compris leur corps, à cette grande différence près que dans l'état de nature jusqu'ici décrit ce droit est sans effets, ou avec des effets très fragiles, car inhibé par la peur, alors que cette fois nous avons une dissymétrie avec d'un coté des individus porteurs de leur seule puissance naturelle et de l'autre des individus soutenus par la puissance de l'Etat. Dès lors ce pouvoir illimité, n'étant jamais effectif dans l'état de nature, et ne portant que sur les choses dans l'état civil, peut ici, c'est-à-dire en l'occurrence dans le Nouveau Monde, se donner libre cours sous sa forme prédatrice (droit de prise, *praedatio*) et destructrice : je suis propriétaire de ce que je prends et j'éprouve la radicalité de cette propriété en pouvant le détruire , c'est-à-dire s'il s'agit d'hommes en les exterminant ou en les transformant en marchandise ou les deux à la fois (comme les Espagnols : Las Casas parlant de la destruction des Indes ne disait pas autre chose). Ce cas de figure de la marchandisation-destruction ne relève ni de la souveraineté d'institution (puisqu'il suit une conquête), ni même de la souveraineté d'acquisition (puisqu'il n'y a pas transformation des vaincus en sujets). Il échappe à cette alternative mais constitue néanmoins un possible dans l'horizon de la doctrine de Hobbes, possible d'autant plus inquiétant qu'il se dessine à partir de la définition de l'Etat comme Etat de droit (bien que ne remplissant pas, loin de là tous les critères de ce que nous appelons Etat de droit). De manière souterraine mais imparable, derrière les deux logiques, opposées mais solidaires, celle de

l'*institution* et celle de l'*acquisition* (conquête), se profile celle de la *destitution* qui livre des hommes et des territoires à la rapacité d'autres hommes en illimitant le droit de nature de ces derniers, alors même que cette illimitation est impossible dans l'état de nature. C'est donc bien en tant qu'Etat inséparable de l'affirmation moderne des droits subjectifs que le Léviathan autorise massacre et marchandisation. On voit ici qu'une pensée anti sacrificielle peut très bien s'accommoder de pratiques d'anéantissement. Donc le droit de nature comme droit subjectif (qui se ramène au mouvement pour se conserver soi même), se maintient dans l'ordre politique comme l'a affirmé avec force Michel Villey[343]. Mais ne nous y trompons pas : le droit de nature subjectif prend bien dans l'état civil la forme de droits des sujets, mais pas de droits naturels de l'homme opposables à l'Etat. Les droits des sujets ne limitent pas le pouvoir souverain, comme prétendent le faire les droits de l'homme, mais sont tels que leur violation peut entraîner la suspension ou la dissolution du pouvoir souverain. Un droit ne saurait limiter la souveraineté. Il peut simplement l'instituer ou la destituer. Cela signifie qu'un homme qui n'est pas dans cette position d'institution-destitution, parce que son existence est extra ou pré étatique, compte pour rien face à un homme ayant le statut de sujet d'un souverain. Le tuer n'est pas un crime. Il ne vaut littéralement rien ou plutôt rien de plus que la somme que l'on est prêt à verser pour utiliser son corps. Si le droit de nature se maintient dans l'état civil, alors au sens strict, et indépendamment de toute visée polémique, on peut parler d'une sauvagerie du civilisé face à laquelle le droit (de nature) du sauvage vole en éclats. Le civilisé ne redevient pas sauvage comme on retombe en enfance lorsqu'il foule des contrés lointaines ; il libère et déploie une sauvagerie propre au civilisé. Nous aurons à confronter cela à ce que Hobbes écrit explicitement sur les colonies (qui est très fragmentaire) et sur l'esclavage (qui n'a pas pour objet l'esclavage dans les colonies). Précisons d'emblée que notre perspective est tout sauf celle d'un dénigrement qui consisterait à voir en lui un promoteur masqué du colonialisme le plus inhumain. Il s'agit au contraire de mieux comprendre grâce à lui ce que le colonialisme moderne à de spécifique en relation avec l'affirmation en Europe de pouvoirs souverains se voulant absolus et garantissant les droits de leurs sujets ; et comment cela met en lumière l'essence et/ou les contradictions de cette forme de pouvoir. Par ailleurs il ne s'agit nullement non plus de réduire l'élan européen vers le nouveau monde (dans l'esprit de ses acteurs et parfois dans la pratique) à un mouvement univoque tendant à la domination totale et à l'anéantissement. Las Casas dans un horizon néo scolastique se fit (avec un écho retentissant et donc significatif) le promoteur du droit des

[343] Voir en particulier le chapitre « Thomas Hobbes et la fondation du positivisme juridique », dans *La formation de la pensée juridique moderne*, Michel Villey, Paris, PUF, 2003 (p. 559-617).

Indiens, et les premiers colons de Virginie dans un horizon déjà contractualiste inaugurèrent la longue tradition anglaise puis états-unienne des traités avec les nations indiennes, traités dans lesquels il serait naïf de ne voir qu'hypocrisie et manipulation, car comme nous l'a appris Hobbes, justement, tout pacte présuppose une certaine égalité.

Il n'est donc pas abusif de dire que les prémisses de cette théorie sont d'une certaine manière antiesclavagistes : le pouvoir ne saurait retirer à quiconque la propriété de soi (un individu peut transférer à un autre un certain usage de sa puissance d'agir, mais pas cette puissance elle-même); et cette propriété de soi n'est nullement subordonnée comme chez beaucoup de théoriciens du droit naturel à la conformité à une quelconque norme. Chez Hobbes l'idée d'hommes qui par nature ne se possèdent pas eux-mêmes ou d'hommes qui seraient par accident déchus de cette possession est littéralement absurde. Il est important de le souligner car cela le démarque totalement de la double tradition aristotélicienne (non possession par nature) et thomiste (non possession par déchéance) qui se prolonge non seulement jusqu'à Vitoria et même Las Casas, mais également jusqu'à Locke lui-même.

Loi et publicité

Reste à examiner une objection possible à ce qui précède : nous venons d'établir que ce n'est pas en tant qu'homme mais en tant que sujet que l'individu exerce un certain nombre de droits subjectifs qui prolongent et effectuent son droit de nature. La notion de droits de l'homme opposables tels quels à l'Etat n'est pas pertinente ici (non parce que la liste de ces droits serait chez lui trop restreinte pour valoir comme telle, mais parce qu'elle constituerait une norme extérieure incompatible avec la notion de souveraineté). Il nous semble donc très difficile de placer Hobbes parmi les jus naturalistes. Le droit de nature n'est pas un droit naturel. Ainsi la vie dans un état civil donne droit à la sécurité (relativement aux autres sujets) et même à la sûreté (relativement à l'Etat) et ces droits sont constitutifs de l'idée même d'état civil, mais il est tout à fait abusif de parler de droit à la vie. De même la propriété donne des droits au propriétaire dans l'état civil, mais elle ne constitue en aucun cas un droit naturel. En principe il n'est donc pas requis que tous les sujets soient propriétaires.

Et pourtant il y a bien chez Hobbes une référence permanente à la loi et à la portée universelle de celle-ci, qui ne peut manquer au moins de relativiser les inquiétantes implications que nous avons dégagées de l'idée de souveraineté. Nous ne pouvons ici entrer dans l'examen détaillé

de la très riche élaboration qu'il propose du concept de loi et de ses diverses déterminations, mais nous pouvons en dégager l'essentiel pour ce qui touche à notre propos. Tout d'abord, nous l'avons déjà vu, sa pensée de la loi repose sur l'opposition radicale entre celle-ci et le droit : dans tous les cas le droit est un pouvoir, une liberté, qui autorise et permet. La loi au contraire est toujours commandement et contrainte, « en sorte que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté, et se contredisent s'ils sont appliqués à un même objet »[344]. Par ailleurs la loi est toujours l'expression d'*une* volonté. Mais c'est justement par cette délimitation externe que la loi rend possible le passage d'un droit de nature indéterminé à des droits civils limités mais effectif. Hobbes fait intervenir trois types de lois pour penser l'ordre civil : loi naturelle, loi divine, loi civile. La loi naturelle (ou de nature) « est un précepte ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée »[345]. La fin ultime de la loi naturelle et de la série de lois de nature à travers lesquelles elle se décline est la conservation de l'individu. Elles sont l'expression de l'intérêt bien compris et consistent d'une certaine manière en une autolimitation de la puissance à fin précisément de pouvoir s'exercer. Leur moteur est la peur ou le désir de sécurité et comme tout commandement elles sont orientées vers l'avenir : ce dont je m'abstiens à l'encontre d'autrui, je peux espérer qu'il s'en abstiendra à mon encontre. Mais la même démarche de prudence peut à tout instant déterminer chaque individu à la transgresser de manière préventive. D'où l'importance de la deuxième loi de nature qui impose de contracter en vue de la paix et qui ouvre la possibilité et même la nécessité de garantir ce pacte (de chacun avec chacun) en déplaçant la crainte que chacun inspire à chacun sur l'unique personne du souverain. Donc c'est la deuxième loi de nature qui en enclenchant la mise en place de l'ordre social, garantit le respect de toutes les autres, ce qui autorise Hobbes à affirmer que « la loi de nature et la loi civile se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue »[346]. En effet nous dit-il les lois de nature sont des dispositions à la paix et à l'obéissance mais ne sont pas contraignantes. C'est seulement lorsque l'Etat est établi qu'elles deviennent des commandements contraignants et donc des lois civiles. Donc elles constituent nécessairement une partie de la loi civile. A l'inverse le respect des conventions est imposé par la loi naturelle, et « chaque sujet d'un Etat est convenu d'obéir à la loi civile… donc

[344] Hobbes, op.cit. Chap. 14, p.231.
[345] Ibid. p.230.
[346] Ibid., Chap. 26, p. 408.

l'obéissance à la loi civile est aussi une partie de la loi de nature. »[347] Hobbes bien entendu à pris soin de préciser au début du chapitre 26 qu'il « entend par lois civiles les lois auxquelles, parce qu'ils sont membres non de tel ou tel Etat, mais d'un Etat, les humains sont par conséquent tenus d'obéir. »[348] Sa connaissance ne relève donc pas de la discipline juridique, n'est pas l'affaire des juristes, mais relève de l'exercice de la raison et est l'affaire de tous. « La connaissance de la loi civile en général est l'affaire de tout un chacun »[349]. Il y a donc une universalité de la loi civile qui fait que l'on n'a pas besoin pour la définir de se référer à quelque ensemble de lois propre à tel ou tel pays particulier (en l'occurrence la *Common Law*) et qu'il ne faut pas non plus la confondre avec ce que les romains appelaient la loi civile et qui désignait leur propre législation. Que la *Common Law* ou le droit romain ou n'importe quel autre ensemble de commandements puissent former les lois d'un pays particulier ne change rien à l'affaire. Car en effet ce n'est pas la durée qui fait de l'usage une loi mais le consentement (y compris tacite) du souverain. De même ce n'est pas la valeur intrinsèque du droit romain qui lui donne force de loi mais son adoption par le souverain. Cela nous ramène à l'autre trait constitutif de la loi civile : elle est commandement du souverain. « La LOI CIVILE est les règles que l'Etat a commandées à tout sujet, par des mots ou par écrit, ou par un autre signe suffisant de la volonté, afin qu'il en fasse usage pour distinguer le droit du tort, autrement dit ce qui est contraire et ce qui n'est pas contraire à la règle »[350]. Donc nous avons d'un coté la raison comme source du juste, comme principe d'équité ; de l'autre la volonté du souverain. Faut-il en conclure que la mise en œuvre ou la négation des lois de nature dans les lois civiles est suspendue au bon vouloir du souverain. Il y aurait alors une contradiction ou en tout cas une alternative tranchée entre les deux très célèbres affirmations de Hobbes : « la loi de nature et la loi civile se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue »[351] et « auctoritas non veritas facit legem ». La première formule tend vers le jusnaturalisme mais nous avons vu pourquoi il serait abusif de faire de Hobbes un penseur du droit naturel. La seconde tend vers le décisionnisme ou le positivisme juridique. On sait que Carl Schmitt dans différents ouvrages en a fait l'axiome du positivisme : la volonté souveraine (qui réunit la *summa potestas* et la *summa auctoritas*) fonde l'ordre juridico politique sans lui être assujettie : elle peut donc toujours le suspendre (état d'exception) lorsqu'elle décide (*potestas*) et/ou juge (*auctoritas*) que la situation est exceptionnelle. Cette décision n'est subordonnée à aucune

[347] Ibid., p.409.
[348] Ibid., p. 405.
[349] Ibid.
[350] Ibid., p.406.
[351] *Léviathan*, op.cit. p. 208

obligation normative extérieure. Une telle interprétation est en porte à faux avec la lettre des textes de Hobbes qui affirment que la loi naturelle et la loi divine obligent le souverain (sauf à penser qu'il ne s'agit que d'une concession rhétorique de Hobbes à son époque ou que l'absence de sanction fait que le souverain est toujours déjà libéré de toute règle). La lecture de Hobbes comme positiviste consiste à dire que l'idée de droit exige que la loi une fois posée continue de valoir de manière autonome par rapport à la décision du souverain, tirant alors son autorité de sa seule légalité et de sa cohérence logique. Dès lors que l'ordre est institué, la norme prime la décision et devient l'affaire de techniciens du droit, du fait de sa neutralité technique. De manière étonnante Carl Schmitt infléchit en ce sens son interprétation dans son ouvrage de 1938[352]. Quoi qu'il en soit, la lecture décisionniste et la lecture positiviste ont en commun une compréhension erronée ou plutôt une non compréhension de l'état de nature de Hobbes. En effet elles voient le désordre qui le caractérise comme une anomie, un « néant normatif » pour reprendre une expression de Schmitt, ce qui là encore colle très mal avec les énoncés de Hobbes pour qui la loi de nature est contemporaine de l'état de nature. Par ailleurs la décision souveraine ne vaut qu'en tant qu'elle est autorisée (cela vaut pour les républiques d'institutions mais aussi pour les républiques d'acquisition) et donc formant système avec le droit de nature des sujets ; et Hobbes aurait été le premier à trouver absurde l'idée d'un système de lois, d'un ordre juridique, totalement autonomisé par rapport à la loi naturelle. Ce que les lectures décisionniste et positiviste de Hobbes ne voient pas c'est que ce n'est pas l'horreur du vide, du « néant normatif » lié à la guerre de tous contre tous, qui préside à la décision souveraine ou à la production d'un ensemble de lois formant système, mais bien le choix rationnel des individus contraints de faire tenir ensemble leur droit de nature et les lois naturelles qui visent la paix et la sécurité.

Avant de terminer sur ce point revenons un instant sur la formule « auctoritas non veritas facit legem ». Sa forme lapidaire, qui lui a assuré sa postérité, a souvent empêché de bien saisir son contenu qui apparaît plus explicitement dans son équivalent de la version anglaise du Léviathan. « The interpretation of the lawes of nature, in a common-wealth, dependeth not of the books of morall philosophy. The authority of writers without the authority of commonwealth maketh not their opinions law, be they never so true". "L'interprétation des lois de la nature dans une république ne dépend pas des livres de philosophie morale. L'autorité des écrivains sans l'autorité de la république ne fait pas de leurs opinions des lois,

[352] *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002.

aussi vrai qu'elles puissent être. »[353] La loi dont il s'agit est donc la loi de nature et non la loi civile et de plus ce qui est en jeu est l'interprétation de la loi et non sa production, puisqu'il est question de vérité et non de justice (une loi est juste ou injuste et non vraie ou fausse, en revanche l'interprétation est vraie ou fausse). Ce que nous dit le texte anglais c'est que l'interprétation ne vaut que si elle est sanctionnée par le souverain, par son autorité, mais que celui-ci n'est bien entendu pas l'auteur de la loi naturelle. Donc l'interprétation n'a pas à faire appel au débat ; le souverain a le dernier mot. Dans ses actes il ne peut commettre d'injustice puisque c'est la loi civile dont il est l'auteur qui permet de distinguer le juste et l'injuste. Mais cela ne suffit pas à définir cette vision comme purement décisionniste, car ce sur quoi l'autorité prime, est la vérité dans l'interprétation, mais en aucun cas la justice qui tient dans la rationalité de la loi de nature et qui précède et même rend possible l'autorité elle-même.

Par ailleurs les actes du pouvoir souverain, dire la loi et punir, sont de nature publique. Sa puissance est la puissance commune des sujets (ou du moins son usage). La théorie de la représentation dans le Léviathan assoit définitivement (car ce n'était pas encore le cas dans *elements of law* et dans le *de cive*) cette publicité du pouvoir. En effet le souverain est compris comme personne (au sens juridique de personne morale, mais également au sens que le terme persona avait dans le théâtre romain : le masque de l'acteur), c'est-à-dire comme un acteur dont les actes et paroles ont les sujets pour auteurs. La genèse de l'Etat décrite en ces termes en fait bien ressortir la logique unificatrice : la production de l'Etat est une production de commun et de public, compris sous la figure de l'unité. Les énoncés de Hobbes sont très significatifs à cet égard. L'idée de publicité, au contraire de ce qui se passe avec Kant ou Arendt, est ici rétive à toute forme de pluralité. C'est à ce prix que la multitude des individus atomisés de prime abord apparaît sous la figure du peuple régi par la volonté une du souverain. Cette figure du peuple un, repose bien sur la dissolution de toutes les entités politiques ou sociales préexistantes, puisque aussi bien le souverain ne connaît en principe que des sujets et non des groupes de sujets (et s'il produit ou maintient ce genre d'entités elles reposent sur sa seule volonté). Cela constitue d'ailleurs une différence notable, quant à la théorie de la souveraineté, avec Bodin pour qui la « République est le droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine »[354]. Chez Bodin,

[353] Op.cit. p.420.

[354] BODIN Jean, *les six livres de la République*, Paris, Librairie Générale Française (le livre de poche), 1993

qui en ce sens est moins moderne que Hobbes, le souverain a affaire à des « ménages » et non des individus, ce qui signifie que l'organisation interne de chaque ménage, ce qui lui est propre, n'est pas du ressort du souverain : le type de relations et de rapports de pouvoir et de domination qui s'y déploient ne sont pas de nature politique. De ce point de vue la possibilité de l'esclavage est en toute rigueur logique compatible avec la définition que Bodin donne de la souveraineté. D'autant que la loi naturelle et divine à laquelle il ne cesse de référer l'exercice du pouvoir souverain (et quand bien même elle limiterait effectivement ce dernier) n'est pas antiesclavagiste dans son acception traditionnelle courante.

Les droits subjectifs et les paradoxes de l'atomisation : la conscience, la pauvreté, les affaires

Dans les deux cas il y a bien une séparation du public et du privé, du commun et du propre et donc le pouvoir politique se caractérise bien comme puissance publique n'étant la propriété de personne mais cette nécessaire séparation du public et du privé ne se joue pas au même point : chez Bodin la publicité et sa transparence s'arrêtent aux limites du foyer. Celui-ci peut rester relativement opaque au pouvoir. Chez Hobbes elle s'arrête aux limites de la conscience individuelle et de son intériorité. Celle-ci se trouve du coup dépositaire d'une transcendance (et d'une extériorité) relativement à la volonté du souverain beaucoup plus réelle que celle de la loi divine (qui ne vaut qu'en tant que traduite par le souverain). Mais cette réalité est en même temps vidée de son effectivité du fait de l'interdiction de l'extérioriser publiquement. Carl Schmitt y a néanmoins vu l'origine de toute une tradition libérale et pluraliste qui s'affirmera à partir de Spinoza et va miner de l'intérieur la souveraineté moderne. Quoi qu'il en soit il semble bien qu'à travers ce statut conféré à la conscience Hobbes souhaite conjurer et circonscrire à la racine le danger des factions, et qu'en même temps il fasse apparaître ce qu'il y a d'irréductible dans leur origine. Ce point est important pour notre propos car il constitue un angle privilégié pour penser l'articulation et la séparation du public et du privé et la grande difficulté qu'il y a à maintenir cette séparation, en l'occurrence à parler de liberté intérieure de la conscience sans liberté de communication, donc sans un minimum de publicité.

S'ouvre ici la question des organes assujettis sur laquelle nous allons revenir, d'autant que la fondation de colonies fut un moyen et une solution légale et *nécessaire* du fait de cette

irréductibilité. Les puritains anglais et dans une moindre mesure les Huguenots français illustrent cette configuration dans leur manière d'investir le Nouveau Monde et d'y fonder des colonies sans rompre avec la tutelle royale, ce qui des deux cotés est sans doute plus que de l'intérêt bien compris, ce que nous aurons à établir, en interrogeant les allusions et les silences significatifs de Hobbes. La monarchie anglaise, comme nous l'avons vu, avait envisagé cette possibilité dès la fin du XVIe à propos des catholiques (finalement ce sont les puritains qui mettront en œuvre ce cas de figure)

La séparation public/privé fonctionne également en ce qui concerne les affaires : l'individu lorsqu'il n'est pas compris comme sujet est compris comme propriétaire inscrit dans un marché, mais les règles qui régissent les échanges découlent logiquement de l'idée de propriété. Donc la sphère des échanges relève certes d'une logique d'intérêts privés, mais reste en droit transparente, susceptible d'un regard, voire d'un contrôle étatique visant à leur caractère pacifique et équitable. Là aussi le marché ne met en relation que des individus atomisés mais sa *logique* tend à l'émergence d'associations de marchands dont la simple existence contrarie la logique de la souveraineté ne serait-ce que parce qu'elles ne peuvent pas ne pas avoir des visées et des intérêts qui débordent le cadre de l'Etat. Là encore la solution pratique de cette contradiction logique va consister à résoudre la tension dans le projet colonial.

Enfin la paix et la prospérité favorisent l'émergence d'une population indigente et surnuméraire, sans propriété et sans travail, spectre de l'état de nature dans l'Etat, que l'espace colonial peut permettre d'absorber.

Pour lors retenons deux paradoxes : l'atomisation théorique ici à l'œuvre, en même temps qu'elle a une vertu antiesclavagiste (les individus sont égaux et la libre disposition de leur corps est inaliénable), correspond terme à terme à ce que Claude Meillassoux dans son *anthropologie de l'esclavage*[355] a défini comme aboutissement du processus de transformation d'un homme libre en esclave. Par ailleurs cette même atomisation sur laquelle est fondé l'Etat souverain et territorial est à l'origine d'une logique qui met l'Etat hors de lui-même selon une nécessité qui interdit de voir la question coloniale comme accidentelle ou marginale.

[355] MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986.

2 L'anthropologie de Hobbes. Le marchand, l'esclave et l'honneur du sujet.

Logique prédatrice. La lecture d'Hannah Arendt

Attachons-nous plus précisément à la fondation anthropologique de la doctrine de Hobbes. Là aussi nous avons un paradoxe : l'homme naturel est un portait de l'homme social et plus précisément du bourgeois.

La compétition de tous les instants qui caractérise l'état de nature est sans doute plus une description universalisée de l'homme dans une société marchande qu'une véritable déduction de la nature humaine (en fait elle est à la fois les deux). Ce présupposé anthropologique est en fait le produit de ce qu'il est sensé fonder. C'est en tout cas la lecture qu'en fait Arendt dans *l'impérialisme*, lecture sans doute partiale et pas nécessairement bienveillante, mais qui est la seule (à notre connaissance) à souligner avec une telle vigueur la dimension impérialiste impliquée par la conception hobbesienne de l'Etat. Par là Arendt voulait montrer comment la théorie moderne du pouvoir souverain portait en germe l'impérialisme qui allait se déchaîner à la fin du XIX ème siècle. Nous nous proposons de montrer que, par delà le caractère contestable d'un point de vue académique de cette interprétation, par delà les jugements à l'emporte pièce d'Arendt, il y a là une intuition assez profonde dont nous éprouvons la justesse en considérant par exemple la Compagnie de Virginie, même si comme nous l'avons vu il serait malhonnête de réduire la signification de l'action de cette dernière au déploiement d'une logique prédatrice. Ce n'est donc pas au XIXe siècle seulement que les conséquences ultimes de la doctrine de Hobbes sont visibles dans la réalité, mais c'est plutôt parce qu'il est confronté à cette réalité qu'il élabore sa doctrine. Que nous dit Hannah Arendt ? Elle souligne d'abord une sorte de contradiction entre le portrait de l'homme fourni par Hobbes et son propos qui est de fournir une base pour le *commonwealth*. Ce corps politique nouveau dont il décrit la genèse ne tient que par la délégation de pouvoir et lorsqu'il est dissous aucun autre lien ne subsiste. En l'absence de lien naturel, seule subsiste la compétition qui livre en dernière instance les individus au hasard, à la bonne et à la mauvaise fortune. Par contraste

avec cette insécurité, cette fragilité intenable, le pouvoir souverain offre bel et bien stabilité et sécurité mais en se présentant sous la figure de la nécessité, donc en termes arendtiens en interdisant toute forme d'action (Hobbes décrit les lois comme des chaines qui relient la bouche, c'est-à-dire la volonté, du souverain au corps de ses sujets). En effet le bien commun dans cet horizon exclut toute forme de participation et d'expression de la pluralité et donc de la singularité. C'est toute la dimension politique de la vita activa, la sphère de l'action publique, seul horizon où l'homme puisse faire l'expérience de la liberté, qui est court-circuitée. Donc les affaires publiques sont pensées dans le registre de la nécessité. Puisque la compétition inscrit l'existence dans celui du hasard, alors la bonne fortune s'identifie à l'honneur, la mauvaise au mépris. Arendt ne le dit pas explicitement mais on voit ici que Hobbes substitue à la dialectique machiavélienne de la fortune et de la *virtu* l'opposition de la fortune et de la nécessité. Nous avons donc une rupture de Hobbes avec l'héritage machiavélien de la *virtu* mais aussi avec l'héritage humaniste de la *vita activa*. Cette double rupture est aussi importante que celle plus souvent invoquée avec l'héritage aristotélicien dans la mesure où durant tout le XVIe siècle les velléités coloniales anglaises furent pensées et conçues dans ce double horizon. Quoi qu'il en soit il découle de ce système que « la différence entre indigent et criminel disparaît. Hobbes libère les bannis de tous leurs devoirs envers la société et envers l'Etat si ce dernier les ignore. Ils peuvent ainsi lâcher la bride à leur soif de pouvoir et sont invités à tirer profit de leur aptitude élémentaire à tuer ». « Hobbes prévoit et justifie l'organisation des déclassés sociaux en un gang de meurtriers comme issue logique de la philosophie morale de la bourgeoisie ». De telles formules demandent à être justifiée, d'autant que la logique qu'elles mettent au jour implique un processus d'expansion qu'Arendt appelle impérialisme et qui permet à l'Etat de continuer à fonctionner tant que ce processus illimité dans son principe ne se heurte pas aux limites de la terre. Alors les Etats se dissolvent et c'est l'état de nature qui resurgit.

Attachons nous donc à ce qui dans le texte de Hobbes, même si Arendt ne s'y réfère pas explicitement, autorise de tels énoncés.

Puissance et valeur

Tout d'abord Hobbes récuse radicalement l'idée que la vie humaine soit orientée vers un souverain bien ou une fin ultime dont la possession donnerait le repos à l'âme satisfaite. « Nul ne peut vivre nous dit Hobbes, si ses désirs touchent à leur fin (…) La félicité et une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second. La cause en est que l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement et pendant un instant mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur »[356]. Et de fait « on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent sans en acquérir plus »[357]. Nous avons là pour Hobbes « un penchant universel de tout le genre humain »[358]. Le mouvement ainsi décrit et qui identifie la puissance au mouvement du désir, est ce à quoi il faut référer en dernière instance quelques termes que Hobbes arrache au registre de la vertu pour les inscrire exclusivement dans celui de la puissance. Si celle-ci est l'ensemble « des moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque »[359], la gloire est le sentiment qu'une personne éprouve « en imaginant sa propre puissance et ses capacités » note. Cette puissance à son tour peut très bien se décliner en termes quasi monétaires : Hobbes identifie la valeur et le mérite d'un homme au « prix (…) qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa puissance »[360]. L'honneur et le déshonneur résident dans la manifestation de la valeur ou de l'absence de valeur. Cela vaut dans l'Etat comme hors de l'Etat, dans les relations interindividuelles. Mais l'Etat lui-même reconnaît la valeur des hommes et c'est cela qui fait leur mérite public, communément appelé dignité. Celle-ci peut consister en des postes de commandement, de justice, des emplois publics, ou encore des noms et des titres créés pour distinguer la valeur. Il en va donc de la dignité comme de la valeur : elle n'est ni intrinsèque ni encore moins absolue. La valeur « n'est pas absolue mais dépend du jugement et du besoin d'autrui (…) Il en est des humains comme des autres choses : ce n'est pas le vendeur mais l'acheteur qui en fixe le prix »[361]. Quand à l'honneur civil (la dignité) « sa source réside dans la personne de l'Etat et dans la volonté du souverain »[362]. Cette monétarisation de la puissance comprise comme valeur doit nous conduire à réfléchir à la dimension économique de la pensée de

[356] Ibid. Chap. 11. p. 186-187.
[357] Ibid. p.188.
[358] Ibid. p.187
[359] Ibid. Chap. 10. p. 171.
[360] Ibid. p.173.
[361] Ibid.
[362] Ibid. p. 177.

Hobbes. Dans un article très éclairant sur la question[363], Pierre Dockes cite Marx qui écrivait dans *Salaire, prix et plus value* « Hobbes, l'un des plus anciens économistes de l'Angleterre, l'un des philosophes les plus originaux, avait déjà d'instinct mis le doigt sur ce point, qui n'a pas retenu l'attention de ses successeurs. La valeur d'un homme écrit-il dans son Léviathan, ce qu'il y a de précieux en lui, c'est comme en toute chose son prix : c'est-à-dire ce qu'on donnerait pour l'usage de sa force (power) » [364]. Nous avons là les éléments d'une analyse de la puissance comme marchandise, et sans doute « une base pour tirer Hobbes vers une préconception du *labor power* », de la force de travail. Hobbes écrit d'ailleurs sans la moindre ambiguïté que le travail humain est « aussi un bien échangeable en vue d'un profit, comme toute autre chose »[365]. Mais un autre aspect de la pensée de Hobbes intéresse Marx: la guerre de chacun contre chacun à l'état de nature. Même s'il s'agit d'une thèse politique, elle a néanmoins une signification économique qui ressort si on la compare à la théorie d'Adam Smith : pour l'un comme pour l'autre la question centrale est celle de la coexistence pacifique « d'individus oeuvrant pour leur bien ». Pour Hobbes elle est mécaniquement vouée à l'échec. Pour Smith elle réussit et produit mécaniquement la solution la meilleure pour la collectivité . Il s'ensuit que pour Hobbes l'institution de l'Etat est nécessaire et primordiale car elle seule rend possible des échanges sécurisés et des contrats fiables, alors que pour Smith l'échange est premier et l'Etat n'intervient qu'ensuite comme la monnaie, pour le faciliter (et non le rendre possible). Dans le premier cas la puissance ne peut s'exercer que par la médiation d'un pouvoir politique artificiel (le Léviathan) alors que dans le second elle s'exerce comme pouvoir d'achat. Il est du coup tentant et facile de présenter Hobbes comme un penseur qui reste à l'orée de la pensée économique : Avant Locke, il pense le lien social à partir de l'échange et du contrat, mais comme le rappelle Pierre Dockes, « il ne place pas le travail au coeur du dispositif »[366]. En effet la propriété n'est pas légitimée par le travail. L'accent mis sur l'échange occulte la production et enfin la division du travail n'est nullement prise en compte comme fondement de l'échange. Dans cette perspective en effet nous sommes en présence d'une pensée non encore aboutie, non encore autonomisée, de la sphère

[363] DOCKES P. « Hobbes et l'économique », in *Astérion*, No 5, juillet 2005.

[364] Cité in Pierre Dockes « Hobbes et l'économique », in *Astérion*, No 5, juillet 2005.

[365] Op.cit., chap. 23, p. 383.
[366] P; Dockes, op.cit;

économique. Et l'on peut dire que Hobbes reste empêtré, tout en rompant avec elle, dans une ancienne manière de penser mêlant code de l'honneur médiéval et valeurs humanistes (où la richesse n'est qu'un bien parmi d'autres et n'a pas le rôle essentiel qui est le sien dans un système où toute puissance se ramène à la puissance d'achat). Mais à l'inverse la pensée qui à partir de Smith ramène tout pouvoir (puissance) au pouvoir d'achat est très réductrice et néglige le rôle des rapports de pouvoir dans les rapports humains, avec les effets de valorisation et de dévalorisation qu'ils peuvent produire de manière irréductible aux rapports économiques. Marx d'ailleurs ne réduisait nullement Hobbes au statut de simple précurseur mais le voyait plutôt comme l'anti Smith. Dans les *Grundrisse* et plus précisément le passage intitulé « argent et rapports de domination », il explique que la guerre de tous contre tous de Hobbes (qui rend nécessaire l'instauration d'un pouvoir souverain) d'un coté, et de l'autre la main invisible de Smith (et de manière plus générale des économistes) doivent être comprises comme les deux figures opposées découlant de la formation d'une dépendance mutuelle qui dans la modernité fait place aux rapports de dépendance personnelle des époques antérieures. Ainsi chez Hobbes le processus d'accumulation décrit plus haut ne se réduit pas à une accumulation de marchandises mais à une accumulation illimitée de puissance, qui consiste à savoir s'attacher des hommes, eux même porteurs de puissance, avec leur consentement, que celui-ci soit fondé sur la conscience d'un intérêt commun ou sur la crainte du recours à la violence (en ce sens la possession d'esclaves au sens où nous le verrons plus bas constitue un vecteur de puissance). Dans les deux cas la réputation d'avoir du pouvoir est un pouvoir.

En ce qui concerne la richesse, nous sommes en présence d'un cercle : elle est certes une puissance mais dans la mesure où elle permet de s'attacher des hommes avec leur puissance. Mais à l'inverse c'est la puissance qui permet l'acquisition de biens. Autrement dit « la rareté des biens et la nécessité de s'en assurer la jouissance imposent l'accumulation de puissance pour s'en saisir, la quête indéfinie de la puissance impose l'accumulation de richesses.[367] » Mais précisément on ne sort de ce cercle que si l'on précise le rapport entre richesse et puissance : la richesse n'est puissance que sous forme de libéralité, dons, aides, secours, prodigués aux autres et qui permettent de se les attacher. « Toute richesse accompagnée de générosité est puissance »[368]. Le modèle est celui de la dépense, alors qu'au contraire l'accumulation de richesses, l'avarice, exposent le détenteur aux agressions et donc sont une faiblesse. Il y a donc là nettement une dimension précapitaliste de la pensée de Hobbes. Il fait

[367] Ibid.
[368] Hobbes, op.cit., chap. 10. p 171.

encore un lien substantiel entre richesse et pouvoir politique, position dont Smith tronquant d'ailleurs la citation, se démarque en indiquant que la richesse si elle peut donner quelque pouvoir politique ou militaire, est avant tout pouvoir d'achat c'est-à-dire essentiellement pouvoir d'achat de travail. Notons qu'en dernière instance intervient avec Smith la prise en compte d'un pouvoir qui n'est plus pouvoir sur les hommes mais pouvoir sur la nature.

L'Etat, le propriétaire et le pauvre.

Revenons donc après ce détour, aux hommes sans richesse, aux hommes sans valeur, à propos desquels Arendt écrivait dans le passage déjà cité : « la différence entre indigent et criminel disparaît. Hobbes libère les bannis de tous leurs devoirs envers la société et envers l'Etat si ce dernier les ignore. Ils peuvent ainsi lâcher la bride à leur soif de pouvoir et sont invités à tirer profit de leur aptitude élémentaire à tuer »[369]. L'indigent comme le criminel sont de fait exclus soit par échec soit par défi, du système des échanges. Dans le cadre étatique l'honneur ou le déshonneur est une affaire de prix et de marché. Or la pauvreté nous dit Hobbes est un déshonneur et de même la délinquance dans le cadre étatique : « jusqu'à ce que les hommes instituent de grands Etats il n'était pas déshonorant d'être pirate ou voleur de grand chemin »[370]. Précisons : de quoi manque le pauvre ? En quoi son déshonneur, c'est-à-dire son déficit de puissance (puisque aussi bien la puissance est l'apparence de la puissance) est-il tel qu'il ne lui reste que la puissance élémentaire de tuer ? C'est cette puissance de tuer qui fait que les hommes sont égaux à l'état de nature, mais qui dans l'état civil, à défaut d'être totalement abolie par le pouvoir étatique (dont c'est la fonction première), est néanmoins *suspendue* par ce dernier, par la crainte qu'il inspire. Tout se passe comme si avec l'indigent, cette force de suspension de l'Etat n'opérait plus, ou en tout cas menaçait de ne plus opérer, et comme s'il fallait à tout prix que l'Etat conjure cette menace. A cet égard, l'insistance de Hobbes sur la « vigueur » des indigents est très significative. Cette vigueur qui fait contraste avec leur déchéance sociale, marque bien que par delà le déshonneur qui les touche ils n'en gardent pas moins de manière irréductible leur pleine puissance qui parce qu'elle n'est pas monnayable devient puissance de dissolution de lien social et d'arrachement des chaînes de la

[369] *Les origines du totalitarisme, tome II, L'impérialisme*, Paris, Seuil, 2010, p. 40.

[370] Hobbes, op.cit.. p. 180.

loi. Mais alors si honneur et dignité sont le signe de la puissance et même s'identifient à elle, comment comprendre que leur perte ne signifie pas l'impuissance pure et simple. Pour le comprendre il nous faut porter notre attention sur la distinction que fait Hobbes entre puissance naturelle et puissance instrumentale : la première désigne l'ensemble des facultés du corps (force, beauté etc.) et de l'esprit (prudence, éloquence, science libéralité etc.) « Les puissances instrumentales sont celles qui, acquises grâce aux premières (les puissances naturelles), ou grâce à la fortune, sont les moyens ou les instruments qui permettent d'en acquérir encore davantage : ainsi la richesse la réputation les amis et cette action secrète de Dieu que les hommes appellent chance »[371]. Les puissances naturelles sont des moyens d'obtenir un bien, alors que les puissances instrumentales sont des moyens d'obtenir plus de puissance. Dans le jeu social la puissance ne *vaut* que dans la mesure où elle est capable d'engendrer un surplus de puissance, de s'augmenter d'elle-même et par ailleurs la puissance s'identifie aux signes de la puissance et c'est même cette logique de la signification qui fonde ce mouvement d'auto augmentation. La puissance naturelle est toujours déjà médiatisée par la puissance instrumentale de telle sorte que si cette distinction vaut en droit, les deux puissances sont inextricablement entremêlées dans les faits. Ce jeu social dont nous parlons ici est déjà à l'œuvre *d'une certaine manière* à l'état de nature où se déploient la compétition la défiance et la gloire, qui sont dans la nature humaine les trois causes principales de conflit. Et la prise en vue de ces trois causes fait ressortir clairement l'entremêlement des deux types de puissances : les deux premières renvoient aux puissances naturelles puisqu'il s'agit de se battre pour acquérir des biens (compétition) ou pour les (se) protéger (défiance) ; la troisième, la gloire est une puissance instrumentale. Ce qui est en jeu avec la gloire ne relève pas de la simple psychologie de l'amour propre mais de la logique de la signification dont nous parlions à l'instant : si la puissance supposée vaut comme puissance alors l'impuissance supposée vaut comme impuissance et c'est pourquoi le moindre regard condescendant ou ironique est porteur d'une force de destitution et peut de ce fait déclencher les hostilités pour conjurer cet effet. Non seulement Hobbes décrivant la nature humaine se refuse à toute perspective normative : il ne s'agit pas pour lui de condamner la superficialité des hommes qui sont prêts à mourir et à tuer pour des broutilles ; mais de plus cette condamnation serait absurde puisque c'est la conservation et la jouissance mêmes de la vie et des biens de chacun qui sont en jeu dans ce jeu des signes. Les hommes sont toujours déjà dans les signes qui sont pour eux la réalité. En effet ils ne peuvent (se) conserver qu'en augmentant sans cesse leur

[371] Ibid. p. 170

puissance : gloire pour la compétition et compétition pour la gloire. C'est cette nécessité qui rend littéralement l'état de nature invivable et qui fait qu'il ne peut y avoir de société se soutenant elle-même avant ou hors de l'Etat. Entendons nous bien : il est en effet souvent affirmé de Hobbes que selon lui l'homme n'est pas naturellement social et qu'il ne peut y avoir de lien social avant l'institution de l'Etat. Les énoncés de Hobbes peuvent d'ailleurs porter le lecteur à comprendre ainsi sa doctrine. Que l'on pense à la manière ostentatoire et récurrente dont il affirme son opposition, sa rupture avec Aristote et à ce qu'il dit précisément sur la nature qui sépare les individus. Elle est pourtant inexacte. En effet dans la mesure où le regard d'autrui est toujours déjà impliqué dans le sentiment qu'a tout individu de sa propre puissance il devient impossible d'isoler un avant de la socialité : d'une part la lutte pour la vie est indissociablement lutte pour la reconnaissance. Et d'autre part l'homme se livrant constamment à des calculs, spéculations, raisonnements, le lien social tend à se former dès l'état de nature. Notons au passage que ces deux traits (la reconnaissance et la raison) sont absents de l'état de nature de Rousseau qui désocialise beaucoup plus radicalement que Hobbes l'homme naturel. Mais ce lien social qui tend donc à se former à l'état de nature ne parvient pas à faire corps. Il y manque quelque chose selon les mots mêmes de Hobbes dans le de cive (V, 4) : « Something more is needed ». Précisons : C'est bien l'institution contractuelle de l'Etat au dessus des membres de la société qui rend possible les relations sociales pacifiques entre eux, c'est dire le respect des contrats interindividuels. Le lien politique vertical rend possible et soutient le lien social horizontal. Pour autant il n'en reste pas moins que l'essence de la relation entre les hommes est contractuelle et horizontale même lorsqu'il s'agit de la relation politique : le contrat est un contrat de chacun avec chacun et non de chacun avec le souverain ; c'est ce contrat particulier, contrat d'autorisation qui fait que l'Etat pourra donner force aux contrats, leur ajouter le « quelque chose de plus » qui faisait défaut dans l'état de nature. Il y a une circularité du social et de politique : ce dernier émane du premier et en même temps lui donne sa consistance ; il n'est pas si facile que cela d'échapper à Aristote. Nous pouvons maintenant revenir à la distinction entre puissances naturelles et puissances instrumentales. Le dépassement-prolongement des premières par les secondes correspond à la logique de l'état de nature qui veut que la conservation de la puissance requière l'augmentation illimitée de la puissance. Or on pourrait supposer que l'institution de l'Etat vienne mettre un terme à ce mouvement nécessaire dans l'état de nature et devenu superflu dès lors que la vie et les biens sont garantis. Ainsi tout ce qui tourne autour des notions médiévales et/ou humanistes de gloire et d'honneur n'a plus guère de sens dès lors qu'elles ne renvoient plus à la puissance individuelle de tuer c'est-à-dire à la puissance de

faire peur dont le souverain a désormais l'exclusivité. Et en ce qui concerne les biens, dès lors que leur jouissance est garantie, le mouvement pour les accroître devient lui aussi totalement vain. Pourtant il n'en est rien : le mouvement d'accroissement illimité se poursuit mais cette fois-ci il a pour seul objet la richesse comprise comme puissance d'agir de l'individu, puissance effective cette fois puisque est levée l'hypothèque de la menace de mort dont les autres sont porteurs. Agir ici signifie échanger (ou prendre à l'extérieur). Dès lors toute valeur ne peut plus être comprise qu'en termes de prix. C'est sur ce point que le rôle de l'Etat (du Souverain) est à observer avec attention : c'est lui qui leste et assure les puissances instrumentales en en captant en grande partie la distribution. Il distribue les prix les honneurs les dignités et revendique le monopole de cette distribution. Cette distribution peut s'inscrire dans une logique de reconnaissance par l'Etat de ce qui est déjà reconnu par la société mais aussi de ce qui mérite de l'être : l'Etat peut de manière exclusive attester, authentifier la valeur d'un individu et nous pouvons voir chez Hobbes un promoteur d'une certaine méritocratie républicaine. Cette lecture, disons « républicaine », de Hobbes présuppose qu'il y a une objectivité de la valeur des individus et que l'Etat sait reconnaître, est le mieux placé pour reconnaître, cette valeur. La reconnaissance dans ce cas est seconde par rapport au fait de la valeur et cela implique la possibilité qu'une autorité tierce puisse statuer sur l'adéquation entre la valeur en question et le jugement de l'Etat. Mais c'est précisément ce cas de figure que toute la doctrine de Hobbes vise à conjurer : il en va d'ailleurs exactement de même pour la valeur des individus que pour les questions de justice : seul le souverain est habilité à dire le juste et l'injuste. La possibilité même d'une pluralité de points de vue également autorisés sur ces questions va à l'encontre de l'idée de souveraineté et de la fonction qui est la sienne. Donc en fait c'est le souverain et lui seul qui dit la valeur des individus et ce faisant la leur confère. Et si quelque chose comme une reconnaissance sociale extra étatique peut encore jouer cela n'a lieu que dans la mesure où le souverain laisse faire et entérine en dernière instance, de la même manière que certaines lois et coutumes particulières peuvent se maintenir dans l'Etat mais seulement dans la mesure où celui-ci les autorise en dernière instance et non telle ou telle norme transcendante. Nous sommes dans une illustration parfaite de la fonction performative du langage avec les difficultés qu'elle soulève : Le langage a cette puissance de produire du réel, des situations, des rapports, analysée par Austin au XXe siècle (dans la lignée du nominalisme), mais cette puissance, si l'on se réfère à la critique de Pierre Bourdieu, tire sa force magique non pas d'un élément intrinsèque aux énoncés mais d'un élément extralinguistique : le statut social et politique de celui qui parle, matérialisé par ce que Bourdieu nomme le *skeptron*, l'attribut qui atteste l'autorité de celui qui parle et qui dès

lors est toujours aussi porte parole (d'un groupe, d'une classe, d'une religion etc.) Chez Hobbes, on le voit, seul le souverain distribue les *skeptra*: aucune auto proclamation, aucune autorisation collective ne vaut si elle n'est au moins tacitement consentie par le souverain. C'est lui qui a le dernier mot sur le sens des mots. Cela est à prendre littéralement puisque Hobbes soutient que le souverain est maître de la grammaire. C'est par lui que les conventions quelles qu'elles soient s'inscrivent dans la durée et dans la réalité ; mais son autorité elle-même qui garantit et rend efficientes les conventions ne vaut que par un engagement de chacun envers chacun (le pacte d'autorisation) lui-même de nature verbale. L'idée d'autorisation permet certes de sortir du cercle que cela implique, mais au prix d'une confiscation de l'espace public, d'une dépolitisation de l'existence des membres du corps social. Le rapport à la tradition humaniste est là encore ambivalent puisque cette dépolitisation marque bien une rupture avec elle, mais qu'à l'inverse la place donnée au verbe dans la fondation du corps politique marque une fidélité. Pour revenir à la question de la reconnaissance et de la valeur, on voit donc, selon une remarquable inversion, que désormais la reconnaissance est première et que la valeur n'a d'autre référence ultime que la volonté du souverain. Le statut des sujets, est suspendu à la volonté du souverain. Bien sûr la rationalité qui est à l'œuvre de l'état de nature à l'état civil (c'est le calcul qui détermine le comportement des individus à l'Etat de nature et c'est le même calcul qui préside à l'institution de l'Etat) garantit une certaine cohérence et une adéquation de fait entre les deux lectures (pour le dire schématiquement la lecture républicaine et la lecture décisionniste). Mais dans les deux cas le statut des individus ne relève pas du droit naturel (de la tradition thomiste et/ou jusnaturaliste). Comme le suggèrent l'étymologie et l'histoire des termes, ni le statut ni la dignité attachés aux individus ne sauraient être liés nécessairement à l'appartenance à l'espèce humaine : la racine de « statut » marque bien la dimension d'institution et donc d'artifice de cet attribut (et justement un statut est bel et bien un attribut et non une nature). De la même manière une dignité, comme le montre l'origine romaine et ecclésiastique du terme, n'est jamais native mais toujours conférée. Cela nous ramène à la distinction entre puissances naturelles et puissances instrumentales : les premières sont natives et propres à l'individu : leur exercice dépend certes de la reconnaissance mais elles peuvent aussi se déployer pour imposer la reconnaissance pour lutter contre le déni social et politique dont elles pourraient faire l'objet. Les puissances instrumentales, elles, ne tiennent et ne valent que par et dans l'Etat. Si celui-ci, c'est-à-dire en l'espèce la volonté du souverain, est la référence ultime de tout honneur et de toute dignité, cette même volonté peut tout aussi bien suspendre ou entériner la perte de tout honneur et de toute dignité. A partir de Hobbes l'Etat

perd toute innocence en matière d'indignité sociale, puisque aussi bien le social et le politique sont indissociablement liés sur ce point. Le souverain dont la nature du pouvoir présuppose une égalité anthropologique distribue donc les dignités soit activement (honneurs et fonctions publiques) soit passivement en entérinant le jeu social. Cette dernière modalité se réduit à laisser jouer les prestiges de l'argent et de la richesse et à laisser se déployer le jeu des échanges assuré par l'institution de la propriété privée dont le souverain est le garant ultime. La valeur d'un homme se mesure donc à son avoir économique et social (le terme « capital » est peut être ici anachronique mais marque bien, au sens de Bourdieu, ce dont il s'agit). Se pose alors la question du statut de ceux qui au terme de cette logique échangiste, et parfois même dès le départ, sont privés de tout avoir : les déclassés sociaux sont-ils des hommes sans valeur sans dignité sans honneur ou ont-ils au moins à travers le statut de sujets du souverain une irréductible dignité ? Il n'y a pas de réponse explicite et univoque de Hobbes à cette question : d'un coté en tant que sujet le déclassé bénéficie de la protection du souverain et de la loi qui empêche les autres d'exercer sur lui leur puissance. L'inviolabilité de son intégrité physique, l'*habeas corpus* dont il bénéficie, constitue bel et bien une dignité élémentaire (que l'on peut comprendre comme un premier degré ou comme une couche irréductible). En même temps cette dignité manifeste en la masquant son impuissance radicale : Si les autres ne l'agressent pas ce n'est pas qu'il leur impose le respect, mais uniquement du fait de la crainte que leur inspire le souverain : en effet la loi lui interdit de faire usage de sa force physique, seule puissance dont il dispose. Voué à l'indignité sociale il ne peut compenser celle-ci par une dignité politique dans la mesure précisément où il n'y a pas de place dans le Léviathan pour quelque chose comme un espace public au sens de Kant ou de Arendt. Et nous en venons à l'autre versant de la réponse de Hobbes : le souverain assure la vie mais il n'assure nullement la subsistance. La distinction n'est pas faite expressément mais ressort clairement des textes que Hobbes consacre aux déclassés. Ainsi nous pouvons voir que parmi les indigents les handicapés peuvent prétendre à l'assistance de l'Etat. En revanche ceux dont le corps est vigoureux ne méritent aucune aide ni compassion, et si l'Etat se doit de les mettre en mesure de travailler (sur son territoire ou dans les colonies) ce n'est nullement en vertu d'un droit (au sens courant) qu'ils pourraient revendiquer mais pour conjurer la menace que leur force nue constitue pour le corps social. Et en effet la non prise en charge de la question de la subsistance par le souverain rabat celle-ci sur chaque individu dont elle est menacée, et rétablit celui-ci dans son droit (extra étatique) de tout faire pour se la garantir. La souveraineté moderne est inséparable de cette possibilité de l'abandon qui sépare artificiellement

puissances instrumentales et puissances naturelles, ce que seul l'Etat est en mesure de faire puisque aussi bien nous avons vu que dans leur logique spontanée elles sont indissociables.

Il y a donc de manière très ambivalente, en creux dans le discours de Hobbes, d'une part une criminalisation du pauvre, une préfiguration de l'idée de classe dangereuse, et de la nécessité pour l'Etat de circonscrire la menace, et d'autre part l'idée que ces déclassés dans la mesure où l'Etat ne les sort pas de l'indigence qui menace leur survie même, sont dans leur droit lorsqu'ils essaient par tous les moyens de pourvoir à cette dernière. Et c'est pour cela selon Arendt que « Hobbes prévoit et justifie l'organisation des déclassés sociaux en un gang de meurtriers comme issue logique de la philosophie morale de la bourgeoisie ». Le terme de bourgeoisie peut paraître ici plaqué dans la mesure où ainsi que nous l'avons vu la logique de la genèse du pouvoir politique dissout les catégories et les classes, mais en même temps le sujet du Léviathan est celui qui se voit garantir la sécurité de ses biens au même titre que celle de sa personne : le sujet non propriétaire n'est donc pas pleinement sujet. Le sujet dans la pleine acception du terme est le propriétaire en mesure d'échanger de faire des affaires et d'accumuler du capital c'est-à-dire pour Hobbes de la puissance d'agir.

Intérêts marchands et population surnuméraire. La solution coloniale.

Cette accumulation est sans limite *a priori* et correspond à une « nécessité logique d'accroissement du pouvoir référée à l'état permanent de guerre potentielle qui donne à l'Etat la possibilité d'accroître son pouvoir aux dépens des autres Etats …Le processus illimité d'accumulation du capital a besoin de la structure politique d'un pouvoir illimité qui puisse protéger la propriété grandissante en accroissant sans cesse sa puissance… Processus qui va susciter l'idéologie progressiste et préfigurer la montée de l'impérialisme. » On voit donc comment l'aventure coloniale est inscrite de manière programmatique dans les présupposés de la doctrine de Hobbes : le marchand a besoin de nouveaux marchés. L'Etat a besoin d'accroître sa puissance et en même temps doit s'accommoder de l'existence irréductible des autres Etats. La compétition coloniale est un moyen réel de résoudre la contradiction théorique. Enfin les déclassés qui sont par définition hors contrat donc hors du peuple des sujets tout en étant présents sur son sol et qui de ce fait sont une menace permanente pour

l'Etat, peuvent trouver dans l'espace colonial leur lieu propre. En effet nous avons vu que Hobbes leur reconnaît le droit d'user de tous les moyens pour assurer leur vie et leur désir de possession. Dans le même temps ce droit est incompatible avec l'existence même de l'Etat. Là encore la solution pratique à cette contradiction théorique est fournie par l'expansion coloniale. Mais alors le risque est que dans l'espace colonial la prédation prenne le pas sur le commerce, et que celui qui sur le sol étatique était privé de statut car privé d'échanges, puisse avec la bénédiction de l'Etat se comporter en prédateur. Telle est la logique qu'Arendt décrypte dans le *Léviathan* en y voyant la matrice théorique de l'impérialisme de la seconde moitié du XIXe siècle. Elle omet (par méconnaissance ou parce que ce n'est pas son propos) de signaler que cette logique s'est déployée dans les entreprises coloniales antérieures et contemporaines de Hobbes et qu'en tant que membre de la Compagnie de Virginie il en fut même un des promoteurs pendant quelques années. Elle ne signale pas non plus que Hobbes même s'il est très peu prolixe sur la question coloniale, y fait néanmoins référence explicitement par endroits, en particulier dans un passage très ramassé du chapitre 30 sur « la charge du représentant souverain ». Il s'agit de la manière dont le souverain doit « traiter » la population surnuméraire, la multitude qui a du mal à faire peuple, le reste irréductible. Hobbes vient d'expliquer que l'Etat ne doit pas abandonner à la charité privée ceux que le handicap ou un accident ont rendus inaptes au travail. Il poursuit ainsi : « Quand à ceux dont le corps est vigoureux, leur cas est différent : il faut les forcer à travailler et afin d'écarter l'excuse de ne pas trouver d'emploi, il doit y avoir des lois qui encouragent toutes sortes d'activités, comme la navigation, l'agriculture, la pêche et toutes sortes de manufacture où il y a du travail. La multitude des individus pauvres mais vigoureux augmentant toujours, ils doivent être transplantés à l'intérieur des pays qui ne sont pas assez peuplés où cependant ils ne doivent pas exterminer ceux qui s'y trouvent mais contraindre ceux-ci à cohabiter étroitement ensemble et cela sans occuper de vastes étendues de territoire en arrachant ce qu'ils y trouvent, mais en cultivant avec soin chaque parcelle de terre afin de récolter leur subsistance le moment venu. Et quand le monde entier sera surchargé d'habitants, alors l'ultime remède après tous les autres sera la guerre qui apporte à chacun la victoire ou la mort. »[372]

Ce texte assez terrifiant dans sa conclusion confirme l'intuition d'Arendt quant au sens ultime de la théorie de Hobbes à ceci près, et la différence est importante, que l'externalisation de la

[372] Ibid. chap. 30, p.509.

pauvreté a précisément pour fonction d'éviter que le pauvre se transforme en prédateur et en pilleur en en faisant un producteur agricole qui ne doit ni exterminer les premiers habitants, ni prendre plus de terre qu'il n'est capable d'en cultiver. Il est à noter que les premiers habitants pour n'être pas exterminés sont néanmoins soumis à la « contrainte » de cohabiter avec les européens et donc de se transformer en agriculteurs. Cela signifie a contrario que s'ils ne se conforment pas d'emblée à un mode de production de type européen, ils sont eux aussi surnuméraires, superflus, et cela *a priori*. Mais d'une part il ne s'agit pas d'un traitement à part ou discriminant dans la mesure où les Européens eux-mêmes sont « forcés » à travailler. D'autre part il s'agit de produire une étroite cohabitation, donc ni plus ni moins qu'une communauté de production et de reproduction entre indigènes et européens. Il est possible que cela renvoie à quelque chose comme le projet que Las Casas théorisa et tenta de mettre en œuvre, de faire vivre et travailler ensemble des paysans pauvres espagnols et des Indiens. La lettre du texte n'interdit pas une telle lecture, mais il est également possible qu'il renvoie au système de l'engagement qui vit travailler ensemble des européens, des indigènes et des africains. Hobbes ne fait ici, et nulle part ailleurs à notre connaissance, mention de ces derniers. Mais ce rapprochement doit néanmoins être fait avec une certaine prudence puisque le travail de l'engagé se faisait au service d'un riche colon, d'un planteur, le petit lot de terre ne lui étant attribué qu'après une période de sept ans. Hobbes ne nous indique pas le type d'exploitation, plantation ou petite propriété, qui lui semble le mieux approprié. En tout cas la mention qu'il fait des vastes étendues de territoire qui doivent rester libres, et de « petites parcelles de terre » cultivées avec soin, suggère plutôt le choix de la petite propriété. Mais nous verrons plus bas que la manière dont il se réfère aux compagnies de marchands et en particulier à la Compagnie de Virginie dans le chapitre 22 sur « les organes assujettis », n'exclut pas le système de plantation. Cette question n'a rien d'exclusivement théorique car elle correspond à un conflit très réel et longtemps indécis quant à son issue, entre les intérêts des petits cultivateurs et ceux des grands propriétaires souvent absents, conflit qui s'initie en Virginie et se prolongera par exemple en Caroline à l'époque où Locke sera l'un des agents principaux de la politique coloniale anglaise. On assiste dès les années 1650 à l'éviction progressive des *yeomen* (les petits propriétaires ayant obtenu leur lopin au terme de leur engagement) qui connaissent à nouveau l'expérience du déclassement. Ce qui est important avec Hobbes c'est que pour lui la colonisation est inéluctable certes mais qu'elle doit se faire selon un principe d'économie des ressources et du sol, et de telle sorte que les colons produisent eux-mêmes leur subsistance et ne l'arrachent pas au pays. Si Hobbes conditionne ainsi l'entreprise coloniale, ce n'est ni par souci moral, ni pour ne pas heurter la conscience du

lecteur. Il est bien étranger à ce genre de précautions. Il faut plutôt y voir la continuation du fonctionnement et du rôle de l'Etat comme puissance qui retient, qui diffère la négation de la vie dont est porteuse la logique du désir. La question coloniale de ce point de vue n'est pas marginale relativement aux enjeux ultimes de la doctrine de Hobbes. Elle semble au contraire les mettre à nu dans une perspective radicalement pessimiste : L'accroissement d'une population surnuméraire est sans doute inéluctable dès lors que le souverain parvient à imposer une paix durable (dans l'énoncé de Hobbes, « la multitude des individus pauvres mais vigoureux augmentant toujours… » : le « toujours » nous met dans le registre de la loi, de la nécessité). La solution coloniale, impérialiste dirait Arendt, ne peut que *retarder* le retour ultime de l'état de nature mais c'est seulement dans cette perspective qu'elle est envisagée. Une appropriation sauvage des ressources coloniale ne ferait que précipiter le basculement dans l'état de guerre généralisé et c'est précisément cela que Hobbes entend conjurer. Nous pouvons noter que tout cela résonne avec la compréhension par Carl Schmitt de l'Etat moderne comme puissance qui retient, le retour à l'état de guerre remplissant alors une fonction eschatologique.

Donc l'interprétation d'Arendt, pour pénétrante qu'elle soit, pêche sans doute par rapport à Hobbes en négligeant le souci obsédant qui anime ce dernier de conjurer la logique prédatrice du désir humain. Il est certes vrai que dans l'horizon anthropologique qui est le sien « la forme de possession la plus radicale est la destruction car seules les choses que nous avons détruites sont à coup sur définitivement nôtres ». Mais justement le rôle de l'Etat est selon lui d'assurer une propriété sans destruction. Ceci dit il confond quand même quelque peu l'effet avec la cause : la présence croissante d'une multitude pauvre et désœuvrée n'est en réalité pas le fruit d'un Etat bien policé mais, à l'époque où il écrit et depuis plus d'un siècle déjà, du mouvement des *enclosures* : la propriété commune des paysans sur des terres dont ils tirent leur subsistance est littéralement niée pour faire place à la propriété privée (la seule véritable propriété) dont le titre repose sur l'achat et est garanti par la couronne. Des masses de paysans sont alors jetées sur les routes par cet acte de spoliation violent, mais qui aux yeux de Hobbes n'est pas une spoliation, puisque aucune propriété ne précède l'Etat et puisque à l'origine il n'y a donc « ni propriété privée, ni communauté »[373]. Ce n'est pas comme une conséquence mais dans son principe même que l'Etat produit des hommes superflus. C'est pour transformer ce fait, historique et contingent, lié à la naissance du capitalisme, en nécessité,

[373] Ibid. chap. 24, P. 383.

que Hobbes élabore son anthropologie fondée sur une définition de l'existence humaine comme processus vital.

Typologie morale

Mais ce qui est notable également dans l'anthropologie de Hobbes, outre son adéquation à l'émergence d'un capitalisme de prédation, c'est la manière dont elle conserve la trace de la typologie morale humaniste, tout en la neutralisant. Arendt ne fait nulle mention de ce second aspect alors même que sa prise en compte est susceptible d'alimenter sa lecture, et qu'il engage une conceptualité qui entre largement en résonance avec la sienne. Reprenons le chapitre 11, *de la diversité des mœurs* : la typologie qui en ressort est bien morale mais en un sens que Hobbes lui-même prend soin de préciser : elle ne se dessine ni en fonction d'une supposée bonne conduite ou d'un ensemble de bonne manières, normes ou conventions sociales, ni relativement à la détermination d'une fin ultime, d'un souverain bien. Donc elle ne renvoie ni à l'immanence du jeu social, ni à la transcendance d'un bien extra politique, mais à « ces qualités du genre humain qui concernent le fait de vivre ensemble dans la paix et l'union »[374]. Le chapitre est en fait travaillé par une tension entre deux caractérisations morales de l'homme : la première insiste sur l'identification de la vie au désir lui-même engagé dans une logique cumulative qui rend inéluctable la soumission à un pouvoir commun. Cela concerne tous les hommes, même ceux qui par hypothèse n'auraient pour seul objectif dans l'existence que de rester en vie. Hobbes le dit clairement : « La cause de cela (le désir d'augmenter sa puissance) n'est pas toujours que l'on espère une jouissance plus grande que celle que l'on vient déjà d'atteindre, ou qu'on ne peut se contenter d'une faible puissance, mais qu'on ne peut garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent sans en acquérir plus »[375]. En découle l'affirmation anti aristotélicienne et anti cicéronienne du chapitre 13 : « la nature dissocie les humains »[376]. Et ce chapitre 13 qui porte sur l'état de nature, au contenu duquel on a souvent tendance à réduire l'anthropologie de Hobbes, reprend et développe la caractérisation universelle du désir humain en laissant de coté la deuxième caractérisation qui nous intéresse dans le chapitre 11 et que le titre lui-même indique explicitement : il y est question de la *diversité* des mœurs. Cette diversité, par delà les différentes passions examinées, se ramène à trois titres principaux : d'abord l'amour des

[374] Ibid., chap. 11, p. 186.
[375] Ibid. p. 188.
[376] Ibid., chap. 13, p 225.

richesses de l'honneur et du commandement, puis le désir d'une vie facile et de la volupté sensuelle, enfin le désir de connaître et les arts de la paix. Le premier dispose à la guerre, les deux autres disposent à obéir à une puissance commune. Il ne s'agit pas de trois mouvements présents à égalité chez chaque homme mais bien d'une distinction entre trois types d'hommes. Certes chez tous les hommes un nouveau désir succède à l'ancien, mais « pour les uns c'est le désir de gloire acquise lors d'une nouvelle conquête ; pour les autres c'est le désir d'une vie facile et de plaisirs sensuels ; chez d'autres encore c'est le désir d'être admirés ou flattés pour leur excellence dans tel ou tel art ou pour une autre aptitude de l'esprit »[377]. On trouve donc ici l'écho de la pensée humaniste dans laquelle Hobbes fut formé et qui traversait encore les débats de la Compagnie de Virginie quand il en était membre actif : La tension si intensément vécue par certains entre vie active et vie contemplative, l'opposition entre la grandeur liée au goût de l'aventure et la bassesse de l'oisiveté (*idleness*) et des plaisirs faciles. Nous avons évoqué plus haut la complexité de ce questionnement humaniste qui trouva à s'illustrer particulièrement dans les discours autour des entreprises coloniales. Il y avait une bonne et une mauvaise manière de rechercher la gloire la richesse ou le commandement selon que la motivation ultime était le bien commun ou la vanité personnelle. Aller vers la mort de manière délibérée pouvait être un signe de grandeur chez les hommes pour qui la vie n'est pas le bien suprême (principe que la doctrine de Hobbes exclut totalement). Or, dès que l'on fait de la crainte de la mort la motivation ultime des hommes, ces trois biens sont marqués du signe de la vanité. A la limite, seule la quête de la richesse n'est pas destituée puisque elle n'engage pas le risque de mourir au même titre que la gloire ou le commandement. En effet que peuvent bien signifier la gloire et le commandement si la mise en jeu de la vie en est exclue ? La recherche de la vie facile et du plaisir, quant à elle, était bien-sûr méprisée par les humanistes ; elle est ici reconnue pour l'exigence de sécurité dont elle est porteuse et donc sa vertu pacificatrice. Enfin, « le désir de connaître et les arts de la paix »[378], donc tout ce qui touche aux productions de l'esprit, font l'objet d'un traitement ambigu de la part de Hobbes. Ils ont certes eux aussi une vertu pacificatrice dans la mesure où leur exercice exige le loisir (*otium* ou *scholé*) et où cette exigence porte à se mettre sous la protection d'une puissance autre que la sienne propre et supérieure à elle. Mais pour autant Hobbes ne les présente nullement comme une forme supérieure d'existence qui pourrait être à elle-même sa propre fin. Sa formulation autorise, ici en tout cas, à les réduire à un pur jeu social, car s'il parle du désir de connaître et des arts de la paix, il ramène aussi ce désir chez ceux qui en sont animés

[377] Ibid., chap. 11, p. 188.
[378][378] Ibid. p. 189.

à celui « d'être admirés ou flattés pour leur excellence dans tel ou tel art ou pour une autre aptitude de l'esprit ». De toute manière cette question de la possibilité d'une activité (spirituelle, politique ou guerrière) désintéressée n'est pas pertinente dans le cadre de l'investigation de Hobbes puisque son propos, rappelons-le, est de prendre en compte les qualités du genre humain non pas relativement à une fin dernière ou à un bien suprême, mais relativement « au fait de vivre ensemble dans la paix et l'union »[379]. Ce chapitre 11 du Léviathan vient donc mettre un terme à des décennies d'atermoiements et de va et vient sur le type de vertus et donc le type d'hommes susceptibles de contribuer à la formation et au maintien du *commonwealth* et à l'inverse sur le type de caractères et d'hommes devant en être proscrits. Ainsi, dans le rapport au Nouveau Monde, le désir de richesse à pu être tour à tour encouragé comme contribuant au bien commun, et condamné comme facteur de corruption et de dissolution, les membres des expéditions préférant alors se livrer à la piraterie plutôt que de mener à bien le projet, ou chercher de l'or plutôt que cultiver la terre. La recherche de la gloire a pu elle aussi être vue comme sens du bien commun dans le combat contre les éléments, les Espagnols ou les Indiens, ou au contraire comme mouvement de vanité personnelle faisant primer l'aventure sur la fondation du *commonwealth*. Là encore la piraterie désigne une des formes possibles de cette vanité, ou encore la manière de traiter les Indiens. Songeons à l'impact des écrits de Las Casas sur les humanistes anglais dans les années 1580 : la gloire du *conquistador* trouve sa vérité dans la sauvagerie et la cruauté. Le désir d'une vie facile et de la volupté sensuelle, quant à lui, a été presque unanimement condamné comme menant à la dissolution et à la mort du *commonwealth* : en attestent en particulier tous les discours autour du naufrage du *Sea venture*. Il n'en reste pas moins que certains discours de promotion des voyages outre atlantique faisaient miroiter cette vie facile aux éventuels candidats au départ, et l'expérience des naufragés fera toucher du doigt la possibilité d'une autre organisation sociale (d'un autre *commonwealth*) et d'un autre rapport à la nature, en gros la possibilité de prendre sans être prédateur, sans être pirate, possibilité faisant écho au mode de vie des peuples cueilleurs chasseurs. Nous évoquerons plus bas ce qu'Olivier Abel nomme une « éthique de la prise » qui pourrait être dégagée de ces expériences du XVIIe siècle.[380]

Le coup de maître de Hobbes consiste à ne pas proposer une conception supplémentaire qui s'ajouterait à la profusion des points de vue sur ces caractères humains présentés soit comme

[379] Ibid. p. 186.
[380] « Essai sur la prise. Anthropologie de la flibuste et théologie radicale protestante », *Esprit*, Juillet 2009.

des vices soit comme des vertus, donc à ne pas se poser comme moraliste, mais à montrer comment ils concourent tous selon une nécessité mécanique à ce que les hommes acceptent d'obéir à un pouvoir commun. Dès lors le terme de *commonwealth* est chargé d'une signification totalement nouvelle qu'il n'avait chez aucun humaniste chez qui la notion (moderne) de souveraineté était absente ou seulement pressentie.

L'exemple de Walter Raleigh

La période élisabéthaine et la période jacobéenne qui sont le cadre de la jeunesse de Hobbes, offrent autour de la question coloniale un certain nombre d'exemples édifiants illustrant le lien entre richesse, dignité et pouvoir tel qu'il se dégage de son anthropologie. Prenons le cas de Walter Raleigh évoqué plus haut. Le célèbre courtisan, demi-frère de sir Humphrey Gilbert, est le maitre d'œuvre en 1585 de la première fondation de la Virginie sur l'Ile de Roanoke (dans l'actuelle Caroline du Nord), implantation qui échouera mais dont la reprise en 1606 marque le véritable commencement des colonies anglaises. A la fois dernier échec et première réussite des débuts de l'Angleterre impériale. De vieille et authentique noblesse mais appauvrie, Raleigh dont la passion pour le Nouveau Monde est précoce et ne se démentira jamais, ne pourra mener à bien son œuvre de 1585 (sans d'ailleurs accompagner physiquement les différentes expéditions) que grâce à sa spectaculaire carrière de courtisan auprès d'Elisabeth, carrière que suivra une chute tout aussi spectaculaire sous le règne de Jacques Ier. Grace et disgrâce, donc volonté du souverain, jouent ici en mettant à nu le cercle du pouvoir et de la puissance que nous avons longuement évoqué, et des facteurs explicitement mentionnés par Hobbes. D'abord la chance[381] : il arrive à Londres au moment précis où les courtisans les plus en vue voient leur étoile pâlir aux yeux de la reine qui est à ce moment sans favori. Puis la beauté : Raleigh âgé de 26 ans est doté d'un physique avantageux qu'il orne de manière souvent extravagante marque parmi d'autres de son audace, de sa capacité à risquer ou en tout cas à mettre en scène cette capacité, ce qui n'est pas sans séduire la reine. Ses talents dans les domaines de l'esprit et son éloquence (dans la conversation

[381] Les traits humains évoqués dans les lignes qui suivent sont à lire en regard des chapitres 10 et 11 du *Léviathan* , op.cit. p. 170-198.

comme dans l'écriture de poèmes) sont eux aussi monnayable et il ne s'en prive pas, là aussi de la manière la plus audacieuse : lors d'une des premières audiences qui lui est accordée il utilise le diamant d'une de ses bagues pour écrire sur une des fenêtres du palais : « Volontiers je monterais, pourtant je crains de tomber » ; à quoi la reine s'étant emparé de la bague répond : « Si le cœur (courage) te manque, garde toi de monter ». Image de toute ascension sociale, suspendue à la grâce du souverain. Dès lors les choses vont très vite, et la reine illustrant le « riches joyned with liberality is power » dispense ses largesses à Raleigh. Il bénéficie dès 1583 du bail de deux domaines appartenant au collège All Souls d'Oxford, puis est autorisé à percevoir une taxe sur les ventes de vin et pour couronner le tout reçoit l'autorisation d'exporter du drap et de la laine, activité commerciale la plus lucrative de l'époque. Ni lui ni la reine ne sont dupes de ce jeu comme le montre cet échange qui fait écho au précédent : « Quand cesserez vous d'être mendiant ? » lui demande-t-elle. « Quand votre majesté cessera d'être une bienfaitrice ». L'indigence se profile sous les faveurs. La question comme la réponse montre bien leur lucidité complice sur la nature du pouvoir dont ils sont l'un comme l'autre prisonniers : la reine est condamnée à répandre ses bienfaits, et le courtisan est condamné à les réclamer. A ceci près que la reine, si elle se doit d'être libérale, peut changer de favori, alors que le courtisan peut plus difficilement changer de reine. Les poèmes de Raleigh témoignent de la conscience qu'il avait de la fragilité de sa position. Raleigh reçoit également des titres, des dignités : vice amiral de l'Ouest, lord lieutenant de Cornouaille et lord gardien des régions minières, dont il contrôle l'exploitation. A cela s'ajoute l'usage gracieux du vieux palais de Durham sur la Tamise. Enfin, mais cela passe inaperçu sur le moment, la reine transfère sur son nom au printemps de 1584 la patente octroyée naguère à sir Humphrey Gilbert avec tous les droits que cela impliques sur les terres et peuples d'Amérique. Raleigh tient l'occasion de se lancer dans ce qui sera l'œuvre de sa vie : l'implantation coloniale en Amérique. Instruit des échecs du passé il veut rassembler les hommes les plus fiables pour ce type d'entreprise et la mener en deux temps : d'abord une mission de reconnaissance dont le double avantage sera d'éviter l'improvisation et donc de se soustraire autant que possible aux alea de la fortune (élément de la puissance), et de produire à son retour un récit pouvant appuyer une campagne de propagande. Pourra alors être lancée l'expédition de colonisation proprement dite. Il a la certitude que l'opération ne peut réussir sans un minimum d'entente avec les Indiens, à commencer par la communication verbale. Il projette donc de faire ramener des Indiens en Angleterre pour qu'ils y apprennent l'anglais et de les faire repartir avec les colons. Cela est beaucoup plus avantageux que de laisser sur place des truchements anglais, car par delà la question de la communication, la présence

d'Indiens en Angleterre est un formidable instrument publicitaire pour l'entreprise. Il est difficile de savoir si son souci de traiter décemment les Indiens (ses instructions sont très claires sur ce point) est purement pragmatique (on a besoin d'eux dans les premiers temps de la colonisation) ou moral (il a lu la traduction de Las Casas parue en 1583) ou de pure propagande puisque précisément l'ouvrage de Las Casas a eu un énorme retentissement dans l'opinion anglaise condamnant unanimement les exaction espagnols, et qu'il est donc pour le moins judicieux de proposer par contraste une colonisation humaine, voire humaniste. Il y a sans doute un peu des trois encore que la référence aux principes moraux semble peut crédible eu égard au passé irlandais de Raleigh (l'Irlande de l'époque n'a pas eu son Las Casas). Quoi qu'il en soit il constitue une sorte d'équipe à *Durham House* dont le pivot est Thomas Harriot. Ce dernier est l'antithèse sociale de Raleigh : de naissance très humble (on ignore tout de ses origines) totalement indifférent à son apparence, il est pourtant, bien qu'âgé d'à peine plus de 20 ans, intégré à l'élite Elisabéthaine. Sa réputation lui vient de son talent de mathématicien (puissance naturelle) qui, lui, ne dépend pas de la grâce de la reine. Raleigh comprend qu'il peut en faire l'élément humain le plus fiable de son projet et réussit à le convaincre de s'y associer. Il lui offre un salaire conséquent et met une pièce à sa disposition dans sa demeure. Nous sommes bien là dans l'usage monnayé d'une puissance qui fait le prix de l'homme qui la détient. Raleigh ne regrettera pas cette association et Harriot non plus d'ailleurs. Il déploiera son génie de trois manières. D'abord en appliquant ses connaissances mathématiques aux problèmes de navigation et de détermination de la route et en formant les capitaines recrutés par Raleigh. La traversée de la mission de reconnaissance se déroulera de la meilleure manière sans que les équipages aient matière à protestation, et cela en grande partie grâce à sa préparation. Son apport sur l'usage du compas marque une étape dans l'art de la navigation. Ensuite, et conformément au programme de Raleigh les deux vaisseaux ramènent deux Indiens (Manteo et Winchese) et le récit enthousiaste de Barlowe sur les peuples rencontrés durant la mission. C'est ce récit qui inaugure pour les Anglais le mythe du bon sauvage. Les deux Indiens seront donc exposés à la curiosité plutôt bienveillante des Anglais, du peuple des rues jusqu'à la cour et à la reine en personne. Cela contribuera à relancer l'intérêt pour les entreprises coloniales. Mais Raleigh ne perd pas de vue l'objectif principal de ce séjour des Indiens en Angleterre : en faire des vecteurs d'entente entre les colons et leur peuple lors de la prochaine implantation. Pour cela une compréhension linguistique mutuelle est nécessaire. Là encore Harriot joue un rôle remarquable : non seulement les Indiens qui lui sont confiés apprennent l'anglais, ce qui dans leur situation est de toute manière inéluctable, mais Harriot entreprend de comprendre leur langue, l'algonquin.

En quelque mois de travail intense sur cette langue qui ne s'apparente à aucune de celles qu'un européen peut connaître il invente et publie un alphabet approprié aux sons de cette langue. Le dictionnaire auquel il travailla également ne nous est pas parvenu. Enfin, il s'embarque avec les quelques 300 colons du voyage de 1685 et va là encore déployer son talent, en premier lieu en arpentant des étendues de territoire pour en faire le relevé topographique afin d'établir des cartes accompagné du dessinateur et géographe John White. Equipés de manière rudimentaire ils rapporteront néanmoins à force de patience et de travail méthodique une admirable carte. Ce qui, par delà la prouesse, nous intéresse ici, est ce qui se joue du rapport entre science et pouvoir. La cartographie repose sur une méthode d'arpentage qui est une mathématique appliquée. Voilà un fait incontestable qui rend possible, sur une base quantitative et non plus qualitative, une représentation de l'espace et du sol où habitent les hommes ; mais il est avéré outre cela que dans l'Angleterre élisabéthaine l'essor de cette application des mathématiques est intimement lié au processus de transformation de la terre en marchandise et donc au mouvement des *enclosures*. Dans son article « la représentation de la propriété privée et de la terre, *land surveyors* et *estate maps* en Angleterre de 1570 à 1660 »[382], Jacques Beauroy a montré comment dans les mentalités anglaises ce n'est pas seulement la représentation de l'espace qui est en jeu mais celle de la propriété privée : on était fier d'afficher aux murs des pièces de réception des demeures le relevé cadastral de son domaine. En même temps l'Etat commanditaire des relevés disposait par là d'un instrument lui permettant de mettre en œuvre et en scène sa libéralité (donc son pouvoir) dans la distribution ou le partage des terres, suite à l'expulsion de *commoners* sur le sol anglais ou aux confiscations systématiques en Irlande. Cette modalité de l'exercice du pouvoir nous rappelle que le mot loi traduit le grec *nomos* qui signifie à la fois la loi au sens moderne mais également la distribution la séparation la répartition, que seul le souverain peut effectuer, entre le mien et le tien. On se souvient du fameux texte du *Léviathan* où Hobbes explique qu'en matière de juste et d'injuste les hommes ne parviennent jamais à un assentiment universel et restent dans un débat ou un conflit infini puisqu'ils en appellent tantôt à la raison tantôt à la coutume pour justifier leurs actions en fonction de leurs intérêts du moment. La solution, puisque aucune vérité transcendante ne s'impose en la matière est de donner le dernier mot au souverain pour définir le juste et l'injuste. Hobbes compare alors la « doctrine du juste et de l'injuste » à la science des lignes et des figures, non susceptible, elle, de

[382]BEAUROY Jacques, « la représentation de la propriété privée de la terre : *Land surveyors* et *estate maps* en Angleterre de 1570 à 1660 », in *terriers et plans-terriers du XIIIème au XVIIIème siècle*, 2002.

controverse puisque relevant de la pure rationalité démonstrative[383]. Mais au lieu de prôner une référence à une raison extérieure ou transcendante par rapport au jeu social, il explique que si les livres de géométrie en venaient à contrecarrer les intérêts de certains hommes ceux-ci les feraient disparaître. En l'occurrence ici au contraire l'arpentage, donc la théorie des lignes et des figures, transforme en droit l'intérêt des propriétaires et se fait instrument de la puissance du souverain sur son territoire. Pour revenir à Harriot une carte telle que la sienne atteste la prise de possession au nom de la reine du territoire qu'elle figure et peut servir de support à une distribution anticipée ou à une vente de lots aux candidats au départ, ou même à des propriétaires qui resteront en Angleterre et les feront exploiter par des fermiers. Humphrey Gilbert avait ainsi, pour financer son projet, vendu par anticipation mais sans aucune garantie des lots de terre avant même que celle-ci soit en possession des Anglais. Les acheteurs en avaient été pour leur frais. Il s'agit donc maintenant de générer la confiance par les cartes.

Harriot, après son retour en 1588 publiera son *brief and true report*, ouvrage de propagande où il fait preuve d'une somme impressionnante de connaissances sur les Indiens (aidé en cela par Mantéo rentré de son plein gré avec les Anglais). Il tord quelque peu la réalité pour présenter les Indiens sous le jour le plus favorable et le plus pacifique et ouvrir des perspectives de commerce avec eux. Il parle aussi des ressources naturelles (gibier et plantes) et, faisant silence sur les pénuries endurées par les colons, les présentes comme abondantes. Enfin il voit dans une plante que les européens commencent à peine à goûter, le tabac, l'avenir de la colonie.

En ce qui concerne le financement des expéditions, Raleigh échaudé par l'expérience de ses prédécesseurs ruinés parce qu'ayant engagé leur fortune personnelle, demande prudemment à la reine de pourvoir aux frais. Il va jusqu'à faire rédiger pour la convaincre un ouvrage par l'érudit compilateur de tous les témoignages sur les entreprises coloniale, Richard Hakluyt. Elle ne se laisse pas infléchir (sans doute parce qu'elle n'avait elle-même pas les moyens d'un tel financement) mais fait tout de même don d'un navire et de poudre à canon et surtout accepte de donner son nom à la colonie qui s'appellera Virginie en l'honneur de sa virginité. Par delà la dimension d'amour propre cet acte de nomination a une dimension géopolitique évidente : La souveraine et Raleigh disent à la face du monde que l'Angleterre a des prétentions au nouveau monde dont l'Espagne revendique la possession exclusive. Pour

[383] *Léviathan*, op.cit. p. 195.

l'argent Raleigh est donc conduit à susciter la création d'une société à capital social, dans laquelle les souscripteurs se partagent les gains et les pertes au prorata de leur participation initiale. Mais il sait bien, et les souscripteurs aussi, qu'une opération de nature commerciale sur une terre peuplée d'Indiens n'est pas en mesure de compenser les frais engagés pour équiper la colonie. Qu'à cela ne tienne : il fait miroiter aux yeux des investisseurs les revenus d'une saison de piraterie contre les vaisseaux espagnols. La reine elle-même est au courant et couvre ces opérations. La tension avec Philippe II est forte à ce moment ; nous sommes à trois ans de l'invincible armada. Une colonie va effectivement être implantée sur l'ile de Roanoke mais le conflit direct ave l'Espagne va réorienter les préoccupations de la souveraine et de Raleigh lui-même. Cette colonie abandonnée et livrée à elle même ne sera jamais retrouvée et reste connue sous le nom de « *lost colony* ». John Withe, qui y a laissé sa femme et sa fille parviendra à financer une expédition mais ne trouvera que les restes d'un village abandonné et plus rien ne sera tenté jusqu'en 1606 et la Compagnie de Virginie.

Raleigh en 1603 tombe en disgrâce avec l'accession au trône de Jacques Premier. Il passe 14 années de captivité dans la tour de Londres où il rédige son *histoire du monde*, ouvrage dans lequel il élabore à propos des Indiens le concept d'état de nature. En 1617 le roi a besoin d'argent et se laisse convaincre de libérer Raleigh qui pense trouver de l'or en Guyane (résurgence du vieux rêve espagnol). L'expédition est un échec et Raleigh guerroie contre les Espagnol. A son retour ceux-ci réclament sa tête à Jacques Premier au nom de la paix entre les deux couronnes. La raison d'Etat et l'antipathie personnelle conduisent le roi à organiser un procès, mené par Francis Bacon et qui se termine par la condamnation et l'exécution de Raleigh considéré comme pirate. Il illustre ainsi par sa fin, une dernière fois, la pensée de Hobbes expliquant qu'avant la création des grands Etats « il n'était pas tenu à déshonneur d'être pirate ou bandit de grand chemin »[384].

[384] ?

3 Souveraineté et esclavage.

Esclavage et sujétion politique : métaphorisation et déréalisation.

Attachons-nous maintenant à la lettre du discours de Hobbes sur le caractère absolu du pouvoir souverain et aux implications antiesclavagistes de ce discours. Nous verrons ce faisant que Hobbes est conduit à produire un certain nombre de définitions et de distinctions qui en même temps qu'elles lui permettent de penser la nature du pouvoir souverain, laissent l'esclavage réel des colonies et éventuellement certaines formes de servitude sur le sol européen et précisément anglais dans le registre de l'impensé (ou du moins dans un grand flou). Nous nous demanderons si cet impensé n'est pas celui de toute théorie de la souveraineté. Dans un premier temps ses propos sur le pouvoir souverain ne présentent en rien l'Etat comme devant rompre avec quelque forme de servitude que ce soit. Rien à voir avec ce que nous trouvons plus tard sous la plume de Locke. En effet l'assujettissement qui fonde l'Etat est décrit comme intégralement analogue à l'acte par lequel un homme devient l'esclave d'un autre. Ainsi dès le début de la partie II des *éléments de la loi naturelle et politique* Hobbes congédie sans appel les théories qui prétendent proposer un modèle de gouvernement pouvant éviter la sujétion absolue en proposant un mélange des trois souverainetés (monarchique, aristocratique, démocratique). Il précise que leurs auteurs, par haine de cette sujétion absolue, « l'appellent également « esclavage » [385]. Abus de langage ? Non car, ajoute-t-il, si tant est qu'un tel régime mixte puisse exister, « aussi longtemps que les trois pouvoirs seraient en accord, tous les hommes seraient de façon aussi absolue leurs sujets que l'est un enfant vis-à-vis de son père ou un esclave vis-à-vis de son maître dans l'Etat de nature »[386]. Ainsi même si le terme d'esclavage peut servir de repoussoir pour certains, Hobbes ne le récuse nullement lorsqu'il s'agit de caractériser la sujétion absolue du sujet au souverain, nécessaire dès lors qu'il y a sortie de l'Etat de nature. On voit ici la singularité radicale de Hobbes : ses contemporains et ses successeurs posent l'équivalence entre sujet et esclave pour destituer en droit la monarchie absolue comprise comme despotisme. L'esclavage fonctionne chez eux comme métaphore du pouvoir despotique et à ce titre il envahit le discours pendant

[385] *Eléments de la loi naturelle et politique*, trad. Dominique Weber, Paris, Librairie Générale Française, 2003, deuxième partie, chap. 1, § 15, p. 236.

[386] Ibid. § 15.

la seconde moitié du XVIIe et tout le XVIIIe siècle, d'autant plus présent que l'esclavage comme institution bien réelle n'est que rarement pris en compte comme tel. Une telle omniprésence faisait l'étonnement de Robert Derathé dans son classique *Rousseau et la science politique de son temps*[387]. Nous pouvons à notre tour nous étonner de son étonnement : Cette métaphore ne tombe pas du ciel. Son usage généralisé n'a rien de mystérieux : il y a bien un référent réel et massif. Mais il faut alors se demander pourquoi le fait esclavagiste est déréalisé en même temps qu'intégré dans le discours. A vrai dire il est déréalisé selon deux modalités : par métaphorisation comme nous l'indiquions à l'instant : le pacte de soumission au pouvoir politique a pour modèle ultime la convention entre deux hommes dont l'un devient le maître et l'autre l'esclave (et tout le contractualisme moderne est engagé dans cette affaire). Mais il l'est également par l'inadéquation entre le modèle contractualiste et la pratique esclavagiste : à aucun moment l'esclave réel n'a passé, fut-ce de manière tacite la moindre convention avec son maître. La situation couramment alléguée, le vaincu à la guerre qui rachète sa vie par une servitude consentie, est ici totalement inopérante : la plupart des africains déportés ne sont pas les vaincus de tel ou tel conflit mais bel et bien razziés dans ce que l'on ne peut nommer autrement que des chasses à l'homme (selon un modèle aristotélicien mais qui précisément est supposé révoqué par la pensée contractualiste). Et quand bien même les conditions réelles de leur asservissement correspondraient au modèle guerrier, le passage de l'état de vaincu à celui d'esclave ne renvoie nullement à quelque convention que ce soit mais à une réalité bien précise : le marché, ou plutôt les deux marchés : celui de l'achat sur les cotes africaines, qui fait de l'esclave la propriété du négociant, et celui de la vente dans la colonie. Ces deux transactions successives qui font du captif un esclave, ne font à aucun moment intervenir la subjectivité de la personne réduite à l'esclavage. Le modèle conventionnel est donc caduc.

Il est vrai que l'on trouve aussi l'image des chaînes, et du captif (le fameux « l'homme est né libre et partout il est dans les fers » de Rousseau). Si ce modèle est plus adéquat en ce qui concerne le référent (tout esclave est en dernière instance un captif, donc entravé dans sa liberté de mouvement), il est totalement absurde, ou plutôt malhonnête, en tant que

[387] « On pourrait s'étonner aujourd'hui de la place qu'occupe dans les traités de droit politique du XVIIe et du XVIIIe siècle la question de l'esclavage. Il n'est en effet aucun écrivain politique de cette époque qui n'ait consacré au moins un chapitre au droit d'esclavage. » (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin 1992, p. 192)

métaphore. Comment oser dire que les sujets des monarchies européennes (aussi despotiques et absolutistes soient-elles) sont dans les chaînes, alors même que les esclaves des colonies sont *réellement* dans les fers. Comment oser, lorsqu'on prétend lutter contre l'abaissement de l'homme, suggérer qu'au fond les sujets sont des esclaves. Abolir la différence entre sujet et esclave revient à s'empêcher de penser l'esclavage.

La définition de la souveraineté interdit aux sujets d'être ou d'avoir des esclaves.

Revenons à Hobbes et à sa singulière position. Au lieu de récuser l'équivalence entre le pouvoir politique et l'esclavage dans sa conception de la souveraineté, il entérine au contraire totalement cette équivalence et en fait la condition nécessaire à l'adéquation de l'Etat à sa fin, à sa raison d'être. Il présente même les lois comme des chaînes qui relient la bouche du souverain aux oreilles des sujets. Il va même plus loin : à la limite le pouvoir du souverain est *plus radical* que celui du père ou du maître. Mais n'est-il pas contradictoire d'admettre des degrés dans l'absolu ? Non, car à y bien regarder, Hobbes fournit deux critères permettant de qualifier un pouvoir d'absolu. -Le premier est la non résistance de ceux qui lui sont soumis : ni l'enfant, ni l'esclave ni le sujet n'ont *le droit* de résister. En ce sens ils sont *également* soumis à un pouvoir absolu. -L'autre critère est énoncé comme suit : « C'est une marque infaillible de souveraineté absolue en un homme ou en une assemblée, qu'aucune autre personne naturelle ou civile n'a le droit de punir cet homme ou de dissoudre cette assemblée. »[388] Or ici il est évident que seul le souverain dispose du pouvoir absolu défini de cette manière ; ou plutôt sa seule émergence comme souverain en dépossède les autres. En effet dès lors qu'ils sont membres d'une société civile, ils sont par là même, en tant que sujets, susceptibles d'être punis, étant entendu qu'il n'y a pas de punition dans l'état de nature. Autrement dit, sorti de l'Etat de nature, seul le souverain est absolument impunissable, et c'est ce qui le définit. Etonnante analogie qui pose une équivalence entre père, maître, et souverain, et dans un même mouvement voit dans l'existence de ce dernier la destitution des deux premiers. Le pouvoir souverain semble rendre impossible ce qui pourtant lui sert de modèle. Mais justement nous pouvons nous demander si c'est bien la relation maître esclave qui sert de modèle pour penser et définir la relation souverain sujet. N'est-ce pas plutôt à partir de sa

[388] Op.cit. II, I, §19.

conception radicalement nouvelle de la sujétion politique que Hobbes va désormais penser les autres formes de sujétion ? Nous y reviendrons.

En tout cas les énoncés de Hobbes sont très clairs sur le non partage du pouvoir absolu. Non seulement la souveraineté en elle-même est indivisible, mais un individu ne peut avoir deux maîtres à la fois (au demeurant si la servitude repose sur une convention, seul l'Etat peut garantir celle-ci). Ainsi nous pouvons lire : « S'il arrive que le maître devienne serviteur d'un autre, alors cet autre maître est suprême. (…) La restriction du pouvoir absolu des maîtres provient non de la loi de nature, mais de la loi politique, faite par celui qui est leur maître suprême ou souverain »[389] ; ou encore « Celui qui est maître du maître est maître des esclaves. C'est pourquoi s'il y a eu des républiques où les maîtres avaient une puissance absolue sur leurs esclaves, ils la tiraient du droit de nature, et elle était tolérée plutôt qu'établie par la loi civile ». (*de cive*)

On ne peut donc être sujet et esclave à la fois, pas plus que l'on ne peut être sujet et avoir des esclaves en même temps. La logique de la souveraineté contredit la logique esclavagiste.

Il faut bien noter que cette double impossibilité n'est nullement fondée sur l'idée d'un droit naturel qui se déclinerait en droits de l'homme ou sur une prescription d'ordre moral ou religieux précédant ou surplombant l'Etat et que celui-ci aurait à garantir. La théorie politique de Hobbes, comme nous l'avons rappelé, se caractérise justement par la destitution de tout principe extérieur à l'Etat et qui prétendrait limiter ou guider le déploiement de son pouvoir. L'impossibilité de l'esclavage compris comme relation interpersonnelle est indissociable du caractère absolu du pouvoir souverain. L'esclavage étant néanmoins une réalité présente dans de nombreuses républiques, Hobbes masque mal son embarras à en rendre compte, expliquant dans le premier cas (*elements of law*) que s'il prend une forme atténuée cela ne doit pas être mis sur le compte de la loi de nature (qui alors serait comprise comme droit naturel ou droit de l'homme) mais de la loi civile qui déploie sa logique propre. Mais justement cette logique devrait alors le supprimer, l'abolir. Dans le second cas (*de cive*) s'il persiste sous sa forme pure, comme chez les Romains, il y a selon les prémisses de Hobbes une impossibilité logique qui le conduit à y voir une tolérance de la loi et non un établissement de cette dernière. Lorsque Hobbes écrit « tolérée plutôt qu'établie », marquant par là une certaine gêne, il sait bien que pour son lecteur et pour tout connaisseur du droit romain l'esclavage est un des piliers de l'ordre social civil à Rome et qu'il est donc difficile de le penser dans un rapport

[389] Ibid. II, III, §6.

d'extériorité à la loi qui s'en accommoderait bien qu'y étant étrangère (le droit romain est d'ailleurs beaucoup plus un droit civil qu'un droit public). En tout cas l'esclavage comme institution étatique est impensable et impossible chez Hobbes, sauf à penser que le souverain puisse se dessaisir par exception de sa puissance sur tous et abandonner littéralement des hommes au pouvoir absolu de quelques autres. Mais rien dans la lettre des œuvres de Hobbes n'autorise à dire cela. Ce qui est plutôt indiqué dans l'extrait du *de cive*, c'est que la puissance absolue du maître sur l'esclave est tirée du droit de nature. Autrement dit le fait esclavagiste interroge la capacité de la loi civile à rompre vraiment avec le droit de nature et donc avec l'état de nature La rupture que constitue l'institution de l'Etat n'est donc pas si assurée que cela. Une inquiétante continuité se profile de manière souterraine entre état de nature et état civil. Et de fait l'esclavage n'est-il pas une modalité de l'état de guerre dans l'état civil supposé pacifique ?

L'esclave comme serviteur et l'esclave comme captif. Enjeu de cette distinction

Mais attachons nous maintenant à la première question posée plus haut sur l'effectivité de la séparation de la guerre et de la politique sensée s'établir dans le rapport de soumission du sujet au souverain. L'analogie que fait Hobbes entre le rapport du maître à l'esclave et celui du souverain au sujet, fragilise de prime abord cette séparation dans la mesure où l'esclave est souvent décrit comme l'ennemi de son maître, pouvant à tout instant et de bon droit reprendre les hostilités contre lui. Le terme qui s'impose ici comme le plus adéquat pour le désigner serait en fait celui de *captif* : Au fond celui que nous appelons esclave ne vit pas cet état comme relevant de sa nature mais plutôt d'un accident malheureux. Une telle hypothèse doit bien entendu faire l'objet d'une vérification sur un plan anthropologique, ne serait-ce par exemple que pour distinguer l'homme tombé en esclavage de l'esclave de naissance. Par ailleurs dans l'alternative nature/accident la question du consentement n'est pas pertinente. Or justement celle-ci devient centrale chez Hobbes ainsi que chez de nombreux jus naturalistes, ce qui engage à travers la question de l'esclavage le rapport entre la guerre et la politique. Il nous faut ici lire avec la plus grande attention un des rares textes qu'il consacre expressément à l'esclavage, précisément dans le chapitre où il compare le pouvoir despotique du maître au pouvoir du souverain.

« L'autorité acquise par conquête, ou victoire à la guerre, est celle que certains écrivains politiques appellent DESPOTIQUE, de *despotes*, qui signifie *seigneur* ou *maître*, et est l'autorité (domination) du maître sur son serviteur. Et cette autorité est alors acquise par le vainqueur quand le vaincu, pour éviter dans l'instant le coup mortel, convient soit expressément par des mots, soit par des signes suffisants de la volonté, qu'aussi longtemps que sa vie et la liberté de son corps lui sont laissées, le vainqueur en aura l'usage à son bon plaisir. Et, une fois la convention passée, le vaincu est le SERVITEUR, et pas avant. En effet, par ce mot de serviteur (qu'il provienne de *servire*, servir, ou de *servare*, sauver, c'est aux grammairiens d'en disputer), on n'entend pas un captif, gardé en prison, ou dans les fers, jusqu'à ce que son propriétaire, celui qui l'a capturé ou acheté, décide de ce qu'il en fera (car ces hommes _communément appelés esclaves_ ne sont tenus à aucune obligation, et peuvent rompre leurs chaînes et s'échapper de leur prison ; ils peuvent tuer ou enlever leur maître en toute justice), mais on entend celui à qui, étant capturé, on a laissé la liberté du corps, contre la promesse qu'il ne s'échappera pas, ni fera violence à son maître, et à qui celui-ci accorde sa confiance.

Ce n'est donc pas la victoire qui donne un droit d'autorité (dominion) sur le vaincu, mais sa propre convention. Il n'est pas non plus obligé parce qu'il est conquis, c'est-à-dire battu, pris, ou mis en fuite, mais parce qu'il se rend au vainqueur et se soumet à lui. Le vainqueur n'est pas non plus obligé, par le fait que l'ennemi se rende à lui (sauf s'il a promis de lui épargner la vie), de lui faire grâce, car ceci relève de sa décision, ce qui n'oblige pas le vainqueur plus longtemps pour ce qu'il estime être souhaitable. »[390]

Ce texte étonnant appelle quelques commentaires. Tout d'abord il apporte une confirmation très claire et explicite à la lecture de Foucault quant à l'intention de Hobbes. Il s'agit bien pour lui de montrer que la souveraineté, même d'acquisition, repose sur une rupture avec la guerre, est la négation même de cette dernière. Le pouvoir despotique ne s'exerce pas sur la vaincu en tant que vaincu mais en tant que serviteur c'est-à-dire par la médiation d'une convention. Procédant ainsi, Hobbes est amené à le distinguer du captif enchaîné qui, lui, est hors contrat, c'est-à-dire dans l'état de nature ou de guerre et dont le droit n'a d'autre limite que sa puissance d'agir. Les choses se précisent donc relativement à la polémique évoquée plus haut avec les détracteurs de l'idée de souveraineté. Ceux-ci la rejettent et la discréditent en l'identifiant à l'esclavage. Nous avons vu que le terme ne fait pas peur à Hobbes à

[390] Léviathan, op.cit., II, 20, p. 326-327.

condition que la convention de soumission soit posée : si l'esclave est le vaincu qui a ensuite passé une convention avec son vainqueur, alors en effet l'esclavage éclaire le despotisme et la souveraineté. Et alors le rapprochement entre sujet et esclave est légitime et ne doit pas servir de repoussoir. Mais Hobbes tient à éviter la confusion avec l'état de guerre qui pourrait ici s'imposer et c'est pourquoi il met l'accent sur la distinction selon lui décisive entre le vaincu avant et le vaincu après la convention. C'est l'importance de cette distinction qui le conduit à distinguer le serviteur de celui qui est *communément* appelé esclave ; au bout du compte il rejette donc bel et bien le terme, établissant que le sujet d'un souverain ne saurait être comparé à ce que l'on appelle communément un esclave. Mais on voit qu'ici le langage parvient presque à résister à l'élaboration conceptuelle de Hobbes : le mot serviteur, opposé ici à celui d'esclave est renvoyé par Hobbes à son étymologie latine *servus*. Or tout lecteur peut *communément* traduire *servus* par esclave. Notons avant d'aller plus avant qu'il serait absurde d'imputer à un auteur le flou terminologique par lequel la langue entoure certains concepts. Mais justement le propre d'un auteur de la dimension de Hobbes dans ce genre de situation est de forger un terme nouveau plus adéquat au concept, ou de soustraire un terme à son acception courante pour lui donner une nouvelle signification et s'en tenir à celle-ci dans toutes les occurrences. Et Hobbes du fait de son nominalisme est particulièrement exigeant et précis sur les étymologies et les usages du vocabulaire essentiel à sa doctrine, ainsi pour les termes d'auteur d'acteur de peuple de loi de droit etc. Or la simple lecture des textes déjà cités montre bien qu'une telle clarification et unification de l'usage fait défaut en ce qui concerne les termes d'esclave de serviteur de domestique… Du coup si l'on voit bien ce que *voudrait* dire Hobbes lorsqu'il distingue le captif du serviteur, on constate en même temps que cette distinction se dérobe dans l'usage effectif des termes et dans leur étymologie, qu'elle soit ou pas évoquée par lui. Lorsqu'il dit qu'il appartient aux grammairiens de décider si serviteur vient de *servire* ou de *servare*, il soulève et recouvre d'un même geste une difficulté de taille : si serviteur vient de *servare*, sauver, nous sommes bien dans le cas de figure du captif enchainé puisque selon toute une tradition l'origine de l'institution esclavagiste réside dans la possibilité pour le vainqueur de conserver vivant le vaincu pour le vendre. La transformation du vaincu en *servus* était donc dans l'intérêt unilatéral du vainqueur, et le moment clé de ce passage est celui du marché, de la vente, où il y avait certes une transaction mais entre le vainqueur et l'acheteur et non entre le vainqueur et son prisonnier. Nulle trace de convention ni dans la pratique ni dans le droit (romain) pour légitimer l'esclavage, mais seulement la guerre et le marché. Par ailleurs Hobbes ne mentionne pas l'origine du terme esclave qui désigne au départ les populations d'Europe centrale et de l'Est (slovènes slavons slaves…)

dont la vocation semble être la servitude. Lorsque Hobbes à la fin du Chapitre 22 interroge « ce que l'Ecriture enseigne sur la même question »[391] (celle de la nature du pouvoir souverain), il explique qu'à propos du droit des rois, « Dieu lui-même par la bouche de Samuel » résume la puissance absolue de ces derniers sur leurs sujets par ces mots : « Il prendra vos serviteurs et vos servantes (…). Vous-même enfin, vous deviendrez ses esclaves »[392]. Plus bas, il écrit « Quant à l'obéissance des esclaves, Saint Paul dit : Esclaves, obéissez en tout à vos maîtres et : Enfants, obéissez en tout à vos parents ». Mais on lit également dans le même passage « Saül cherchait à tuer David, cependant quand celui-ci put tuer Saül, et que son *serviteur* (c'est nous qui soulignons) allait le faire, David le lui interdit… »[393] Notre propos n'est pas ici d'interroger l'usage que Hobbes fait de l'Ecriture mais de constater qu'il emploie indifféremment les termes « esclave » et « serviteur » quelques pages après les avoir clairement distingués.

Deuxième point : le serviteur garde « sa vie et la liberté de son corps » alors même que son vainqueur « en aura l'usage à son bon plaisir ». La compatibilité de ces deux éléments est pour le moins problématique et de plus le bon plaisir dont il est question laisse complètement de coté la réelle fonction de la servitude qui est l'usage de la force de travail : mais alors qu'en est-il de la libre disposition du corps.

Enfin ce texte ne permet nullement de trancher sur la catégorie dans laquelle placer l'esclave des colonies amené par la traite suite à sa capture. Sur le bateau il est captif dans les chaînes et au moment de la vente il change de mains sans qu'à aucun moment son consentement ne soit requis. Une fois sur l'habitation il est encore et toujours ce même captif.

4 République d'institution et république d'acquisition : La politique met-elle fin à la guerre.

La peur et le contrat

L'autre modalité de la perpétuation serait celle d'un conflit de type racial (pas au sens que le terme prendra à la fin du XVIIIe siècle, mais au sens des lignées, des « nations ») à laquelle

[391] Ibid. p. 330.
[392] Ibid. p. 331.
[393] Ibid. p. 332.

précisément la théorie de la souveraineté est sensée mettre un terme définitif, et dont on sait l'importance qu'elle eut dans la pensée anglaise depuis la conquête normande. Avec Hobbes, et c'est cela qu'apporte la théorie de la souveraineté, l'Etat n'est pas sensé être l'instrument de la race dominante. Son pouvoir ne repose pas sur la conquête, n'est pas un *imperium* même s'il est absolu. Là encore la distinction à y bien regarder n'est peut être pas si tranchée que cela, de l'aveu même de Hobbes. Le pouvoir de type impérial avec lequel rompt la souveraineté du Léviathan, n'est-il pas à l'œuvre dans ce que Hobbes appelle les « républiques d'acquisition », qu'il distingue des « républiques d'institution »[394]. Et justement cette distinction renvoie-t-elle uniquement au le processus d'engendrement du pouvoir étatique dans les deux cas, ou bien porte-t-elle également sur la nature du pouvoir (souveraineté dans un cas, *imperium* dans l'autre). Il est en tout cas habituel de comprendre la Souveraineté, le Léviathan, l'Etat, la République, le Commonwealth, à partir des Républiques d'Institution. Or Hobbes y rattache tout autant les Républiques d'Acquisition. Attachons nous d'abord à ce qui les distingue essentiellement. Les républiques d'institution sont fondées sur un *covenant* de chacun avec chacun qui crée un tiers artificiel, l'Etat, représenté par un individu ou un groupe ; les républiques d'acquisition reposent sur la conquête violente du pouvoir par un individu ou un groupe. Pour autant doit-on retrouver dans leur dualité l'opposition classique entre Despotisme et République ? Nullement car toutes les deux, nous dit Hobbes reposent en fait sur la peur (et le désir de sécurité). Tous ont peur d'un seul pour les républiques d'acquisition, chacun a peur de chacun pour les républiques d'institution. Il n'y a pas d'un coté la peur, donc la contrainte, donc l'absence de liberté et de l'autre le contrat, donc la volonté, donc la liberté. En fait Hobbes met en relief un étrange basculement de l'un dans l'autre. Tout d'abord il faut comprendre que la peur n'est pas du tout incompatible avec la liberté et que par conséquent une convention motivée par la peur est une convention à part entière[395]. Certes le *covenant* est au cœur des républiques d'institution mais il est doublement borné par la peur : d'une part c'est elle qui le suscite et d'autre part c'est elle (la peur du Léviathan) qui en garantit le respect. Donc derrière le contrat il y a la peur. A l'inverse l'exercice du pouvoir dans une république d'acquisition implique nécessairement une convention entre le dominant et le dominé, le conquérant et le conquis, le fort et le faible, car ces appellations mêmes ne correspondent à aucune réalité naturelle mais à des représentations qui ne s'inscrivent dans la réalité précisément que par convention (où l'on voit

[394] Voir le début du chapitre 20, « De l'autorité paternelle et de l'autorité despotique ».
[395] La thèse de la compatibilité de la peur et de la liberté est établie au début du chapitre 21 du *Léviathan* (Op.cit. II, 21, p. 338). Elle vaut aussi bien à l'état de nature que dans l'état civil.

le lien entre le langage et la politique). La peur ne produit un ordre politique, fût-il impérial, que si un minimum de convention se déploie, et à l'inverse aucune convention ne peut abolir la peur. La guerre ne cesse que parce que la peur continue. Mais alors l'empire peut-il être autre chose qu'une guerre continuée ?

La lecture de Michel Foucault : le modèle servile permet-il vraiment d'opérer la séparation de la guerre et de la politique ?

Il revient à Michel Foucault[396] d'avoir interrogé la continuité qui, par delà leur opposition, existe entre républiques d'institution et républiques d'acquisition. La différence peut se dire ainsi : les républiques d'institution trouvent certes leur origine dans l'état de guerre mais il faut comprendre que précisément cet état de guerre n'est surtout pas un champ de bataille mais plutôt un espace d'échange de représentations et de signes où chacun tient les autres en respect. Le passage de cet état à l'Etat n'est donc pas déclenché par une bataille, mais par un double acte de renoncement à la puissance d'agir et de délégation de cette puissance à un tiers, qui désormais parle et agit littéralement à leur place. Son pouvoir est donc *commun* ou encore *souverain*, puisque « la souveraineté ainsi constituée assume la personnalité de tous »[397]. Au contraire avec les républiques d'acquisition, l'Etat tire apparemment son origine d'une bataille bien réelle au terme de laquelle le vainqueur impose son pouvoir aux vaincus. Ne faut-il pas admettre que dans ce cas il y a domination (*dominium, imperium*) et non souveraineté dans la mesure où précisément le pouvoir politique qui en résulte n'est pas commun mais est *pouvoir sur* (pouvoir du vainqueur sur le vaincu). Or telle est justement la lecture que Hobbes récuse totalement. Il s'agit bien encore ici d'un rapport de souveraineté. En effet écrit Michel Foucault « dès lors que les vaincus on préféré la vie et l'obéissance, ils ont par là même reconstitué une souveraineté, ils ont fait de leurs vainqueurs leurs représentants, ils ont restauré un souverain à la place de celui que la guerre avait abattu. Ce n'est donc pas la défaite qui fonde une société de domination, d'esclavage, de servitude, d'une manière brutale et hors du droit, mais ce qui s'est passé dans cette défaite, après même la bataille, après même la défaite et d'une certaine manière indépendamment d'elle : c'est

[396]FOUCAULT Michel, *« Il faut défendre la société »*, Cours au collège de France (1975-1976), Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

[397] Cité par Foucault, op.cit., cours du 4février 1976, p.81.

quelque chose qui est la peur, la renonciation à la peur, la renonciation aux risques de la vie. C'est cela qui fait entrer dans l'ordre de la souveraineté et dans le régime juridique qui est celui du pouvoir absolu. La volonté de préférer la vie à la mort : c'est cela qui va fonder la souveraineté, une souveraineté qui est aussi juridique et légitime que celle qui a été constituée sur le mode de l'institution et de l'accord mutuel »[398]. Hobbes lui-même écrit : « Les droits de souveraineté et leurs effets sont les mêmes dans les deux cas »[399] et après avoir rappelé les attributs de la souveraineté il précise que « les raisons (en) sont les mêmes que celles déjà affirmées au chapitre précédent pour les droits et effets de la souveraineté d'institution »[400]. Cela est fondamental pour notre propos dans la mesure où nous pouvons s'il le fallait encore y trouver une confirmation du modèle servile pour définir le pouvoir politique.

De là deux questions se posent : le pouvoir politique avec son modèle servile se caractérise-t-il *vraiment* par l'établissement de la paix, par la suspension effective de l'état de guerre ? Par ailleurs la notion de république d'acquisition ne réintroduit-elle pas l'idée de sujétion collective avec laquelle le modèle atomiste de Hobbes semblait rompre ? Commençons par cette dernière question : Le droit de conquête qui fait les républiques d'acquisition peut certes être illustré par la soumission de tous, c'est-à-dire de chacun, à un seul, sans médiation préalable ; mais également par une soumission collective. Hobbes est d'entrée très clair : « L'Etat d'acquisition est celui où la puissance souveraine est acquise par la force quand les hommes individuellement *ou plusieurs ensemble à la majorité des voix* (c'est nous qui soulignons), par peur de la mort ou des fers, autorisent toutes les actions de cet homme ou de cette assemblée, qui a leur vie et leur liberté en sa puissance »[401]. Notons que la soumission collective est ici pensée sur un modèle électif qui ne correspond sans doute pas aux modalités effectives de soumission des peuples : en général une défaite militaire entraîne la soumission d'un peuple sans consultation explicite de ses membres. Mais ce que ce modèle électif permet de mettre en avant, c'est le consentement, indispensable à l'idée de souveraineté ici développée. Autre décalage possible avec la réalité : à supposer que des hommes « ensemble à la majorité des voix » se soumettent à leur vainqueur, ne cessent-ils pas du même coup de former un ensemble ? Si le pacte fondateur des républiques d'institution fait d'une multitude un peuple dans l'instant même où il institue le souverain, à l'inverse l'acte par lequel un peuple vaincu autorise son nouveau souverain, n'est-il pas en même temps l'acte de décès du

[398] Ibid. p. 82.
[399] Hobbes, op.cit. Chap.20, p. 323.
[400] Ibid., p.324.
[401] Ibid. p.323.

peuple en question dont les individus s'agrègent au peuple du vainqueur, augmentant le nombre de ses sujets ? Le souverain qu'il soit d'institution ou d'acquisition ne saurait régner sur plusieurs peuples. Le cas de figure dont nous partons ici pour en faire ressortir le caractère problématique est celui de la conquête d'un peuple étranger, mais il n'en reste pas moins qu'une république d'acquisition peut également résulter d'un coup de force d'un seul ou de quelques-uns au sein d'une multitude dont les membres ne formant nul ensemble préexistant consentent désormais à lui obéir. Cette logique intégratrice et unitaire se comprend d'ailleurs parfaitement dans la perspective stratégique qui selon Foucault sous tend la doctrine de Hobbes : « L'ennemi _ou plutôt le discours ennemi auquel s'adresse Hobbes_ c'est celui qu'on entendait dans les luttes civiles qui fissuraient l'Etat à ce moment là en Angleterre. C'est un discours à deux voix. L'une disait : « nous sommes les conquérants et vous êtes les vaincus. Nous sommes peut être des étrangers, mais vous êtes des domestiques. » A quoi l'autre voix répondait : « Nous avons peut-être été conquis, mais nous ne le resteront pas. Nous sommes chez nous et vous en sortirez. » C'est ce discours de la lutte et de la guerre civile permanente que Hobbes a conjuré en replaçant le contrat derrière toute guerre et toute conquête et en sauvant ainsi la théorie de l'Etat. »[402] Ce n'est pas en tant que conquérant que le nouveau souverain exerce son pouvoir mais précisément en tant que souverain. Le peuple qui était le sien avant la conquête ne peut donc nullement dans le nouvel Etat qui suit celle-ci se présenter comme devant jouir des prérogatives du vainqueur sur le peuple vaincu, comme si les membres de ce dernier avaient vocation à servir les siens. Nul discours ni de la domination d'une « race » sur une autre, ni de l'émancipation par les armes de la race opprimée, n'a avec Hobbes droit de cité. C'est selon Foucault cette séparation de la guerre et de la politique qui caractérise le discours de Hobbes et le démarque aussi bien des mouvements révolutionnaires radicaux prétendant redonner aux Anglais les droits et les libertés que la conquête normande leur aurait enlevés, que celui de la monarchie et de l'aristocratie qui prétend asseoir son pouvoir et ses privilèges sur la conquête.

[402] Foucault, op.cit. p. 85.

Le nouveau discours de la conquête

Il est intéressant de noter que Foucault, textes à l'appui, montre que la monarchie anglaise revivifie le discours de la conquête pour légitimer l'entreprise coloniale naissante. Il mentionne ainsi Blackwood qui, dans son *apologia pro regibus,* en 1581, faisait un parallèle explicite entre la conquête normande de l'Angleterre et la conquête anglaise de l'Amérique[403]. Foucault voit dans cette analogie explicite dans l'idéologie du pouvoir un effet en retour inédit « sur les structures juridico-politiques de l'occident, de la pratique coloniale »[404], et il rappelle que si la colonisation a exporté des modèles européens sur d'autres continents, elle a aussi agi dans l'autre sens sur la pratique et les discours du pouvoir en occident. Il affirme que c'est sinon la première fois, du moins une première fois, laissant de coté tout le va et vient autour de la notion d'utopie, ainsi que la réflexion hispanique et l'accélération dans la rationalisation des Etats portugais et espagnol en relation avec les exigences de la colonisation. Ce que Foucault ne signale pas non plus c'est que les deux autres discours dans le champ politique anglais de l'époque, le discours des parlementaristes et le discours des niveleurs, sont eux aussi en prise réelle et consciente avec la réalité coloniale. Foucault rappelle leur teneur.

Le discours de la monarchie : élection divine et droit divin

Revenons sur ce que l'on peut appeler le discours du roi : dans le texte de Blackwood évoqué à l'instant, le parallèle entre la conquête normande de l'Angleterre et la conquête anglaise d'une partie de l'Amérique, est fait par le détour de la conquête espagnole. Ce que Charles Quint a fait en Amérique nous dit Blackwood c'est ce que Guillaume a fait en Angleterre et c'est ce que nous faisons maintenant en Amérique. Plusieurs remarques s'imposent ici : la conquête est à chaque fois un fait brutal et cela pourrait suffire à la situer hors du droit ou du moins dans une sphère pré juridique. Or il n'en est rien et au contraire nous avons une légitimation par un procédé mimétique implicite: ce qu'a fait Charles Quint était légitime puisque nous faisons aujourd'hui la même chose et ce que nous faisons aujourd'hui est légitime puisque Guillaume le conquérant a fait de même en son temps. Qu'est-ce qui permet

[403] Voir Foucault, op.cit. p. 89
[404] Ibid., p.89.

à ce jeu de miroir de ne pas tourner très vite à l'absurde ? C'est que la victoire est interprétée dans les trois cas comme « signe et caution historique » de l'élection divine. Donc le pouvoir de Guillaume comme de Charles V ou d'Elisabeth est de droit divin et la preuve en réside dans leurs conquêtes respectives, signes de la volonté divine.

Nous sommes ici dans l'horizon de la théorie théologico politique du pouvoir de droit divin qui est celui de la monarchie absolue. Cela appelle aussi un commentaire (qui excède la propos de Foucault) : Cette théorie se met en place à l'époque de manière tout à fait explicite dans le conflit qui oppose la monarchie anglaise (Jacques Ier) à la papauté. Il est important de le noter car une vision rétrospective naïve et monolithique nous a accoutumés à comprendre la monarchie de droit divin en cohérence et en continuité avec la force et la domination de la religion à l'époque. Or précisément cette revendication monarchique loin de marquer une subordination du politique au religieux ou du temporel au spirituel marque en fait une captation du religieux par le politique[405]. Nulle autre autorité sur terre que celle du roi n'est en relation avec la transcendance divine ce qui autorise le monarque à faire ou à faire faire l'herméneutique de sa propre pratique. Ce qui vaut ici pour la victoire avait déjà été illustré par Colomb à travers son obsession de l'or omniprésente dans ses premières lettres aux souverains de Castille : on peut certes y voir une simple avidité prédatrice ou un souci de rassurer les souverains quant au bien fondé de l'expédition ; mais en fait et surtout le fait de trouver de l'or était pour Colomb le signe de l'approbation divine. En ce qui concerne la prétention monarchique au tournant du XVIe siècle, c'est rien moins que Suarez en personne qui défendra le point de vue du pape contre le roi et s'opposera à cette prétention au nom de la religion et du droit naturel. Donc la monarchie de droit divin n'est pas le tout de la monarchie absolue, elle en illustre la face despotique qui fait l'économie du droit naturel. Mais en tout cas il est significatif de voir que ce devenir de la monarchie qui suscitera en Angleterre et en France des Révolutions constitutives de notre modernité est inséparable dans son édification théorique d'un discours sur la pratique coloniale naissante. Charles Quint « a laissé aux vaincus leurs biens non pas en nue propriété mais en usufruit moyennant une prestation. »[406] De même en Angleterre le roi (normand) est propriétaire de la terre et le droit qu'il promeut

[405] Voir COURTINE Jean-François, *Nature et empire de la loi*, études suaréziennes, Vrin, 1999.

[406] Cité par Foucault, op.cit. p. 89

« n'est pas commun aux différentes populations, il a été établi par les Normands et, bien entendu, pour eux »407.

Dernière remarque : cette lecture de la conquête espagnole par les Anglais n'a donc nullement pour visée de l'invalider juridiquement ou de vouloir se substituer aux Espagnols mais au contraire elle les pose comme modèles (à la fois au sens d'exemple à suivre, et au sens de source d'intelligibilité, en l'occurrence de la nature de la monarchie et de ses droits). Leur souveraineté et leur droit sur les terres déjà conquises ne sont donc nullement remis en cause. Au contraire le pouvoir anglais en a besoin pour asseoir sa propre souveraineté sur les terres encore à conquérir et surtout sur le sol anglais lui-même. Ce qui est refusé aux Espagnols ce n'est pas leur souveraineté mais c'est qu'il puisse s'agir d'un Empire (se voulant donc unique et exclusif). On voit donc à travers la prise en compte de ce discours, que le pouvoir Anglais n'a pas nécessairement contesté le pouvoir espagnol au nouveau monde contrairement à ce qui ressort schématiquement de l'image de Francis Drake et de l'usage polémique de la *legenda negra*. Il a au contraire voulu être de même nature. Cela ne contredit d'ailleurs pas la lecture d'un Carl Schmitt pour qui c'est la pratique des pirates qui a peu à peu créé un état de fait précédant ce qu'il appelle la décision pour la mer (donc pour un autre type de puissance) de la Couronne anglaise.

Le discours des parlementaristes

Mais ce discours du roi n'est pas la seule voix dans le champ politique anglais de ce tournant du XVIe siècle. Restent les parlementaristes et les niveleurs. En substance les parlementaristes disent la chose suivante : Guillaume n'a pas tant conquis l'Angleterre qu'il n'a hérité d'un royaume déjà lié et soudé par un certain nombre de lois. Cela fait que ce qui légitime, dans cette analyse, la monarchie de Guillaume, c'est également ce qui limite son pouvoir. »[408] Ce contre quoi se battent les parlementaristes ce n'est pas tant la légitimité de la monarchie issue de Guillaume que la manière dont ses successeurs ont attaqué et voulu détruire le droit des anglais par toute une série « de dépossessions, d'exactions, d'abus de droit »[409]. Toute l'histoire de l'Angleterre depuis Hasting est structurée (selon ce discours) par cette tension entre un pouvoir monarchique tendant au despotisme et à l'imposition de ce que

[407] Ibid., p.88.
[408] Ibid. p.90.
[409] Ibid. p.91.

les auteurs appellent « le joug normand » d'une part, et d'autre part la résistance d'une société à travers la lutte des tribunaux inférieurs pour imposer la *Common Law* contre les statuts royaux. Là encore la lecture de Foucault est très éclairante par sa manière de comprendre ce qui habituellement est présenté comme autant d'étapes vers l'affirmation d'un droit à portée universelle et donc vers l'avènement des droits de l'homme. En fait nous dit-il ce combat multiséculaire dont les grandes étapes sont la Grande Charte, l'institution du Parlement et les Révolutions du XVIIe siècle, ne furent pas dans l'esprit de ses protagonistes orienté vers les droits de l'homme en général mais fut bel et bien une lutte pour affirmer un droit saxon immémorial dans l'horizon là encore d'une lutte des races. Ceci dit les choses sont complexes car alors même qu'il s'agit du droit d'un peuple particulier, ce droit est présenté comme en adéquation avec la raison humaine en particulier par Selden qui y voyait un modèle d'ordre civil proche d'Athènes, d'ordre militaire proche de Sparte et d'ordre religieux proche de la loi mosaïque. C'est Coke, le célèbre défenseur de la *Common Law*, qui avait exhumé un recueil de pratiques de jurisprudence de droit public et de droit privé du Moyen-âge le présentant comme un recueil de vieilles lois saxonnes. Ces deux auteurs ne sont pas indifférents à notre propos : Coke on le sait sera la cible théorique de la doctrine de Hobbes, et Selden mènera la polémique contre le de *mare liberum* de Grotius défendant un modèle de souveraineté territoriale appliqué aux mers (l'enjeu étant la question des pêcheries). Si l'on s'en tient à cela on peut considérer que leur pensée concerne la politique continentale dans le contexte de la mise en place des Etats territoriaux, et pourtant elle est également en prise directe avec la problématique coloniale d'abord pour une raison apparemment externe et contingente : l'implication active de ces deux auteurs, au même titre que Hobbes d'ailleurs, dans la compagnie de Virginie qui entre 1606 et 1624 parvint dans les affres et la douleur à établir la première colonie anglaise en Amérique. Or nous avons vu que cette Compagnie fut, en son sein, mais aussi dans ses relations avec la société anglaise à travers les différentes campagnes de promotion qu'elle mena, le cadre de conflits durs et explicites entre parlementaristes et partisans de la monarchie absolue, autour du type de charte royale et d'administration souhaitable pour la colonie. La prétention des colons à se doter d'une constitution locale sans pour autant rompre avec la couronne d'Angleterre rejouait en Virginie et de manière tout à fait consciente le conflit entre le roi et le parlement. Il est donc évident que la pensée des parlementaristes fut en prise avec la problématique coloniale. Foucault ne le signale pas, disant que « l'historicisme qu'on opposait à l'absolutisme des Stuart basculait dans une utopie fondatrice, où se mêlaient à la fois la théorie des droits naturels, un modèle historique valorisé et le rêve d'une sorte de royaume de Dieu. Et c'est cette utopie du droit saxon supposé

reconnu par la monarchie normande, qui devait devenir le socle juridique de la république nouvelle que les parlementaires voulaient établir »[410]. Cela vaut pour l'Angleterre mais on sait que les promoteurs des projets coloniaux Anglais dès la fin du XVIe siècle suite aux échecs répétés de l'imitation des Espagnols se sont réorientés vers l'idée de création de nouveaux *commonwealths*. Se pose alors la question de savoir qui est membre de ces nouveaux *commonwealths* : les colons aristocrates, les gens du commun envoyés comme « mains », comme force de travail ? Et quel statut pour les autochtones ? Car après tout ce que défendent les parlementaires contre l'absolutisme, on peut supposer que les indigènes le défendent contre les colons ; mais il ne semble pas que cela ait été la perspective des parlementaires.

Le discours des niveleurs.

Enfin les niveleurs, les *diggers*, vont reconnaître le fait de la conquête mais précisément pour dire qu'elle ne saurait être le point de départ de quelque droit que ce soit mais plutôt d'un état de non droit. Dès lors tout le système légal est frappé d'invalidité. Il faut alors supprimer toutes les lois post normandes, toutes les rapport inégalitaires entre l'aristocratie et le peuple tels qu'ils s'expriment en particulier dans le système de propriété qui n'est qu'un système d'extorsion de ce qui est, de droit, commun (nous verrons que l'arrière plan est ici celui des enclosures). Le statut de la propriété est une continuation de la guerre et le peuple a toujours vécu la propriété comme un pillage organisé. Comme le dit Foucault, dans ce cas la révolte ne sera pas la rupture d'un système pacifique de lois, mais tout simplement « l'envers d'une guerre que le gouvernement ne cesse de mener »[411]. Même si là encore Foucault ne signale pas le lien avec la question coloniale, ce lien n'en est pas moins évident : on imagine tout d'abord très bien que le discours niveleur puisse être tenu en faveur des peuples autochtones mais il faut savoir que les équipages des navires qui faisaient la traversée et qu'une grande partie des passagers étaient précisément des membres de ce peuple spolié par les aristocrates et les marchands et au nom duquel se battaient les niveleurs. Ils n'avaient certes pas de représentants parmi les membres de la très élitiste Compagnie de Virginie mais ceux-ci ne purent longtemps les ignorer dans leur perception des enjeux. Deux épisodes, que nous avons évoqués plus haut, en sont la preuve éclatante : le naufrage du *Sea venture* et ses suites, à

[410] Ibid. p.92.
[411] Ibid. p.94.

l'origine de l'implantation dans les Bermudes, et l'instauration de la loi martiale en Virginie en 1612.

5 Les colonies et les organes assujettis

Neutralisation de la conquête par la souveraineté égalisatrice.

Hobbes ne prétend pas non plus chercher quelque légitimation ou titre que ce soit à la conquête mais se distingue donc de ce discours, selon Foucault, par ce qui se passe après la conquête : la souveraineté une fois instaurée, le pouvoir ne connaît plus de vainqueurs et de vaincus. Aucune discrimination, aucune ségrégation n'a lieu d'être. A l'appui de la lecture de Foucault nous pouvons citer ce passage du Chapitre 20 du *Léviathan* : « les droits et conséquences à la fois de l'autorité paternelle et de l'autorité despotique sont exactement les mêmes que ceux d'un souverain d'institution… en sorte que pour celui qui est monarque de plusieurs nations où, dans l'une il a la souveraineté par institution du peuple assemblé et, dans l'autre par la conquête, c'est-à-dire par la soumission de chaque individu particulier, afin d'éviter la mort ou les fers, *exiger de l'une des nations plus que d'une autre, au titre de la conquête ou parce qu'elle est une nation conquise, est un acte d'ignorance des droits de souveraineté* (C'est nous qui soulignons). Le souverain est en effet pareillement absolu sur l'une et l'autre, ou alors il n'y a pas de souveraineté du tout et, du coup, tout un chacun peut se protéger lui-même, s'il le peut avec ses propres armes, ce qui est l'état de guerre. »[412] Il est en effet clair ici que le discours de la souveraineté se construit contre celui de la guerre des races, et que si guerre des races il y a, c'est alors la souveraineté qui est défaite. Si tel est bien à usage interne le discours de l'Etat moderne dans la perspective qui intéresse Foucault, nous

[412] Hobbes, op.cit., p. 329.

voyons en même temps que ce discours peut valoir pour toute forme d'expansion de l'Etat : Le discours de Hobbes n'est nullement anticolonialiste, mais consiste plutôt à affirmer qu'en cas de conquête, une fois la souveraineté établie sur le peuple conquis, rien n'autorise à traiter ce dernier de manière spécifique, à le soumettre par exemple à un régime d'exception : la différence de statut entre indigène et colon qui est la colonne vertébrale du colonialisme moderne, est invalidée *a priori* par Hobbes. Le souverain ne connaît que des sujets, et pas d'indigènes ni d'esclaves et surtout pas d'esclaves parce qu'indigènes. Autrement dit tout peuple traité de manière discriminatoire par un souverain est *en droit* de se considérer comme en guerre avec ce dernier. En droit de, au sens de Hobbes, c'est-à-dire que leur relation est extra juridique : Il est en effet important de préciser que dans la perspective de Hobbes (et cela le singularise par rapport à tous les autres auteurs) il n'est pas question de faire valoir un droit des peuples (conquis) avant la conquête : soit le peuple conquis était dans l'état de nature (auquel cas d'ailleurs on peut se demander s'il s'agit d'un peuple) et dans ce cas le langage juridique ou moral est sans pertinence. Soit le peuple conquis était déjà constitué en Etat, mais cela ne change rien dans la mesure où entre les Etats c'est l'état de nature qui prévaut. La conquête est un fait qu'aucune norme transcendante ne saurait condamner ou interdire, et qui se solde par le remplacement pur et simple d'un souverain par un autre. La loi ancienne laisse place à la loi nouvelle et ce de manière intégrale et exclusive. Pas question donc que deux droits cœxistent et se fassent concurrence, l'un dominant, l'autre dominé par exemple. Pas question de pouvoir se réclamer d'une légitimité extra légale. Il y a donc bien une originalité principielle de la doctrine de Hobbes sur la question de la conquête et sa dimension coloniale : d'un coté le peuple conquis ne saurait se réclamer de quelque droit plus ancien contre les prérogatives du souverain et en ce sens toute résistance d'après la conquête est d'avance disqualifiée. Mais d'un autre coté il n'est pas question que le souverain traite de manière spécifique le peuple conquis. Aucun régime d'exception ne saurait se justifier. Donc le système colonial réel, avec ses différences de statut, est bel et bien un état de guerre continué dans lequel les peuples indigènes sont dans leur droit s'ils résistent, quel qu'en soit le moyen, à la domination de fait qui leur est imposée et qui n'est juridique que par abus de langage. Le modèle qui prévaut ici est analogue à celui que nous examinerons plus bas du captif dans les chaînes et qui selon Hobbes a le droit le plus absolu de résister à son maître et même de le tuer. L'existence des colonies comme celle de l'esclavage est donc un point aveugle de la doctrine de Hobbes dans la mesure où de la même manière que celle-ci abolit la différence entre esclave et sujet elle abolit la différence entre sol métropolitain et colonie, entre province et colonie.

Nous verrons pourtant que les choses sont plus complexes et que le discours de Hobbes est traversé en creux par une logique de la conquête et de l'Etat de guerre maintenu dont témoigne aussi le rapprochement qu'il fait entre république d'institution et république d'acquisition. Son quasi silence sur l'esclavage réel et sur la pratique coloniale réelle de son temps n'a de ce point de vue rien d'accidentel.

L'existence paradoxale des organes assujettis.

Comme l'esclavage, le colonialisme apparaît donc bien, pour reprendre l'expression qu'Orlando Paterson applique à toutes les théories politiques de l'époque moderne, comme « l'institution embarrassante »[413]. Cette institution est-elle totalement extérieure à l'Etat où au contraire en donne-t-elle la mesure ? Pour mieux comprendre cela en ce qui concerne Hobbes il convient de s'attacher au statut qu'il confère aux « organes assujettis »[414], c'est-à-dire aux différentes formes d'associations ou de liens interindividuels dans lesquels s'assemblent les individus sans pour autant constituer une entité politique autonome, un Etat. Si la relation maître / esclave(s) a un statut ce ne peut être que dans la mesure où elle relève de la catégorie des organes assujettis.

Tout d'abord l'existence même de ces organes semble contrevenir au principe d'atomisation et au principe d'égalisation qui président à la genèse de l'Etat. Atomisation car le pouvoir souverain trouve son fondement ultime dans la peur de l'individu pris en lui-même, qui craint pour sa vie et pour qui tous les autres sont des ennemis. Egalisation car le pouvoir souverain implique que tous les individus lui soient également et exclusivement, c'est-à-dire directement soumis. L'égalité civile se fait dans la dissolution des autorités préexistantes et/ou extérieures à l'Etat. Le seul mobile de l'obéissance à ce dernier est la contrainte, ce qui signifie qu'à part l'énoncé des lois (universel) l'acte par excellence du souverain est la punition (particulier). Il n'est donc pas question que la volonté des individus soit intégrée dans quelque chose comme une volonté générale. Mais du coup, comme le dit Etienne Balibar dans son introduction au livre de Carl Schmitt « dans le moment même où l'Etat supprime le droit de résistance, il ménage la possibilité d'une réserve de liberté individuelle »[415]. Seulement celle-ci se cantonne

[413] PATTERSON Orlando, *Slavery and social death, a comparative study*, Harvard University Press, 1982.

[414] Titre du chapitre 22 du *Léviathan*.

[415] Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique,* trad. Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2002, introduction p. 40.

au for de la conscience, comme on peut le voir dans les chapitres 37 et 42 du Léviathan, qui soulignent la distinction privé public, intérieur extérieur, foi et confession. Toujours est-il que la constitution du corps social, si elle rejette le pluralisme des organisations et des points de vue, ne saurait réduire la multiplicité des consciences. Mais la souveraineté de l'Etat ne se maintient qu'en maintenant ces dernières dans leur intériorité, en les privant précisément de publicité, c'est-à-dire d'association avec d'autres consciences. C'est selon Hobbes son existence même qui est en jeu car la logique du pluralisme tendrait à la limite à voir dans l'Etat une association parmi d'autres dont elle ne se distinguerait que par un plus haut degré d'intégration. Donc l'assujettissement pour être total n'en est pas moins marqué d'une double restriction : _Le for de la conscience est irréductible (notons qu'il s'agit d'un fait qui ne doit surtout pas être compris comme le principe d'un éventuel droit de résistance.) _L'association avec d'autres individus est tout aussi irréductible

Le temps le lieu et le nombre : fragmentation et fluidification

Hobbes n'élude nullement la question du pluralisme et s'efforce de montrer comment l'Etat peut intégrer ces organes (puisqu'il ne peut tous les dissoudre). Découle de cette démarche, à laquelle est consacré le chapitre 22 du Léviathan, une typologie des organes assujettis combinant comme le dit Etienne Balibar « une procédure descriptive de classification et une procédure normative d'élimination ». Il s'agit de différencier ces organes à travers la relation qu'ils entretiennent avec l'Etat. Etant entendu qu'un organe est « un nombre quelconque d'hommes réunis par un intérêt ou pour une affaire »[416], il convient d'abord de distinguer les organes réguliers et les organes irréguliers. Les premiers ont un représentant et sont de ce fait dotés d'une personnalité juridique. Les seconds n'ont pas de représentant et sont des rassemblements « tel(s) que l'afflux des gens dans les marchés, aux spectacles ou en toute autre occasion dont le but ne présente aucun danger ». Dans ce cas ils sont licites. Ils sont illicites lorsque l'intention est mauvaise ou inconnue. On voit ici se profiler la foule comme concept politique à part entière. En effet il est une chose de dire qu'un rassemblement dont l'intention est mauvaise est de ce fait même illicite ; c'est même une tautologie. En revanche le glissement de l'intention mauvaise à l'intention inconnue comme critère d'illicéité engage

[416] HOBBES, op.cit., chap. 22, p.354.

une décision théorique de la part de Hobbes : le *fait* de se rassembler est en soi suspect sauf à produire une justification acceptable. A défaut de cette justification, on a affaire à une sédition. Hobbes cite Démétrius à la fin du chapitre : « Il appelle ici sédition une assemblée qu'on ne peut justifier et dont on ne peut rendre compte »[417]. Il en va de même lorsque la foule présente à l'assemblée est trop importante. Dès lors, « celui qui ne peut rendre compte de sa présence dans la foule avec précision, ni en fournir une bonne raison, doit être jugé comme s'il avait le dessein illicite de susciter des désordres. » [418]A bien lire Hobbes on voit que l'Etat est face à deux types de dangers : la fragmentation et la fluidification selon que l'organe irrégulier se déploie avec ou sans convention. Dans le premier cas nous sommes en présence d'une alliance (« réunion d'hommes rassemblés par une convention ») et Hobbes nous dit « les alliances entre sujets d'un seul et même Etat, dans lequel tout un chacun peut jouir de son droit grâce à la puissance souveraine, ne sont pas nécessaires au maintien de la paix et de la justice, et (sont) illicites. »[419] Il s'agit alors de factions dont les différents cas de figure sont déclinés et parmi eux celui d' « une personne privée qui entretient plus de serviteurs que le gouvernement de ses biens ne le requiert, et plus qu'il n'a d'emplois licites pour eux »[420]. Nous n'avons pas à entrer dans le détail des cas évoqués mais à noter que même lorsque la raison d'être de l'alliance n'est pas de toute évidence mauvaise, le simple fait de ne vouloir ou de ne pouvoir la fournir constitue une raison suffisante de condamnation. Dans le second cas nous avons affaire à un rassemblement sans convention et que seule l'occasion rend licite (un marché, un spectacle). Mais l'absence d'occasion convaincante ou même la trop grande affluence relativement à une occasion, suffit à rendre le rassemblement suspect et donc illicite. C'est ici précisément qu'intervient le concept de foule pour désigner ces rassemblements où le peuple fait corps mais indépendamment et autrement que par la médiation de l'Etat. En même temps qu'il institue la paix civile, l'Etat construit un ennemi public sous la double figure de la conspiration (qui fragmente le corps social) et du mouvement de foule (qui le fluidifie), de la convention sans représentant (publiquement reconnu) et de l'association sans convention, qui dans la doctrine achevée du *Léviathan* correspondent quasiment à des impossibilités logiques et donc n'ont pas de raison d'être. On voit que ces corps irréguliers dessinent en creux la place d'un pouvoir constituant. Mais l'idée d'un tel pouvoir est totalement étrangère à Hobbes. Certes dans les républiques d'institution il y a bien le moment du transfert du droit à la personne du souverain qui pourrait s'apparenter à

[417] Ibid. p. 372.
[418] Ibid.
[419] Ibid. p. 369.
[420] Ibid. p. 371.

un acte du pouvoir constituant, mais il s'agit d'un contrat de chacun avec chacun et non de l'acte d'un peuple existant au préalable. Et dès lors qu'il existe un souverain, tout le pouvoir étant rassemblé en sa personne, il ne reste aucune place pour quelque chose comme un pouvoir constituant. En tout cas ces corps irréguliers doivent dès lors faire l'objet d'une police de la population exerçant sans relâche son contrôle.

Les organes réguliers et le souverain

Les organes réguliers maintenant : s'ils sont indépendants, c'est-à-dire « ne sont assujettis à personne, si ce n'est à leur représentant propre »[421], il s'agit d'Etats. Les autres sont dépendants c'est-à-dire subordonnés à une puissance souveraine. Ils ont tous un représentant (ce qui les distingue des organes irréguliers) et sont soit politiques (créés par l'autorité de la puissance souveraine de l'Etat), soit privés (constitués entre les sujets ou par l'autorité de quelqu'un d'extérieur), et ces derniers enfin sont licites ou illicites.

Les organes politiques n'existent que dans la mesure où le souverain le permet puisqu'en toute rigueur il est le seul représentant absolu de tous ses sujets. Cette autorisation implique donc nécessairement une limitation. En effet « permettre à des sujets organisés en un corps politique d'avoir un représentant absolu dans tel but ou dans tel projet ce serait abandonner d'autant le gouvernement de l'Etat et diviser le domaine de son autorité…Le souverain ne saurait concéder cela sans décharger totalement les sujets de leur sujétion. »[422] Dans la variété « presque infinie » des corps politiques, Hobbes en isole quelques uns qui sont assez significatifs : les assemblées commises au gouvernement d'une province, d'une colonie ou d'une ville. Leur autorité est déléguée et repose sur une commission du souverain. (Elle laisse donc ouverte la possibilité d'une protestation auprès du souverain de la part des particuliers, possibilité totalement niée dans le cas d'une assemblée souveraine). On pense ici à la fonction du commissaire chez Bodin, à deux différences près : le commissaire chez ce dernier est une

[421] Ibid. p. 354.
[422] Ibid. p. 356.

personne physique et non une personne morale. Et l'idée d'une dictature au sens du droit romain et de Bodin est impossible chez Hobbes. Ceci dit il s'agit néanmoins sans conteste de la fonction de commission car ces assemblées sont instituées d'en haut et n'émanent pas de la population concernée (il s'agit plutôt de chartes qui concernent des associations de marchands). Même au cas où elles seraient élues, c'est le souverain et non le peuple de la colonie ou de la province ou de la ville qui initie et autorise le vote en dernière instance. Là encore, pas question d'un pouvoir constituant et encore moins d'une assemblée constituante. Il faut aussi noter, en contradiction avec l'image d'un Hobbes attachés à la trilogie Etat/peuple/territoire qu'il évoque ici des situations où « il y a plusieurs pays, dans un Etat, dont les lois sont distinctes les unes des autres, ou bien (qui) sont situés en des lieux très éloignés »[423]. La souveraineté de l'Etat n'implique donc pas nécessairement l'abolition des droits coutumiers, ni la continuité territoriale, à condition que soient mis en place des corps intermédiaires. Mais en même temps qu'il fonde la possibilité théorique de ces corps intermédiaires ou organes assujettis Hobbes semble en indiquer le caractère improbable dans la réalité. Il précise en effet: « Mais il y a peu d'exemples de gouvernement d'une province par une assemblée qui y réside ». Ses références sont romaines mais également anglaises et contemporaines: la colonisation de la Virginie et des îles Sommer. « Les Romains, nous dit-il, qui avaient la souveraineté sur plusieurs provinces les gouvernaient pourtant toujours par des présidents et des préteurs, et non des assemblées, comme ils gouvernaient la cité de Rome et les territoires adjacents » Comme si l'éloignement géographique et/ou des mœurs requérait l'exercice du gouvernement par un seul. « De même, ajoute-t-il, quand l'Angleterre implanta des colonies en Virginie et dans les îles Sommer, alors que le gouvernement de ces colonies était commis à des assemblées à Londres, ces assemblées n'ont cependant jamais commis leur gouvernement à des assemblées résidant sur place, mais envoyèrent un gouverneur dans chaque implantation »[424]. Nous touchons ici à un point délicat de la doctrine, celui qui concerne l'articulation/séparation de la politique et de l'économie : L'Etat tel qu'il le conçoit n'est pas un administrateur de biens, une association parmi d'autres mais l'instance publique qui, établissant la paix et la sécurité par la loi, libère la possibilité pour les sujets de vaquer librement à leur affaires privées. Et pourtant le modèle invoqué ici pour expliquer cette tendance à commettre le gouvernement à un gouverneur plutôt qu'à une assemblée est celui de l'administration des affaires privées : « C'est ce qui est également évident pour ceux qui possèdent de grands biens qui, quand ils ne veulent pas prendre la peine d'administrer leurs

[423] Ibid. p. 361.
[424] Ibid. p. 361-362.

propres affaires, choisissent de faire confiance à un administrateur plutôt qu'à une assemblée d'amis ou d'administrateurs. »[425] La pertinence de cette analogie entre administration des affaires publiques et administration des affaires privées n'est nullement interrogée par Hobbes. D'autant qu'à y bien regarder les assemblées auxquelles il fait référence pour l'administration des colonies n'avaient en ce qui les concerne pas de visée politique : il s'agissait pour leurs membres de faire des affaires et l'initiative était de part en part privée. C'est dans un deuxième temps que l'Etat leur octroyait des droits politiques par une charte. Ce faisant il s'engageait dans une logique qui semblait contrevenir à son essence. Sa souveraineté s'exerce désormais sur des territoires lointains par l'intermédiaire d'un gouverneur qui n'a pas reçu directement de lui sa commission et dont la mission consiste à administrer au mieux les intérêts marchands de la compagnie qui l'a nommé. Il serait faux cependant d'affirmer que le fait colonial n'intervient qu'à titre d'élément perturbateur et contingent dans la doctrine de l'Etat de Hobbes. Ce chapitre 22 par la place centrale qu'il occupe dans le Léviathan atteste qu'il s'agit d'une possibilité essentielle de l'Etat à travers laquelle sont mis à nu certains de ses mécanismes et certaines de ses contradictions internes. Tout d'abord se pose la question de l'autorité en dernière instance devant laquelle le gouverneur est responsable. Y a-t-il une différence de degré dans la délégation ou de nature de la délégation entre un gouverneur nommé directement par le souverain et un gouverneur nommé par une assemblée elle-même autorisée par le souverain. L'enjeu est de taille puisque des troupes, donc une partie du bras armé du Léviathan, sont mises à sa disposition. Il faut bien garder à l'esprit que la métaphore qui structure tout l'ouvrage et tout particulièrement le chapitre 22 est celle de l'organisme et engage donc un impératif d'unité, et de séparation d'un dedans et d'un dehors.

Pouvoir et propriété

La question des assemblées coloniales met particulièrement en question ce double impératif. En tant qu'assemblées elles soulèvent le problème du pluralisme et de l'unité. En tant que coloniales elles soulèvent le problème du rôle des frontières dans la position du caractère absolu du pouvoir souverain. Le premier problème est assez classique et a été abondamment traité par les commentateurs de Hobbes. En revanche le second a été généralement négligé. Attachons nous à en poser les termes : tout d'abord il met en perspective le lien entre

[425] Ibid. p. 362.

propriété et souveraineté. En effet toute la logique moderne du pouvoir qui se met en place dès la fin du Moyen-âge tend à séparer l'exercice du pouvoir de la jouissance d'une propriété. Aucun homme n'appartient à un autre homme (ce qui au demeurant n'empêche nullement la soumission totale dans le cadre d'un contrat). Les offices, les charges ne doivent pas être un patrimoine. L'Etat non plus. Il n'est la propriété de personne ni d'aucun groupe mais il ne saurait non plus être propriétaire. La notion de domaine publique est absente chez Hobbes. Le pouvoir n'a pas des choses pour objets mais des actions. Hobbes distingue bien tout en les comparant l'auteur, qui à le droit de faire une action quelconque, du propriétaire. « Car celui qu'on appelle propriétaire (en latin *dominus*, en grec *kurios*) en parlant des marchandises et des biens, est appelé un auteur en parlant des actions. Et, de même que le droit de posséder est appelé propriété, de même le droit de faire une action quelconque est appelé POUVOIR (*authority*), et quelquefois *mandat*. ». Or il semble bien si l'on revient sur l'exemple de la Virginie et des îles Sommer qu'il fasse apparaître une confusion ou un va et vient entre propriété et pouvoir.

Il serait totalement absurde de reprocher à Hobbes de ne pas s'attacher aux détails et à la complexité de ces épisodes. Il n'en reste pas moins qu'il fut personnellement impliqué la création et le fonctionnement de la compagnie de virginie. Il ne fait certes pas œuvre d'historien, et son discours se situe sur le plan des principes. De ce point de vue d'ailleurs, hormis les remaniements théoriques fondamentaux, son propos, de *elements of law* au Léviathan en passant par le de cive est de moins en moins explicitement référé au contexte. Ainsi, pour prendre un exemple qui touche directement à notre propos la présentation de l'état de nature dans le Léviathan se donne comme résultant d'une déduction à partir de principes anthropologiques, ce qu'elle est assurément.

Mais il est tout de même éclairant de lire dans la version latine du léviathan que cette fiction théorique peut trouver son illustration empirique avec les « Americani », terme par lequel sont désignés non pas les sauvages du nouveau monde mais les européens ensauvagés par l'éloignement et le relâchement des liens avec l'Etat à moins précisément que leur éloignement ne soit la conséquence de leur non intégration préalable au corps social. Il est notable que ce trait concerne en particulier la compagnie de Virginie à la différence marquée de celle de Plymouth (qui fonde la Nouvelle Angleterre) que précisément Hobbes ne mentionne pas. Ainsi les deux principales sources sur cette histoire (John Smith qui en fut un

acteur central et Beverley un peu plus tard, natif de la colonie) mentionnent bien cette différence qui retiendra plus tard toute l'attention de Tocqueville lorsqu'il méditera sur la question de la fondation. Quoi qu'il en soit, on voit donc que Hobbes et ses contemporains n'avaient pas à forcer leur imagination : la simple relation des faits était en elle-même pleinement édifiante. La simple allusion aux *Americani* montre assez que Hobbes avait bien cela à l'esprit lorsqu'il écrivait..

Une lecture très sélective du fait colonial

Mais alors il ne pouvait ignorer les péripéties politiques que nous avons évoquées et nous ne pouvons que nous étonner de le voir écrire dans l'extrait cité plus haut « ces assemblées n'ont cependant jamais commis leur gouvernement à des assemblées résidant sur place, mais envoyèrent un gouverneur dans chaque implantation. (*Plantation*) »[426]. Le « jamais » est pour le moins contestable, voire erroné, eu égard à l'enchaînement des faits et l'on peut se demander pourquoi un auteur de la dimension de Hobbes, dans un ouvrage où les exemples explicites sont rares, aurait besoin de tordre la réalité pour étayer ses thèses. Ce qui caractérise cet exemple n'est pas son caractère allusif ou mal informé ; ce n'est pas non plus son caractère synthétique, auquel cas il serait en effet peu fidèle à la réalité, mais plutôt son caractère *sélectif* : en toute rigueur il dit vrai mais cette vérité porte sur la période 1609-1612, la seule où la Compagnie fut libre dans sa manière d'administrer la colonie. Il est également sélectif en laissant de coté l'autre compagnie, celle de Plymouth qui paradoxalement eut de biens meilleurs rapports avec la couronne alors même qu'elle eut affaire à la question de l'émigration des puritains, question politique centrale dans l'histoire anglaise du XVIIe siècle. Hobbes n'évoque pas la question en matière coloniale alors que c'est son objet principal en matière de politique intérieure. Enfin il est sélectif en laissant totalement de coté la question des Indiens, pourtant omniprésente dans la politique coloniale de l'époque (jusqu'à atteindre une dimension légendaire : les relations de Pocahontas avec John Smith puis avec John Rolfe).

[426] Ibid. p. 362.

Quel est le sens de cette sélection qui pose la question coloniale tout en ignorant délibérément certains de ses aspects les plus problématiques ? Ainsi la relation entre sujet, étranger et indigène n'est pas posée, ni celle entre sujet et esclave. Or l'histoire des commencements de la Virginie est pourtant instructive à cet égard ainsi que nous l'avons vu : la première charte faisait de l'étranger (européen) s'installant dans la colonie un sujet du roi, de telle sorte que le sol colonial abolissait la différence entre sujet et étranger. Ce qu'il faut penser de cela eu égard à la doctrine du Léviathan, Hobbes n'en dit mot. La présence des Indiens sur le sol de la colonie en fait-elle des sujets de plein droit ou cette possibilité leur et-elle refusée a priori. Constituent-ils des peuples à part entière et si c'est le cas un peuple comme tel (et non pas tel ou tel individu), peut-il être assujetti à un autre peuple ou à un souverain ? Les premières relations avec les Indiens et en particulier l'histoire de Pocahontas avec John Smith et son mariage avec John Rolfe, font constamment intervenir le va et vient entre le contrat et la contrainte sans que Hobbes ne les honore de la moindre mention. Enfin presque dès l'origine la question de l'esclavage se pose, un peu au hasard au départ et en tout cas comme un cas d'école. La Compagnie ni le pouvoir royal n'ont programmé le recours à une main d'œuvre servile africaine mais un jour de 1619 un bateau hollandais avec sa cargaison d'esclaves noirs se retrouve entre les mains des colons. Le cas de ces esclaves qui n'ont plus de maître est intéressant car dès lors la convention de soumission est caduque par disparition de l'une des deux parties et ils se retrouvent dans la position de n'importe quel individu. Il n'est pas question a priori d'esclavage par nature, lié à la couleur. Et n'oublions pas que chez Hobbes un sujet séparé de son souverain ou de son maître se retrouve délié de toute forme de soumission. On est quasiment dans une situation de laboratoire à la source du pacte social et en effet ces premiers africains de la colonie, appelée par la suite à devenir une société esclavagiste, se virent proposer des contrats d'engagement comme à n'importe quels individus non propriétaires et devant pourvoir à leur subsistance. Théoriquement, au terme de leur période d'engagement ils devaient recouvrer leur liberté et pouvoir cultiver leur lot de terre. Ces contrats ne furent pas respectés par les colons et les noirs furent au bout du compte maintenus dans la servitude. Rétrospectivement cela n'est guère surprenant mais justement ce qui est inattendu et hautement significatif c'est que la première attitude des colons consista à proposer des contrats aux africains. La racialisation des rapports viendra ensuite, peut être parce que les noirs sont les seuls individus radicalement étrangers sur ces terres et que l'état de servitude est fondamentalement inséparable de la position d'étranger (au sens de

Meillassoux[427]). Toujours est-il que Hobbes laisse de coté ces situations qui pourtant illustrent et questionnent directement sa doctrine. De même il ne cite pas l'implantation liée à la Compagnie de Plymouth et pourtant c'est elle qui accueillit à son corps défendant les voyageurs du Mayflower, et de manière générale les puritains en exil du fait des persécutions de Jacques Ier puis pendant les troubles pré-révolutionnaires (Cromwell lui-même fut sur le point de s'embarquer pour le nouveau monde). Or on sait l'importance que Hobbes accordait à la discorde politique liée aux questions confessionnelles (c'est même le cœur de sa réflexion politique). Comment le souverain peut-il accepter qu'une assemblée coloniale dotée de certains pouvoirs législatifs proclame des principes de tolérance contraires à l'idée même de souveraineté (selon Hobbes) ou au contraire mette en place une théocratie fondée sur un dogme autre que le sien. La question est en effet centrale et Hobbes ne la prend pas en charge ce qui est sans doute le signe d'un malaise dans la doctrine puisqu'il a ouvert sans la trancher celle de l'autonomie des colonies en matière législative. En effet il écrit bien « Quand donc il y a plusieurs pays dans un Etat, dont les lois sont distinctes les unes des autres, ou bien quand ils sont situés en des lieux très éloignés, l'administration du gouvernement étant commise à diverses personnes, ces pays où le souverain ne réside pas mais qu'il gouverne par commission sont appelés provinces ».[428]

Les questions qui se posent sont donc celles des limites de la puissance des assemblées commises, de la différence de statut entre les membres de la compagnie et les colons qu'elle installe, et de la différence de statut entre ces derniers et les populations autochtones ou les esclaves.

Pouvoir et représentation.

Sur le premier point la position de Hobbes semble de prime abord très claire. La puissance donnée au représentant d'un corps politique est limitée à partir de deux choses : « l'une est l'acte ou les lettres que le souverain émet, l'autre est la loi de l'Etat. » Autrement dit la référence ultime reste la volonté du souverain. Qu'elle porte sur le fonctionnement de l'Etat en général ou sur les attributions de telle ou telle compagnie elle fixe un cadre indépassable

[427] MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986.

[428] Ibid. p. 361.

aux actes de ce représentant. Hobbes en déduit les conséquences à tirer dans différents cas de figure, et il en expose un bon nombre. Ce qu'il faut retenir c'est que si l'acte d'une assemblée représentant un corps politique contredit le mandat qu'elle a reçu par lettre ou par des lois, cet acte engage l'assemblée comme personne (puisque la décision a été prise à la majorité), mais pas ceux qui ont voté contre (puisque « elle ne peut représenter personne pour des choses au sujet desquelles elle n'a pas de mandat par lettre »). La sanction peut donc être une amende (si elle possède un fond commun dont aucun des membres innocents n'est propriétaire) et s'il s'agit d'un crime la peine sera la dissolution par retrait des lettres (ce qui pour un tel corps artificiel et fictif est la peine capitale). Hobbes ajoute qu'une dette contractée par un représentant n'engage que ce dernier (si c'est une personne physique) ou ceux qui ont voté pour, si c'est une assemblée. Il est intéressant de noter au passage qu'il n'est pas question pour Hobbes de suggérer une limitation ou une interdiction de l'emprunt pour les particuliers comme pour les personnes fictives. Cela n'est pas du ressort du souverain, « puisqu'il est du ressort des personnes de limiter les prêts ». Il y a ici une affirmation de l'autonomie de la sphère économique. Ainsi par exemple le membre d'une assemblée qui prête de l'argent à cette dernière (et se retrouve ainsi en même temps dans la position du créancier et du débiteur) « ne peut exiger le paiement de personne en particulier, mais seulement du trésor commun ». Si celui-ci est en faillite il n'a aucun recours et ne peut s'en prendre qu'à lui même et à sa propre légèreté puisqu'il était au fait des actes de l'assemblée. De toute évidence cet exemple évoqué parmi d'autres par Hobbes renvoie à son expérience personnelle des litiges qui se produisirent au sein de la Compagnie de Virginie. Quoi qu'il en soit, la différence entre une organisation sujette et une organisation souveraine, c'est qu'un individu peut entrer en conflit avec la première sans se retrouver par là même dans l'illégalité. Hobbes est très clair sur ce point : « On voit ici à l'évidence que, dans les corps politiques subordonnés et assujettis à une puissance souveraine, il est parfois non seulement licite mais utile, pour un particulier, de protester ouvertement contre les décrets de l'assemblée représentative et ainsi de faire enregistrer son désaccord ou d'en témoigner. Autrement il pourrait être obligé de payer pour des dettes contractées ou rendu responsable des crimes commis par d'autres »[429]. Le souverain apparaît alors comme le tiers nécessaire qui seul est autorisé à arbitrer du fait du pouvoir absolu qui est le sien. Par là même il ne saurait y avoir dans le cadre du Commonwealth, de conflit opposant le souverain à un de ses sujets, dans la mesure où le tiers requis pour régler le conflit serait alors lui même le souverain qui serait du coup juge et partie. Ce type de conflit

[429] Ibid. p. 360.

ne peut donc se terminer que par la sanction ou l'anéantissement du sujet, ou par la guerre civile qui engage l'existence même de l'Etat. Mais ici, bien qu'il s'agisse de gouvernement, Hobbes s'intéresse surtout à des litiges de type économique et nullement à d'éventuelles revendications des habitants des colonies quant à la participation aux délibérations des assemblées ou à d'éventuelles lois spécifiques. Le passage cité plus haut montre cependant qu'il n'y met pas d'objection de principe. On aurait pourtant aimé des précisions dans la mesure où des lois n'émanant pas de la volonté du souverain sont en contradiction avec la doctrine du *Léviathan*. Cela aurait été d'autant plus intéressant que parmi les animateurs de la Compagnie de Virginie on retrouve avec Hobbes, Coke, le défenseur de la common law et à ce titre le principal adversaire de Hobbes en matière législative.

Les compagnies de marchands. Economie et politique

Après les corps politiques visant au gouvernement d'une province ou d'une colonie, Hobbes considère les corps politiques servant à l'ordonnancement du commerce extérieur. Il s'agit de compagnies de marchands dont le but « n'est pas le bénéfice commun de tout le corps (qui dans ce cas n'a pas de fond commun si ce n'est ce qui est déduit des fonds particuliers risqués pour construire, acheter, approvisionner et recruter le personnel des navires), mais le profit particulier de ceux qui ont risqué leur argent »[430]. La compagnie de Virginie fait partie de ces compagnies de marchands. Curieusement ces corps ne sont pas rangés parmi les organes privés, comme le laisserait entendre le statut de leurs membres et leur raison d'être mais bien parmi les organes politiques. L'Etat dont l'existence rend précisément possible un commerce libre entre les sujets, intervient lorsqu'il s'agit de commerce extérieur : il ne se contente pas de permettre les organisations de marchands, ce qui a priori et selon les prémisses de Hobbes serait tout à fait possible et les rangerait parmi les organes privés. Il prétend les organiser. Hobbes emploie même le terme « créer » en ce qui concerne les organes politiques. Comment explique-t-il donc ce statut ? Tout d'abord, si les marchands s'organisent en société, c'est que peu d'entre eux ont les moyens d'affréter un navire avec les marchandises qu'ils achètent chez eux pour les exporter, ou inversement avec celles qu'ils achètent à l'étranger pour les

[430] Ibid., p. 365.

revendre chez eux. Ils se rassemblent donc pour participer aux gains en proportion du risque pris, ou prendre ce qui leur appartient et le revendre au prix qui leur convient. Dans ce cas nous n'avons pas affaire à un corps politique car, nous dit Hobbes, « il n'y a pas de représentant commun pour les obliger à une autre loi que celle qui est commune à tous les autres sujets »[431]. Mais la recherche du profit maximum veut que l'on cherche à être « le seul à acheter et le seul à vendre aussi bien chez soi qu'à l'étranger »[432], ce qui implique un double monopole que seul l'Etat peut garantir. « En sorte que permettre à une réunion de marchands de former une compagnie, ou corps politique, c'est leur accorder un double monopole, où les uns seront les seuls acheteurs et les autres les seuls vendeurs. »[433] Hobbes poursuit en soulignant les effets pervers de ce double monopole pour les particuliers des deux pays. D'où la conclusion : « De telles compagnies ne sont rien d'autre que des monopoles, elles seraient pourtant très profitables à un Etat si les marchands, réunis en un corps pour le commerce extérieur, avaient tous chez eux la liberté d'acheter et de vendre au prix qu'ils pourraient pratiquer. »[434]

Quelques remarques peuvent être faites à partir des propos de Hobbes sur les assemblées coloniales et les corporations de marchands : Tout d'abord dans les deux cas on voit l'Etat s'impliquer dans une logique d'intérêts privés qui met en question l'articulation entre le caractère absolu de la puissance souveraine et les limites de son exercice. La souveraineté de l'Etat est inséparable de l'institution de la propriété privée et des droits et libertés privées qu'elle implique. Il est le garant de la liberté économique, et il est sensé en tant que puissance publique et politique être indifférent à ce domaine qu'il abandonne à ses sujets. Dans les passages étudiés plus haut, sa position sur la liberté du crédit, illustre parfaitement ce libéralisme économique, ce non interventionnisme radical. Les associations de marchands ne sauraient donc dans une telle perspective avoir d'autre statut que privé : Organes réguliers, c'est-à-dire dotés d'un représentant, et licites c'est-à-dire autorisés par la loi commune. L'octroi d'un statut public, politique, est donc pour le moins problématique : selon les termes mêmes de Hobbes la raison d'être de ce statut est la garantie d'un double monopole, ce qui correspond au seul intérêt privé des marchands. Plus, « ce double monopole est pour une part désavantageux pour les gens du pays et pour une autre part pour les gens du pays

[431] Ibid., p. 364.
[432] Ibid.
[433] Ibid.
[434] Ibid., p.365.

étrangers »[435]. On ne saurait être plus clair : l'octroi de ce statut est certes une possibilité logique dans le cadre de l'Etat, mais sa mise en œuvre n'a d'autre motivation que l'intérêt des marchands. La neutralité de l'Etat pointée par Schmitt dans son essai de 1938 est ce qui rend possible cette instrumentalisation. Mais il faut bien être attentif au fait suivant : il ne s'agit même pas en dernière instance des intérêts collectifs d'une classe sociale en l'occurrence la bourgeoisie mais des intérêts privés de ses membres. Attachons nous à l'énoncé suivant (déjà cité): « Le but de ces corps de marchands n'est pas le bénéfice commun de tout le corps (qui, dans ce cas, n'a pas de fonds commun si ce n'est ce qui est déduit des fonds particuliers risqués pour construire, acheter, approvisionner, et recruter le personnel des navires) mais le profit particulier de ceux qui ont risqué (*aventured*) leur argent. » On entrevoit la logique à l'œuvre ici : appauvrissement des « gens du pays »qui dès lors alimentent une sorte d'armée de réserve pour le « personnel des navires » qui s'inscrivent dans la catégorie des coupeurs de bois et puiseurs d'eau décrits par Rediker et Linebaugh dans *l'hydre à mille têtes*.

Mais il est également possible de voir là l'expression du mercantilisme de Hobbes. Car en effet cette typologie apparemment seulement descriptive ou déduite rationnellement des différents types d'organes assujettis fait apparaître en creux toute une dynamique de déterritorialisation reterritorialisation dans laquelle l'Etat joue un rôle bien particulier et loin d'être neutre en l'occurrence, si bien que l'on peut se demander si cette absence de neutralité est accidentelle et liée à une instrumentalisation ou si elle ne révèle pas l'essence de l'Etat de Hobbes. Car en fait il n'y a pas qu'un rapport de juxtaposition entre l'existence des organes politiques assujettis comme les compagnies coloniales ou les compagnies de marchands d'un coté et les organes privés illicites ou les organes irréguliers de l'autre. Ces derniers ne sont pas que l'inévitable reste qui marquerait une limite de fait à la puissance d'intégration du Léviathan. Ils constituent certes comme un dehors de l'Etat à l'intérieur même des frontières. Mais ces étrangers de l'intérieur ne sont pas seulement subis par un Etat qui s'efforcerait de les circonscrire, ils sont produits par une dynamique dans laquelle l'Etat est lui-même impliqué : C'est bien Hobbes qui souligne le lien mécanique entre l'octroi d'un statut politique à une association de marchands pour le commerce extérieur et l'appauvrissement des gens du pays. Or Hobbes et son lecteur contemporain sont en rapport avec une réalité bien particulière en matière d'appauvrissement des gens du pays : c'est la pleine époque des *enclosures* et de la grande expropriation des campagnes anglaises qui jette sur les routes un

[435] Ibid.

flux continu de paysans transformés en vagabonds (et que visaient les campagnes de recrutement de la compagnie de Virginie).

Nous ne pouvons terminer cette réflexion sur les organes assujettis en relation avec les entreprises coloniales sans nous interroger sur la manière dont elle peut éclairer la question de la piraterie. Curieusement il n'en est fait nulle mention dans le chapitre 22, mais comme le note Dominique Weber dans un article de 2004[436] : « On peut toutefois conjecturer que leur place se trouve dans les organisations décrites par Hobbes comme étant à la fois réglées, subordonnées, privées et illicites, c'est-à-dire celles dont « les membres sont unis de manière à avoir une personne représentative unique, en l'absence de toute espèce d'autorisation publique », comme sont « les compagnies de mendiants, de voleurs et de bohémiens, constituées en vue d'organiser au mieux leur activité de mendicité ou de vol [437]». »[438] Il poursuit en signalant qu'on touche ainsi à la « limitation de fait de la souveraineté » à travers la menace toujours à l'horizon que représente une masse incontrôlable. Il évoque enfin la seule mention explicite à la piraterie dans le *Léviathan* : « parmi les hommes jusqu'à ce que de grandes républiques fussent constituées, il n'était pas tenu à déshonneur d'être pirate ou voleur de grand chemin. »[439] Certes la place de la piraterie dans la typologie des organisations sujettes ne peut être que celle indiqué par Dominique Weber, mais est-ce pure contingence si Hobbes ne la mentionne pas, ne serait-ce que dans sa liste d'exemples ; autrement dit les compagnies de pirates ont-elles le même statut que celles de mendiants voleurs et autres bohémiens. La question est difficilement décidable. Un élément s'oppose au pur et simple alignement : l'extraterritorialité des pirates. Celle-ci est à prendre dans une double acception : non seulement ils sévissent hors du territoire étatique, mais de plus leur mode de vie est incompatible avec l'idée même de territoire. La mer qui est leur élément ne peut s'approprier, ne peut se diviser ; elle suspend la souveraineté. Par ailleurs le fait est que les membres d'équipage d'un bateau pirate ne sont pas toujours sujets du même souverain. A l'inverse les autres organisations illégales sont ici considérées en tant qu'agissant à l'intérieur des frontières et composées de sujets. Ceci dit l'opposition n'est maintenant plus si tranchée si l'on considère que ces sujets qui s'associent illégalement ont un rapport problématique au

[436] Dominique Weber, « Hobbes, les pirates et les corsaires, le « Léviathan échoué » selon Carl Schmitt », in Astérion, n° 2, juillet 2004.
[437] *Léviathan*, op.cit., § 22, p. 369.
[438] Weber, op.cit., § 20.
[439] *Léviathan,* op.cit., § 10, p. 180

territoire et à la résidence : le mendiant est aussi un errant, un vagabond et c'est en tant que tel qu'il est criminalisé à l'époque de Hobbes précisément. Le voleur est souvent « de grand chemin » et enfin le Bohémien est nomade. D'ailleurs la juxtaposition des voleurs de grand chemin et des pirates dans la phrase citée à l'instant marque bien cette continuité et indique par là que l'opposition terre et mer dont Carl Schmitt fait l'enjeu géopolitique majeur du XVIIe siècle n'est peut être pas si pertinente qu'il y paraît en ce qui concerne Hobbes. Pour Schmitt la théorie de Hobbes illustre la vision continentale et territoriale de l'Etat souverain, opposée à la conception maritime de la puissance pour laquelle l'Angleterre finira par opter, devancée en cela justement par quelques générations de pirates. En choisissant Léviathan, monstre marin, puissance aquatique, pour symboliser l'Etat, Hobbes aurait fait un contresens montrant par là son peu de sens mythologique. Contre cette lecture Dominique Weber émet l'hypothèse d'un Hobbes tout à fait conscient des défis que les aventures maritimes constituent pour l'Etat souverain et partisan d'étendre à l'espace maritime le domaine de la souveraineté. A l'appui de cette hypothèse, tout d'abord, la proximité de Hobbes et de Selden, proximité aussi bien biographique que théorique : Hobbes a côtoyé Selden aux assemblées de la compagnie de Virginie et fut un lecteur attentif du *mare clausum* écrit par ce dernier contre le *mare liberum* de Grotius. Rappelons que pour Selden les mers peuvent faire l'objet de la même appropriation territoriale que les terres et que dès lors le souverain qui les revendique a sur elles et sur leur usage les mêmes droits que sur la terre à l'intérieur de ses frontières. Il s'agissait pour lui de défendre le monopole anglais contre les prétentions hollandaises à propos des pêcheries en mer du nord. On sait que la couronne anglaise peu soucieuse de cohérence doctrinale sera capable alternativement et même simultanément de se revendiquer d'un coté de l'argumentation de Selden pour légitimer ses prétentions sur la Mer du Nord, et de l'autre sur celle de Grotius lorsqu'il s'agissait de contrecarrer le monopole ibérique en particulier dans la caraïbe. C'est le Hollandais Bynkershoek qui produira la « solution » au problème des eaux territoriales (une portée de canon à partir de la cote) relevant de la souveraineté étatique et distinctes de la mer libre. Le traité d'Utrecht de 1713 va inscrire cela dans le droit des gens positif.

En second lieu, à l'appui de son hypothèse Dominique Weber rappelle que le *Léviathan* est contemporain des *Navigation Acts* par lequel Cromwell marque l'affirmation de la puissance étatique sur les mers. On peut y ajouter l'ensemble des représentations avec attributs maritimes de la puissance royale avec Charles Premier. Pourtant cette hypothèse s'expose à un certain nombre d'objections : les *Navigation Acts* concrètement portent plus sur les routes

maritimes que sur l'ensemble de l'espace maritime et sur des questions de monopoles plus que sur des questions d'appropriation d'espaces. D'ailleurs cela correspond tout à fait à la vision mercantiliste de la puissance de l'Etat, qui ne signifie nullement un élargissement des frontières. Pourquoi par ailleurs si Hobbes prétend élargir à la mer le domaine de la souveraineté ne le dit-il pas ? Enfin la phrase citée plus haut établit certes une continuité et une communauté entre les voleurs de grand chemin et les pirates, ce qui peut signifier que pour Hobbes ils sont dans la même situation face au souverain. Mais justement pourquoi faudrait-il que cela signifie un alignement du maritime sur le terrestre ? N'est-il pas possible d'envisager que la terre elle-même soit un espace habité sur le modèle de l'espace maritime, auquel cas c'est ce dernier qui l'emporte ? L'expérience des coureurs des bois français dans l'espace nord américain ou d'une autre manière des boucaniers et flibustiers de Saint Domingue dont nous parlons ailleurs montre qu'une autre manière d'habiter la terre était possible, surtout une autre manière de circuler sur la terre : il est pour le moins étonnant qu'une doctrine qui fait de la liberté de mouvement des individus un pendant de l'affirmation de la puissance souveraine (celle-ci libère et stimule le mouvement et n'oublions pas que pour Hobbes la soumission est acceptable dans la mesure ou l'individu assujetti conserve cette liberté de mouvement) insiste sur ce que certains mouvements, certaines mobilités ont d'inquiétant : les pirates sont mobiles par définitions, le voleurs sont dits « de grand chemin », et nous avons vu plus haut ce que tous les mouvements spontanés et rassemblements de tous ordres ont d'inquiétant pour l'Etat. Ce qui est en jeu n'est donc pas tant l'opposition entre terre et mer que l'opposition entre territorialisation et déterritorialisation qui traverse chacun de ces deux espaces. En ce qui concerne le sol européen le processus de mise en place des Etats territoriaux est bien connu et le rôle théorique de Hobbes dans ce processus unanimement reconnu. Mais pour les mers comme pour les sols coloniaux il est sans doute insuffisant de dire que le processus de territorialisation fut le même mais en différé. Si tel était le cas Hobbes pourrait le dire explicitement mais il ne le fait pas et son silence ne doit pas tant être interprété comme une extension implicite parce qu'évidente à ses yeux du domaine de la souveraineté que comme une inquiétude quant à l'universalité de celle-ci. Nous avons déjà noté et commenté le caractère très sélectif de ses références implicites ou explicites aux colonies. Il y a quelque chose du même ordre dans sa discrétion sur les pirates car Hobbes sait très bien que leur existence même, au XVIIe siècle, met en jeu autre chose que la question du brigandage. Dominique Weber note que Hobbes est silencieux sur la distinction entre pirate et corsaire. Et ce silence est très significatif car on n'est pas soit pirate soit corsaire, mais tout pirate peut devenir corsaire et tout corsaire peut selon les intérêts du moment du souverain se

retrouver pirate. Nous avons indiqué ailleurs les modalités de ce processus auquel rien d'analogue ne correspond pour le voleur ou le brigand. Cela signifie que le pirate, à la différence du voleur, entretient un rapport qui est à la fois d'extrême distance et de grande intimité avec le souverain. En effet si l'instauration d'un ordre politique met fin à la guerre, ou plutôt fait de celle-ci la prérogative exclusive du souverain, il s'ensuit une distinction entre le délinquant ou le criminel d'une part et l'ennemi d'autre part. Pour le voleur cela est net : il n'est pas un ennemi mais un délinquant. Or le pirate garde quelque chose de l'ennemi. « Ennemi du genre humain » selon Cicéron une telle formule n'a certes pas de sens dans la philosophie politique du XVIIe siècle et particulièrement chez Hobbes, où l'humanité comme telle n'a pas de statut juridique, n'est pas sujet de droit ; mais elle garde sa pertinence si on la prend dans le sens d'ennemi de tous les Etats. Et c'est précisément parce qu'il est toujours déjà ennemi qu'il peut faire alliance objective et temporaire avec tel ou tel Etat (en général celui dont il est sujet mais pas toujours) et faire la guerre aux autres sans pour autant que la guerre soit déclarée (guerre de course) ou agresser des ressortissants étrangers sans que cela soit considéré comme criminel (lettres de marque). Avec le pirate/corsaire, nous touchons au point limite où l'Etat fait la guerre comme un voyou et où des crimes sont perpétrés comme des actes de guerre. Autant d'éléments qui ne peuvent que brouiller la conceptualité de Hobbes en la matière. Par ailleurs, et même s'il faut se garder d'idéaliser ou de politiser en schématisant, la piraterie dans la lutte entre catholiques et protestants a été un élément précoce et durable du front protestant soit en continuité avec la politique de certains Etats soit en dissidence avec eux. Les travaux de Marcus Redicker et de Christopher Hill sur lesquels nous nous appuyons plus haut à ce propos ont bien fait ressortir une dimension politico religieuse de la piraterie, dimension là aussi qui ne pouvait qu'être en décalage avec la doctrine de Hobbes : la désobéissance, la rébellion, pour raisons religieuse n'est pour lui porteuse d'aucune légitimité sauf à produire un nouvel Etat qui à son tour ne pourra tolérer la dissension religieuse. Nous avons vu de la même manière que Hobbes restait silencieux sur les colonies fondées avec la bénédiction du souverain, par des dissidents religieux. Carl Schmitt en son temps avait lui aussi, influencé par les travaux de Nys, insisté sur cette dimension géopolitique de la piraterie, prenant bien soin de noter que le protestantisme en question est calviniste et non luthérien. Enfin le modèle d'organisation de la société pirate met en question la définition même du *commonwealth* : Hobbes nous dit bien qu'une organisation cesse d'être sujette et donc peut se poser comme souveraine dès lors qu'elle n'a pas besoin de la protection d'une puissance supérieure, dès lors qu'elle peut assurer sa propre défense. Tel est bien le cas des sociétés de pirates, ce qui ne peut que gêner Hobbes ; d'autant qu'elles

s'organisent sur le mode du contrat, de manière efficace, et pourtant sans produire un être artificiel du type Léviathan. Elles parviennent donc à suspendre la souveraineté en mettant en place une sorte de démocratie radicale fondée sur l'adhésion, sur le droit à la rupture, sur l'égalité, avec mise en place d'un système assurantiel prenant en charge le handicap. Donc il est possible que Hobbes ait envisagé la possibilité ou même l'inéluctabilité de l'extension de la souveraineté au domaine maritime comme le suggère Dominique Weber. Et dans ce cas en effet son recours à l'image mythologique du Léviathan ne serait pas aussi déplacé que Schmitt le soutient. Mais l'inscription en latin sur le frontispice porte bien « *supra terram* » et non *orbis* ou *terra et mare* et une fois encore on ne voit pas pourquoi Hobbes ne le dirait pas explicitement. Et si cette question de la puissance mythologique des discours est pertinente, on ne peut pas ne pas être frappé par le contraste entre la rareté du Léviathan que Hobbes est le seul à charger d'une signification aussi massive, et la fréquence des références à l'image de l'hydre pour désigner l'ensemble des forces qui contrarient le maintien de l'ordre (politique et économique), sur terre et particulièrement sur mer. Redicker et Linebaugh (dans une perspective marxiste) ont opportunément relevé l'omniprésence de la référence au combat d'hercule contre l'hydre pour figurer le combat de l'ordre contre les ferments de subversion. L'hydre ce sont les *commoners* déracinés jetés sur les routes entassés dans les villes embarqués sur les navires marchands ou de la marine royale, ce sont les puritains radicaux dont les sectes se multiplient mais qui pensent et expérimentent des modes de vie communautaires (pour ne pas dire communistes) et démocratiques, ce sont les Africains paysans ou guerriers arrachés à leur sol, ce sont les indigènes spoliés des Amériques, auxquels le nouveau monde offre des lignes de fuite et d'agencements nouveaux sans cesse combattus par les puissances économiques et politiques (dont ils constituaient la matière première) et sans cesse renaissants (et ce jusqu'au début du XIXe siècle). Il n'était pas rare que cette foule transcontinentale se retrouve en miniature comme en laboratoire dans l'équipage de tel ou tel navire flibustier, d'où l'image qu'emploient nos auteurs pour la désigner de « *motley crew* », l'équipage bigarré. Cet équipage bigarré est présent dans les textes de Hobbes, en particulier dans celui que nous avons déjà cité mais précisément comme spectre de l'Etat de nature, à la fois résurgence et production. Mais justement ce que Hobbes refuse d'y voir car cela ferait chanceler sa doctrine, c'est que plutôt que d'un désordre pré ou post étatique c'est la figuration d'un autre ordre où l'Etat ne serait pas le nec plus ultra.

Troisième partie

Souveraineté, liberté et propriété. Qui est le peuple ? Locke, Rousseau et la Révolution de Saint-Domingue

I John Locke. Libéralisme et colonialisme

1 Individu et société politique. La question du pouvoir constituant

L'individualisme et la question de l'unité du peuple

La partie politique de l'œuvre de Locke est traditionnellement étudiée et questionnée en relation avec les évènements émancipateurs et fondateurs de la démocratie moderne que sont les révolutions anglaise, américaine et française, et de fait ses *deux traités du gouvernementl*[440] constituent un corps de doctrine en prise directe avec les enjeux dont ces évènements furent porteurs. En ce qui concerne la Glorieuse Révolution, la date même de la publication des *deux traités*, 1690, conduit spontanément à y voir le pendant théorique de ce qui se passa sur la scène politique au cours des deux années précédentes et qui se solda par la victoire définitive de parlementarisme sur l'absolutisme. La période de presque un siècle de querelles et de guerre civile larvée ou ouverte inaugurée par les prétentions absolutistes de Jacques Premier s'achevait sur la magistrale légitimation par Locke du combat et de la victoire du Parlement. Mais l'ouvrage ne fut pas seulement de la part de son auteur la justification a posteriori d'un processus historique achevé. Il fut en effet rédigé selon toute vraisemblance entre 1679 et 1683 quand rien n'était encore joué (offensive absolutiste en Angleterre, publication du *Patriarcha* de Filmer, préparation en France de la révocation de l'édit de Nantes), et même s'il ne fut pas publié à cette époque, nul n'ignorait la teneur des

[440] *Deux traités du gouvernement* (*Two Treatises of Government*, 1690), trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1997.

idées de Locke. D'ailleurs dès la fin 1683, menacé, il quitte l'Angleterre pour les Pays-Bas où il séjourne jusqu'en 1689. Dès lors les querelles d'interprétation portent sur la plus ou moins grande radicalité démocratique des idées et de l'engagement de Locke et sur le ou les courants théoriques et politiques auxquels il est pertinent de le rattacher, à son époque mais aussi dans sa postérité. Or une telle focalisation conduit à occulter totalement ou à considérer comme anecdotique l'implication passionnée qui fut la sienne dans les affaires coloniales de son temps. Locke fut administrateur pour les Lords Propriétaires de Caroline, au nombre desquels figurait son protecteur et ami Shaftesbury. C'est à ce titre qu'il eut un rôle central dans la rédaction des *Fundamental Constitutions of Carolina* (1669-70). Il fut ensuite secrétaire du *Board of Trade* de 1672 à 1675 (année de la disgrâce de Shaftesbury), et après la Glorieuse Révolution, membre éminent du nouveau *Board of Trade* de 1696 à 1700. Autour des années 1680 il suivit de très près les questions coloniales autour desquelles Shaftesbury multipliait les initiatives et les contacts[441]. L'occultation de cela est d'autant plus déconcertante que les références à l'Amérique sont omniprésentes dans les *deux traités* et singulièrement dans le second où elles jouent un rôle central dans l'économie de la pensée et la genèse des concepts. Nous nous proposons donc de lire le *second traité* comme un plaidoyer en faveur de la colonisation de l'Amérique du Nord par l'Angleterre, comme une légitimation de cette dernière par la production de nouveaux titres fondant l'appropriation des terres sur le travail et la mise en culture. Par cette opération Locke marque en effet des points sur trois fronts : il destitue le droit des Indiens eux-mêmes sur les « terres vacantes » du Nouveau Monde ; il invalide le modèle hispanique de la conquête et donc toute prétention de la couronne espagnole sur les possessions britanniques d'Amérique du Nord. Enfin il destitue également le modèle français s'appuyant sur la circulation sur de vastes territoires, la chasse et le commerce (nous sommes à l'époque des voyages de Cavelier de La Salle qui offrent à la France d'immenses étendues entre le Canada et le Golfe du Mexique et commencent à dresser par là un obstacle à l'expansion britannique).Ceci dit il serait absurde de soutenir que la lecture la plus pertinente des deux traités consiste à y voir une défense et illustration des visées coloniales anglaises *plutôt* plus qu'une défense et illustration des idées libérales. Nous ne sommes pas en présence d'une alternative entre une interprétation colonialiste et une

[441] Sur ces aspects de la biographie de Locke, voir l'ouvrage de Barbara Arneil : *John Locke and America, The Defense of English Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996, ainsi que l'article de David Armitage : "John Locke, Carolina, and *the two treatises of government*", in Political Theory, Vol. 32 No. 5, October 2004.

interprétation libérale car dans ce cas l'inégalité entre les deux interprétations serait patente : la lettre et le contenu du texte feraient sans conteste pencher la balance en faveur de la lecture démocratique et libérale. Mais alors la dimension colonialiste serait rejetée dans l'inessentiel, et c'est d'ailleurs ce qui se passe avec la plupart des commentaires. Il s'agit donc de comprendre la doctrine de Locke comme libérale *et* colonialiste et même comme libérale *et* esclavagiste. Le *second traité* est *à la fois* une machine de guerre libérale contre l'absolutisme et une machine de guerre colonialiste qui s'emploie notamment à récuser l'argumentation de Pufendorf qui reconnaissait aux peuples autochtones, quel que soit leur mode d'occupation, la propriété de la terre. Par delà Pufendorf, il renoue d'une certaine manière avec Grotius et sa justification des prises de terres vacantes. Il apparaîtra que la prise en vue de ce contenu colonialiste éclaire en retour les positions de Locke sur la politique en général et permet de trancher certains conflits d'interprétation.

Avant de nous y attacher, rappelons dans ses grandes lignes le contexte anglais de la genèse et de la publication des deux traités. En 1660, alors que Locke a 28 ans la monarchie est restaurée et voit Charles II accéder au trône. Le gouvernement est très vite fragilisé par les dissensions entre catholiques romains et anglicans réformés qui se redoublent de l'opposition entre partisans de l'absolutisme de droit divin et partisans d'une monarchie constitutionnelle et parlementaire. En 1671, Jacques, frère du roi, se convertit au catholicisme. Cela exacerbe les tensions car la femme de Charles II étant stérile, celui-ci n'a pas d'héritier légitime. En cas de décès c'est donc Jacques qui lui succèdera sur le trône. Pour compliquer la situation, Marie, la fille de ce dernier, qui est restée protestante, épouse en 1677 le très puissant *Stathouder* des Pays Bas, Guillaume d'Orange. L'opinion s'agite et les pamphlets politiques se multiplient. S'ouvre alors la crise de l'*Exclusion Bill* (1678-81), du nom de ce projet de loi avorté qui avait pour objet d'exclure Jacques de la succession au trône en raison de sa foi catholique. Le clivage se fait entre d'une part les *Whigs*, qui se méfient de Charles II et de son frère et prônent la tolérance à l'égard de tous les protestants du royaume y compris les dissidents, et qui estiment par ailleurs que l'autorité du monarque est subordonnée au consentement du peuple, et d'autre part les *Tories*, partisans du conformisme anglican mais prêts à accepter la montée sur le trône d'un catholique dans la mesure où il est le souverain légitime et où ce principe de légitimité est inviolable. En 1680 les absolutistes exhument et

publient à titre posthume le *Patriarcha* de Sir Robert Filmer[442], que Tyrell l'ami de Locke s'emploie à réfuter dès 1681 dans son *Patriarcha non monarcha*[443]. La polémique s'accompagne d'intrigues et de complots. Shaftesbury le protecteur de Locke s'exile en 1682 aux Pays Bas. L'année suivante Algernon Sydney, accusé d'avoir conspiré pour assassiner le roi, est exécuté. Il avait lui aussi écrit contre Filmer ses *discourses concerning governmen*[444]*t* qui seront publiés après la Révolution. L'ouvrage de Tyrell, celui de Sydney, et les deux traités de Locke, tous trois conçus pendant cette crise de l'Exclusion, deviendront les références fondamentales de la pensée *whig* (Tyrell étant classé parmi les modérés qui insistent sur la constitution et la suprématie du parlement, Sydney et Locke étant classés comme inspirateurs des radicaux dont le rôle sera central en Amérique dans les décennies précédant l'indépendance). En février 1685 Charles meurt et Jacques lui succède sur le trône. En octobre, Louis XIV révoque l'Edit de Nantes, ce qui constitue une déflagration politique dans toute l'Europe et marque l'aboutissement de la logique absolutiste en France, qui apparaît plus que jamais comme un anti-modèle pour les protestants anglais. Les adeptes des religions dissidentes (presbytériens, baptistes et quakers) s'émeuvent à l'idée d'une éventuelle imposition du catholicisme. En 1688 des notables et intellectuels *whigs*, adversaires de Jacques II, obtiennent l'intervention militaire de Guillaume d'Orange en Angleterre. Son armée compte plus de 3000 Huguenots français. Jacques fuit en France et est déposé en janvier 89 par les assemblées parlementaires réunies sous le nom de *Convention.* Locke malade n'avait pu accompagner Guillaume, mais il rentre en Angleterre en même temps que Marie en février. Le 13 du même mois, Guillaume et Marie deviennent ensemble roi et reine d'Angleterre non sans devoir concéder au Parlement le décisif *Bill of Rights*. En 1690 la bataille de la Boyne voit Guillaume écraser en Irlande la rébellion catholique et empêcher le retour de Jacques II

Il est donc clair que les concepts et problèmes fondamentaux de la pensée de Locke, s'ils s'inscrivent dans l'histoire générale des idées politiques, ont été suscités voire imposés par les évènements auxquels il a été confronté et mêlé. Nous pouvons les évoquer à grands traits ces connexions, étant entendu qu'il nous faudra y revenir sous l'angle des affaires coloniales.

Ainsi la période qui va de la fuite de Jacques à l'avènement de Guillaume et Marie pose quelques questions cruciales en termes de philosophie politique : le départ de Jacques crée-t-il

[442] FILMER Robert, *Patriarcha*, in *Patriarcha and other Writings*, Cambridge, J. P. Sommerville (ed.), 1991.
[443] TYREL James, *Patriarcha non monarcha*, London, Richard Janeway, 1681.
[444] SIDNEY Algernon, *Discourses concerning government* (1680), London, 1698.

une simple vacance de fait du trône dans un cadre institutionnel inchangé, ou bien sa pratique tyrannique a-t-elle dissout le gouvernement, le pouvoir revenant alors au peuple lui-même ? Le premier cas de figure correspond à l'interprétation des *tories* et des *whigs* modérés, qui ne voient dans la situation nulle référence au pouvoir constituant du peuple (soit que cette notion de pouvoir constituant n'ait pas de consistance à leur yeux, soit que la situation ne la requière pas). Le second cas de figure correspond à l'interprétation des radicaux pour qui il y a bien en fin 1688 un retour et un recours au pouvoir constituant du peuple et non au pouvoir institué du parlement, lui aussi suspendu en l'occurrence (même s'il ne fut pas formellement dissout.). Certains commentateurs, en particulier Richard Ashcraft[445], rattachent Locke à ce courant radical. Il n'est pas question ici de discuter en détail cette lecture (ce n'est sans doute pas le rattachement à la lecture radicale qui est contestable, mais une supposée tendance anarchisante). Jean Fabien Spitz l'a d'ailleurs fait avec beaucoup de précision dans son ouvrage *John Locke et les fondements de la liberté moderne*[446]. Ce qui nous importe réside dans la manière dont elle permet d'interroger les notions d'état de nature et de communauté dans la pensée de Locke. En effet le retour au pouvoir constituant du peuple n'est-il pas en même temps un retour à l'état de nature ? Si tel est le cas, celui-ci ne doit alors pas être compris comme un état d'anarchie au sens de Hobbes. C'est ainsi que les radicaux le voient plutôt comme un état prépolitique propice à la formation d'une communauté morale rationnelle. Le peuple, lorsqu'il n'est pas surplombé par un pouvoir souverain en acte ne prend pas pour autant la figure de cette hydre à mille têtes qui sert de repoussoir aux *Tories*. Il faut distinguer société et société politique, ou encore, dans les termes de Lawson, *community* et *commonwealth*[447]. La disparition de la sujétion politique n'implique donc pas nécessairement l'abolition de toute forme de société. Cela vaudrait pour la période révolutionnaire anglaise mais serait également pertinent, près d'un siècle plus tard, pour l'auto compréhension de la révolution américaine. Le peuple américain (déjà plus composé de sujets britanniques et pas encore de citoyens des Etats-Unis) dès lors qu'il rejette l'empire du parlement anglais, se considère comme dépositaire du pouvoir constituant. Il est incontestable que de nombreux passages de Locke autorisent son enrôlement chez les radicaux, mais cela ne

[445] ASHCRAFT Richard, *La politique révolutionnaire et les* deux traités du gouvernement *de John Locke*, Paris, PUF, 1995

[446]SPITZ Jean-Fabien, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001.

[447] LAWSON Georges, politica sacra et civilis, Cambridge University Press, 1992.

va pas sans de fortes tensions conceptuelles ni sans ambiguïtés. Quel est ce peuple, cette société, qui non seulement survit à la dissolution du gouvernement mais peut même décréter celle-ci ? Autrement dit comment la dissolution du gouvernement peut-elle ne pas être ipso facto dissolution de la société politique. Ce qui est en jeu est la possibilité d'un pouvoir limité, c'est-à-dire n'altérant pas l'exercice des droits naturels. Mais justement, faut-il que ce soit le peuple en corps qui constitue cette limite ? A bien lire le chapitre XIX du *second traité,* « de la dissolution du gouvernement », ce à quoi les hommes sont reconduits en cas de dissolution du gouvernement n'est pas l'état de nature mais «la condition où ils se trouvent après avoir abandonné cet état et après avoir constitué au dessus d'eux une autorité politique dans la personne de la majorité de la communauté »[448]. Il y aurait donc en quelque sorte un moment démocratique entre le pur état de nature et les différentes formes de gouvernement en acte que nous connaissons. Cela ne va pas sans un flottement dans l'emploi du terme de gouvernement puisque le dernier paragraphe de ce chapitre XIX, qui clôt le *second traité* dans son ensemble laisse le lecteur sur une alternative assez déconcertante : « Quand le peuple habilite le pouvoir législatif à se perpétuer lui-même indéfiniment, il lui abandonne sa puissance politique et ne peut la reprendre. Au contraire si le peuple dispose que son pouvoir législatif ne durera que pendant un temps limité, en ne confiant ce pouvoir suprême à quelque personne ou assemblée qu'à titre temporaire, ou encore si les magistrats qui en sont investis commettent des malversations et en sont déchus, il fait retour à la société, soit à l'expiration du délai fixé, soit au moment ou les gouvernants sont déchus ; dès lors le peuple a le droit d'agir en souverain ; il peut exercer lui-même le pouvoir législatif, ou lui donner une forme nouvelle, ou le laisser sous sa forme ancienne, mais le placer en d'autres mains comme bon lui semble. »[449] Comment comprendre que le peuple dans le premier cas ne puisse reprendre la puissance politique qu'il a lui-même déléguée, alors qu'il le peut dans le second cas. Au nom de quoi le peuple pourrait-il s'interdire d'exercer un pouvoir dont il est lui même la source ? Comment le peuple pourrait-il ne pas être souverain ? La difficulté vient d'une confusion : le peuple ne désigne pas ici l'ensemble des individus jouissant de leur inaliénable liberté naturelle mais la société politique à laquelle ils ont donné le pouvoir d'organiser la vie en commun. Cette société elle-même peut confier le pouvoir législatif à une assemblée, soit à titre perpétuel (avec des membres à vie et une succession héréditaire par exemple) soit à terme avec renouvellement périodique et contrôle des actes des membres. La société forme un corps intermédiaire entre disons la multitude, et le gouvernement. Nous sommes dans le schéma du

[448] J.F. Spitz, op.cit. p. 181.
[449] John Locke, second traité du gouvernement, chap. XIX, § 243, op.cit. p. 277.

double contrat. Dans le premier cas la dissolution du gouvernement serait du même coup dissolution du peuple (compris comme société politique). Dans le second la dissolution du gouvernement restitue au peuple la charge d'en constituer un autre soit en en changeant les membres, soit en en changeant la forme, soit encore exerçant lui-même le pouvoir législatif (ce qui correspondrait à la « démocratie parfaite »). Mais alors cette société ainsi conçue exige de chacun de ses membres la soumission à la volonté de la majorité dès lors dépositaire de l'autorité. L'autorité conférée à la majorité, seule manière pour le peuple d'être *un,* permet en un sens de dire « qu'il existe un gouvernement quand le gouvernement n'existe plus »[450]. En effet s'il ne subsistait qu'une simple association sans pouvoir de contraindre, l'idée même de société ou de peuple perdrait sa consistance. Mais alors la question de la limitation du pouvoir politique n'est pas réglée mais seulement déplacée : ce n'est pas en transférant l'autorité souveraine de la volonté d'un seul ou de quelques uns à la volonté de la majorité que l'on garantit mieux l'exercice des droits individuels. Est-ce le dernier mot de la doctrine de Locke ? Cela ferait de lui un penseur charnière, intermédiaire, mais sans apport véritablement décisif : son recours à la notion de peuple s'inscrirait dans le prolongement du corporatisme médiéval et de la pensée des monarchomaques comme l'indique la lecture de certains commentateurs en particulier à propos du droit de résistance. Skinner[451] par exemple voit chez Locke une sécularisation et une radicalisation des théories antérieures du droit de résistance : d'abord ce droit est bien un *droit* naturel et non plus un *devoir* d'ordre religieux ; par ailleurs il appartient au corps du peuple qui ne saurait aliéner la souveraineté qu'il détient sur lui-même ; et enfin dans le peuple tous les individus sont désormais égaux et le droit de résistance leur appartient collectivement sans qu'une élite ait le privilège de parler au nom du peuple. Mais alors autant dire que la doctrine de Locke serait une étape, importante certes, mais seulement une étape, vers la notion rousseauiste de souveraineté populaire qui aurait l'avantage, en substituant la volonté générale à la volonté de la majorité, d'invalider l'objection selon laquelle le problème ne serait que déplacé : en vertu de quoi en effet la volonté de la majorité serait-elle à l'abri de l'erreur et de l'injustice ? La volonté de la majorité reste une volonté particulière, et à ce titre peut errer, auquel cas la minorité a son tour a le droit de résister, ce qui nous entraîne dans une régression à l'infini. La solution rousseauiste a sa force et sa cohérence. Elle a son impact historique considérable mais on ne saurait sans contresens y voir l'aboutissement d'une logique déjà à l'œuvre chez Locke. En effet Rousseau questionne le pouvoir quant à sa légitimité mais ne pense surtout pas celle-ci

[450] J.F. Spitz, p. 182.
[451] SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001

en termes de limitation du pouvoir : la souveraineté qu'elle soit celle d'un individu ou celle du peuple ne saurait se voir opposer un droit qui la limite puisque aussi bien elle est la seule source légitime du droit. Au contraire chez Locke le pouvoir n'est pas là pour faire ou pour dire le droit mais pour garantir l'exercice d'un droit naturel des individus qui par définition lui préexiste et peut toujours lui être opposé. Il convient donc, pour faire ressortir l'originalité de Locke et son apport à la politique moderne, de sortir de la lecture historique « continuiste » qui l'installe entre les monarchomaques et Rousseau. A la différence des premiers, Locke pense à partir de prémisses radicalement individualistes : d'une certaine manière ce qui est premier c'est l'individu et pas la communauté. Mais à la différence de la plupart des autres modernes cet atomisme anthropologique et méthodologique ne débouche pas avec lui sur une théorie de la souveraineté. Certes la référence à la volonté de la majorité, avec l'assujettissement des individus qu'elle implique, est la marque d'une incontestable attraction du concept de souveraineté. Mais il n'en reste pas moins que tout pouvoir, fusse celui du peuple institué et de sa majorité, doit être limité, et ne peut l'être en dernière instance que par la revendication des individus à exercer leurs droits naturels. Ils peuvent à tout instant redevenir les exécuteurs de la loi naturelle qu'ils étaient à l'état de nature (jouissant par exemple pleinement du droit de punir). C'est ce qui se passe lorsque la dissolution du gouvernement est en même temps dissolution de la société politique, mais également lorsque, celle-ci se maintenant malgré la dissolution du gouvernement, elle devient un obstacle à l'exercice des droits de certains individus. Cela est fondamental : Locke s'efforce de penser le pouvoir et le droit sans produire une théorie de la souveraineté. Cela est une gageure dans le cadre conceptuel moderne qui associe individualisme et souveraineté. La modernité politique semble en effet présupposer que l'humanité serait composée d'une multitude d'individus mus en dernière instance par leur seul désir individuel, à commencer par la conservation de soi, chacun étant alors pour l'autre un obstacle, une limite à la réalisation de ce désir (version radicale illustrée par Hobbes) ou du moins un objet de préoccupation second par rapport à ce désir (version modérée illustrée par Grotius). Dans une telle configuration la vie en commun, donc la société, donc le peuple, doit nécessairement être *institué* d'une part, et d'autre part les nécessaires lois communes qui inscrivent cette institution dans la durée doivent être produites par une *volonté* puisque la *nature* ne produit que la loi des désirs et des passions qui ne permet pas à quelque choses comme une société de faire corps. Fonder la loi sur la volonté et attribuer à cette volonté un pouvoir absolu et/ou illimité, voilà l'essentiel de la théorie de la souveraineté et dès lors, que cette volonté soit celle d'un seul, de quelques uns ou de tous, ne change rien à l'affaire. Mais justement il est possible que cette capture de la pensée du droit

par celle de la souveraineté ne soit pas le dernier mot de la pensée politique moderne, même si elle en constitue le centre de gravité. Il doit être possible de faire ressortir les éléments de ce que l'on peut appeler une pensée républicaine a-souverainiste, voire anti-souverainiste. La question est donc de savoir si les notions d'Etat souverain et d'Etat de droit se recouvrent ou si la seconde déborde la première. Et si tel est le cas l'exercice du droit requière-t-il le maintien d'un noyau de souveraineté ou peut-on concevoir un Etat de droit hors du cadre conceptuel de la souveraineté ? L'intérêt de la pensée de Locke est d'être traversée par ces questions et de fournir les éléments d'une véritable critique (ou même déconstruction) de la souveraineté. Pour autant il n'échappe pas à une certaine ambigüité et certains passages sont animés d'une forte tentation souverainiste, d'où la possibilité d'interprétations assez contradictoires de sa doctrine. Une lecture anarchiste est possible mais aussi celle qui fait de lui en quelque sorte un hobbesien honteux. Contre la première, représentée par Richard Ashcraft, force est de reconnaître que Locke « a explicitement développé l'idée que la société civile est impossible là où il n'existe pas de pouvoir en acte »[452]. L'unité du corps social chez Locke est logiquement et sans contestation possible liée aux notions d'obligation et d'assujettissement, les deux étant liées dans l'idée de démocratie parfaite. Contre la seconde, il faut comprendre que le propos de Locke n'est pas de transférer l'exercice de la souveraineté, de la volonté d'un seul ou de quelques uns à la volonté commune (c'est-à-dire en l'occurrence, majoritaire), mais de définir les limites de l'obéissance dûe au gouvernement institué, quel qu'en soit le dépositaire, par les individus compris comme créatures morales. La grande différence entre Hobbes et Locke est tout d'abord que ce dernier ne peut absolument pas admettre que l'individu renonce à son statut d'être moral capable d'être juge de l'interprétation et de l'application de la loi de nature. Une telle renonciation serait à la fois illégitime et impraticable. Le droit à l'obéissance de ses membres que possède la société politique ne saurait donc être inconditionnel. Aucune instance ne saurait réclamer l'autorité exclusive en matière d'interprétation de la loi naturelle et donc Locke récuse le « *auctoritas non véritas fecit legem* » dans son acception courante, sauf à considérer que l'autorité en question soit également distribuée chez tous les membres de la société civile. La volonté commune comprise comme volonté de la majorité (et elle ne saurait l'être autrement) peut toujours se tromper. Le consentement des individus n'est pas comme chez Hobbes ce qui instaure une source artificielle de légalité ne pouvant coexister avec une légitimité qui lui serait extérieure ou transcendante. Il est en lui-même la source maintenue de toute légitimité

[452] J.F. Spitz, op.cit., p. 194.

politique dans la mesure où la définition du juste vaut déjà à l'état de nature et où le pouvoir ne saurait avoir d'autre fin légitime que de le promouvoir : chaque individu garde le droit imprescriptible de juger de la manière dont cette fin est honorée ou non, et de retirer son consentement. Voilà pourquoi le pouvoir n'est conforme à la nature humaine que s'il est limité par ce droit de regard des individus. La différence entre Hobbes et Locke réside par ailleurs dans le fait que les actes humains sont justes ou injuste en eux même, dans l'état de nature et indépendamment de leur qualification par la loi civile. L'état de nature du fait de la loi divine, n'est nullement étranger à un système de droits et de devoirs dont tous les individus sont par nature partie prenante. Cela signifie en particulier qu'à l'état de nature chacun a le devoir de se conformer à la loi naturelle et le droit de punir ceux de ses semblables qui s'y soustraient. Ce droit de punir pré politique constitue un clivage radical avec la pensée de Hobbes pour qui semblable droit ne peut être dévolu qu'à une autorité instituée. Le passage de l'état de nature à l'état civil n'est pas dû à la nécessité d'instaurer ce droit pour pacifier les rapports humains, mais pour sortir de la difficulté inhérente à son exercice dans l'état de nature : celui qui punit est à la fois juge et partie. Cette extériorité et cette irréductibilité de la loi naturelle par rapport à la loi civile peut être particulièrement illustrée par la manière dont Locke traite la question de la propriété et celle de l'esclavage, toutes deux opératoires d'une part lorsqu'il s'agit de penser les enjeux politiques en Angleterre même (et plus largement en Europe) à cette époque : Contre Hobbes il pose la distinction radicale entre sujet ou citoyen d'une part, et esclave d'autre part, comme fondement de sa critique du despotisme et de l'absolutisme, et voit dans la propriété le principe de limitation du pouvoir (là où Hobbes voyait dans le pouvoir la source de la propriété). D'autre part, et c'est cela qui est souvent inaperçu ou considéré comme inessentiel, ces deux questions sont également opératoires lorsqu'il s'agit de prendre en charge la question coloniale et celle de l'esclavage dans les colonies. Or le rôle qu'il leur fait jouer dans ce dernier cas est tout autre que lorsqu'il s'agit de politique européenne. Nous aurons donc à interroger ce double usage et l'ambivalence attachée à ces notions dans l'économie de la pensée de Locke, ambivalence qui ne remet nullement en cause sa cohérence mais fait plutôt apparaître que la genèse de la liberté moderne libère des logiques et recèle des possibles inattendus.

En tout cas les deux concepts qui sont sollicités ici et qui d'ailleurs travaillent l'histoire et la pensée anglaises du XVIIe siècle sont ceux de *constitution* et de *pouvoir constituant*. Pour autant, s'ils correspondent à des enjeux tout à fait présents et compréhensibles pour les contemporains de Locke, ils n'ont pas fait l'objet d'une traduction institutionnelle explicite.

C'est d'ailleurs tout l'enjeu de l'interprétation des quelques semaines de vacance du pouvoir pendant la Glorieuse Révolution entre le départ de Jacques II et l'investiture de Guillaume et Marie. « Doit-on dire que le roi avait rompu le contrat qui fondait la monarchie anglaise et délié ainsi ses sujets de tout devoir d'obéissance ? Le peuple a-t-il exercé un droit de déposition ? Ou alors l'abdication fut-elle volontaire, auquel cas le roi a seulement créé une vacance du trône qu'il s'agit de combler sans que le gouvernement soit dissout et sans que le peuple ait le droit d'exercer une fonction constituante. Le parlement était-il encore ordinaire ou une convention à vocation constituante ? Le peuple est-il revenu à un état de nature ? Le peuple entendu de manière distributive peut-il exercer un pouvoir constituant ? La constitution traditionnelle était-elle maintenue, Guillaume étant un roi de facto mais pas de jure. Cette position était celle des conservateurs, tandis que l'autre, partagée par Locke était celle des radicaux. »[453] En tout cas Locke, contre une éventuelle interprétation hobbésienne de l'état de nature, considère par exemple que la distinction entre le tien et le mien n'est pas abolie en cas de dissolution du gouvernement. Le pouvoir constituant du peuple n'est pas compétent en la matière dans la mesure où Locke s'efforce de le penser en échappant au piège de la souveraineté c'est-à-dire en refusant d'en faire la source de la loi. Cette dernière n'est pas l'expression d'une volonté, fut-elle souveraine, car elle est inscrite dans la nature des choses. Echapper au piège de la souveraineté signifie que le pouvoir législatif, bien que suprême soit néanmoins limité : il l'est dans le cadre du pouvoir institué (et donc de manière interne) par la séparation ou plutôt par la balance des pouvoirs, le traditionnel « *check and balances* », qui chez Locke concerne les pouvoirs exécutif législatif et fédératif et non comme chez Montesquieu les pouvoirs exécutif législatif et judiciaire. Mais il l'est aussi de manière externe par le peuple constituant à condition précisément que celui-ci non seulement ne se retrouve pas à son tour dans la position d'un souverain législateur, mais également ne puisse agir comme constitué institutionnellement. Le peuple constituant n'a pas sur ses membres le pouvoir de coercition d'une puissance juridique constituée. Cela implique de le penser de manière distributive c'est-à-dire comme ensemble d'individus dont la capacité de juger est irréductible et inaliénable. Il est alors nécessaire de ne pas considérer l'individu comme mu uniquement par ses passions et la recherche de son intérêt, ce qui est le présupposé de la plupart des théories du contrat et de la souveraineté, mais de le considérer comme un être moral par nature, capable par là même de former avec les autres une communauté morale pré politique. Cela signifie non seulement qu'ils ont des options éthiques, mais que celles-ci ne

[453] J.F. Spitz, op.cit. p.176.

doivent pas être cantonnées à la sphère privée et peuvent manifester une certaine convergence ayant nécessairement une portée publique. Comme le rappelle Jean Fabien Spitz, cette idée d'un peuple constituant est loin d'être une invention de Locke puisqu'elle est présente chez un certain nombre de ses prédécesseurs. Ainsi Lawson, à qui nous faisions allusion plus haut, dans son *politica sacra et civilis*[454], distingue bien la communauté de la république (*community* et *commonwealth*) en ce que la première fait l'économie de toute hiérarchie et de toute sujétion en son sein. Y règnent l'égalité, la liberté des individus, et la propriété des biens. L'absence de pouvoir souverain n'empêche pas la communauté de valoir comme une. L'instauration du pouvoir souverain est seulement ce par quoi elle assure sa pérennité. S'ensuit une série de distinctions ou d'oppositions. Ainsi la distinction entre *majestas realis* et *majestas personalis* implique celle entre législation constituante et législation ordinaire c'est-à-dire entre lois de législation et lois d'administration. La majesté personnelle « a pleinement puissance sur les secondes, mais n'en a aucune sur les premières puisqu'elle n'existe qu'en vertu d'elles ». Donc le souverain en tant que pouvoir institué et séparé agit dans le champ du législatif ordinaire mais n'a pas le pouvoir d'agir sur la constitution. La majesté personnelle lui a été conférée de manière conditionnée et peut à tout instant lui être retirée si la manière dont il exerce le pouvoir est contraire au bien commun. Mais il ne s'agit pas comme pour les monarchomaques d'une révocation par le peuple en corps d'un gouvernement considéré comme simple officier. Le peuple chez Lawson n'est ni souverain ni arbitre : le jugement est entre les mains des individus qui le composent. C'est ce déplacement du peuple comme corps vers les individus comme êtres moraux qui « rend la communauté constituante non souveraine compatible avec les principes de l'individualisme moral ».

Rutherford, à son tour, distingue *power of government* et *power of governing,* c'est-à-dire un pouvoir d'instituer les gouvernants, pouvoir constituant lui-même dépourvu de toute prérogative législative ou exécutive, et d'autre part le pouvoir d'exercer ces prérogatives mais dépourvu du pouvoir de s'instituer lui-même. Il y a bien pouvoir constituant, et non simple multitude anarchique comme chez Hobbes, dans la mesure où pour Rutherford une communauté effective et authentique peut exister avant d'avoir établi au dessus d'elle des gouvernants et un pouvoir législatif. Il indique ainsi que plusieurs familles peuvent être associées sans pour autant être assujetties à un gouvernement en acte. Cette référence aux associations de familles comme incarnation possible du pouvoir constituant est très importante pour notre propos car elle correspond exactement aux termes dans lesquels

[454] LAWSON Georges, politica sacra et civilis, Cambridge University Press, 1992.

certaines relations sur le nouveau monde décrivaient les peuples Indiens, y compris parfois Locke lui-même. Il nous faudra donc voir l'usage que ce dernier fait de ce modèle lorsqu'il considère les sociétés amérindiennes. Pour finir Rutherford se démarque donc à la fois de Grotius qui admettait la possibilité pour un peuple de se faire l'esclave d'un roi, et de Hobbes qui n'admet pas la distinction entre sujet et esclave ou entre roi et despote. Il accorde au parlement la prérogative de contrôler le respect des lois par le roi, et au cas où celui-ci passe outre ce contrôle parlementaire, il considère que c'est au peuple que le pouvoir revient. Dans sa terminologie, on passe d'une *cour de justice ordinaire* à une *cour de nécessité* dans laquelle la conscience de *chacun* est l'instance ultime. Cela comme pour Locke implique une conception de l'individu comme être moral dont la conscience peut converger avec celle des autres non pas pour produire mais pour défendre des principes communs.

Hunton enfin se présente comme défenseur de l'idée de monarchie limitée et revendique « une position médiane entre les prétentions absolutistes de Charles et les tentatives du Parlement de s'arroger un pouvoir sans contrôle qui réduirait à rien la prérogative royale ». Pour lui la limitation du pouvoir repose sur un pacte entre le roi et la communauté (alors que dans une monarchie absolue il n'y a que promesse et pas de contrat). Il n'y a donc pas de supériorité collective du peuple sur le roi d'une part et d'autre part il ne saurait, en cas de conflit entre le roi et la communauté, y avoir de juge suprême institué à l'intérieur de l'Etat. Là encore il revient à *chaque individu* d'exercer son droit de juger qui dès lors s'identifie au droit de résistance. Si donc le peuple peut déposer le prince, ce n'est pas en tant que corps mais en tant que collection d'individus particuliers.

Il est donc important de comprendre que pour autant qu'il soit question d'une volonté souveraine chez Locke (et c'est le cas dans un certain nombre de passages) il ne peut s'agir que de la volonté de la communauté, mais aussi et surtout que l'essentiel de son apport à la conception moderne de la liberté n'est pas dans ce déplacement qui ne change rien à la notion même de souveraineté. Il n'est pas non plus, bien que cela soit fondamental, dans l'équilibre ou la balance des pouvoirs, qui plus qu'une séparation doit être compris comme une distribution (ou une division) et dont le souci explique son attachement (qui sinon peut paraître paradoxal) à la prérogative royale, son refus du parlementarisme radical, et son peu de goût pour la démocratie parfaite. En fait le plus important est cette limitation *du* pouvoir et non pas *des* pouvoirs : il ne s'agit pas seulement au sein d'une constitution de voir dans chaque pouvoir un contrepoids aux autres mais de désigner tout pouvoir politique comme devant être limité par une instance qui n'est pas un autre pouvoir mais plutôt l'autre du

pouvoir, c'est-à-dire la puissance d'association et de convergence prépolitique des consciences individuelles. Locke s'appuie bien sur des prémisses individualistes, ce qui le distingue des monarchomaques et lui donne une place inédite dans l'histoire du droit de résistance, puisqu'il lève l'interdit qui pesait sur l'individu quant à la décision de résister dans les conceptions antérieures. Pour autant il ne définit pas la communauté comme un corps formé artificiellement par la sujétion à un pouvoir de coercition dépositaire de la souveraineté : ce pouvoir de coercition existe bien mais il n'est légitime que si les individus y consentent d'une part, étant entendu d'autre part que ce consentement est toujours conditionnel et peut être retiré en cas de non-conformité à la loi naturelle. Donc la liberté telle qu'elle est définie dans le second traité présuppose l'existence d'une communauté morale non instituée mais porteuse en dernière instance du pouvoir d'institution comme de celui de destitution. Là se trouve l'originalité et même le caractère indispensable de la pensée de Locke pour penser et asseoir la liberté moderne.

Donc même si après la Glorieuse Révolution la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir ordinaire n'a pas de véritable traduction institutionnelle (on ne peut isoler dans cette Révolution un acte par lequel le peuple aurait institué le gouvernement définissant par là les prérogatives de ce dernier ainsi que les siennes propres) elle est néanmoins clairement présente dans les esprits. Thomas Paine et Emmanuel Sieyès, un siècle plus tard, lui donneront sa forme théorique achevée. Paine estimait que l'Angleterre, dépourvue d'une loi constitutionnelle, n'avait à strictement parler pas de constitution. Pour lui le peuple pré existe au gouvernement et la constitution désigne le cadre défini par le peuple associé, dans lequel doit s'exercer la mission donnée par mandat au gouvernement. Mais cette conception tend vers une forme de rousseauisme et c'est Sieyès qui donnera une assise plus solide à la pensée constitutionnelle en distinguant nation et gouvernement. « La nation est une association et non un corps. Le gouvernement est un corps de création nationale et non une association »[455]. « Tel est le vrai sens du mot constitution : il est relatif à l'ensemble et à la séparation des pouvoirs publics. Ce n'est point la nation que l'on constitue, c'est son établissement politique. »[456] Cette conception est dans la droite ligne de la pensée de Locke et aboutit comme chez lui à un refus de la pure démocratie comme forme viable de gouvernement. Comprenant que les dangers d'une souveraineté illimitée étaient les mêmes que celle-ci soit entre les mains d'un seul ou entre celle d'une communauté décidant par la voix de sa majorité,

[455] E. Sieyès, *notes et fragments inédits*, in *Ecrits politiques*, R. Zapperi (éd.), 1985, p.87.
[456] E. Sieyès, *Préliminaires de la constitution*, in *Ecrits politiques*, op.cit., p. 199.

ils ont tous deux montré que la logique de la démocratie parfaite doit être distinguée de la logique de la liberté.

Il est donc possible avec JF Spitz de voir la pensée de Locke comme ayant cherché l'équilibre, pour maintenir la limitation du pouvoir par la loi de nature, entre la tentation que l'on peut qualifier d'anarchiste, qui découle de la thèse qui fait de chaque conscience l'interprète ultime de la loi de nature, et la tentation qui consiste à voir dans le souverain le juge suprême.

La Constitution de Caroline[457]

Cet équilibre suppose sans doute la référence à une constitution. Or il se trouve que nous pouvons comparer le contenu du *second traité* avec la *Constitution de Caroline* dont Locke fut l'auteur principal et qui fut publiée en 1670. Avant d'en venir au contenu de cette constitution il nous faut évoquer les circonstances de sa production. Nous sommes dans les années qui suivent la Restauration et la faiblesse de Charles II combinée à l'avidité des courtisans explique la multiplication des concessions coloniales, et parmi elles, celle de l'immense territoire situé entre la Virginie dont la colonisation est déjà avancée, et les Florides (sous domination espagnole). En 1663 cette nouvelle possession reçoit le nom de Caroline et est accordée à perpétuité à huit personnages importants et influents du Royaume qui seront dès lors désignés comme *Lords Propriétaires*. Il s'agit de Clarendon, historien de la Révolution, fidèle au Roi ; Monk ancien commandant d'un régiment de la *new model army* de Cromwell, homme fort du régime de ce dernier, ayant mené pour lui la répression en Ecosse en 1654. En 1652 il a été nommé *General de la mer* (amiral). C'est l'époque de la mise en place des *Navigation Acts* de Cromwell, législation qui impose des taxes à l'importation de marchandises en Angleterre et impose à ceux qui veulent commercer avec l'Angleterre de travailler sous pavillon anglais. William Berkeley, gouverneur de la Virginie, qui s'est

[457] Nous nous appuierons ici sur la traduction française de Bernard Gilson accompagnant son édition de 1967 du *Deuxième traité du gouvernement civil* et d'un résumé du *premier traité* (Paris, Vrin, 1967). Il est à déplorer que l'édition de 1997 des *deux traités du gouvernement,* traduction intégrale cette fois-ci, par le même traducteur et chez le même éditeur, ne contienne plus *Les constitutions fondamentales de la Caroline*. Par commodité, et par conformité à l'usage contemporain, nous employons le terme de « constitution » au singulier pour désigner ce texte. Le pluriel de son titre anglais renvoyait à la somme des articles, qui sous la plume de Locke sont autant de « constitutions fondamentales ».

mobilisée contre cette législation est destitué, et la Barbade dont les colons refusent les taxes et veulent vendre librement leur sucre fait l'objet d'un blocus et se trouve sous la menace d'un débarquement imminent. C'est Monk qui trouve un accord avec Thomas Modyford, le plus riche planteur et le gouverneur de l'île, évitant ainsi à cette dernière le débarquement. Dans les années suivantes il purge son régiment des quakers, niveleurs, *fifth monarchists*, et autre éléments radicaux. A la mort d'Olivier Cromwell il conseille son successeur Richard Cromwell mais ne le soutient pas au moment où il se fait renverser. C'est lui qui va préparer et faire voter la Restauration, sans effusion de sang. D'où la reconnaissance de Charles II qui le fait Duc d'Albermarle, Lord Propriétaire de la Caroline. Sont également du nombre, Lord Ashley Cooper, plus connu sous le nom de Lord Shaftesbury, protecteur et ami de John Locke ; Lord Craven, sir John Colleton, sir John Carteret et sir John Berkeley tous deux propriétaires en même temps du New Jersey, et enfin Sir William Berkeley, déjà cité, rétabli entre temps dans ses fonction de gouverneur de la Virginie, poste qu'il aura au bout du compte occupé pendant près de 40 ans.

La charte de concession, sur le modèle de celle du Maryland, institue donc les huit bénéficiaires comme Lords Propriétaires. Mise à part l'allégeance à la Couronne, ils sont maîtres de la colonie, tout en devant néanmoins partager la puissance législative avec les planteurs ou leurs délégués. Pour le reste leur pouvoir est total. Sont de leur seul ressort : la nomination des officiers publics, la mise en place des tribunaux, l'ouverture de ports, la création de « manoirs » (équivalant des seigneuries françaises) avec titres de noblesse. Ils profitent des impôts même si ceux-ci sont établis avec le consentement des colons et touchent des redevances sur les concessions. Une clause importante empruntée à la très libérale charte de Rhodes Island rendait possible la tolérance religieuse et autorisait les Propriétaires à accorder des dispenses aux non conformistes. Il s'agissait de manière générale d'attirer les dissidents de toutes nations et en particulier de favoriser l'installation d'un certain nombre de colons de la Nouvelle Angleterre qui venaient de s'établir sur les bords de la rivière du Cap Fear, au nord de la nouvelle colonie. Une fois la concession obtenue, les Lords Propriétaires prirent les mesures les plus susceptibles d'attirer les émigrants et offrirent à la poignée d'hommes concernés une charte particulièrement avantageuse : l'administration de la colonie était confiée à un gouverneur et à un conseil de six membres choisis parmi les candidats des planteurs. L'assemblée générale composée du gouverneur, du conseil et des représentants des colons se vit attribuer le pouvoir législatif, les propriétaires gardant un droit de veto. Enfin l'entière liberté de conscience était garantie, et une concession de 100 acres accordée à tout

immigrant s'établissant dans la colonie dans l'espace de cinq ans, la contrepartie étant le versement d'une redevance d'un demi penny par acre. La réalité dépassa même les conditions définies par la charte pour les deux plus importants foyers de colonisation de la colonie naissante ; importance toute relative d'ailleurs puisque il ne s'agissait que de quelques dizaines de personnes dans chaque cas. Au nord, un petit établissement avait été fondé par des colons chassés de Virginie suite à une rébellion. La surveillance en fut confiée expressément à Sir William Berkeley qui, nous venons de le voir, cumulait la fonction de gouverneur de la Virginie et de Lord propriétaire de la Caroline. Celui-ci leur octroya un Gouverneur, un Conseil, et les autorisa à désigner une Assemblée. La redevance due aux Propriétaires était oubliée et le soin de leurs propres affaire totalement abandonné à ces planteurs, factieux par ailleurs. Ce faisant il mettait en place une colonie dans la colonie. De la même manière, au sud, s'établissaient des planteurs de la Barbade, bien décidés à organiser eux-mêmes leur mode d'existence et en particulier le recours à la main d'œuvre servile : ils avaient emmené avec eux leurs esclaves noirs. Ici comme ailleurs le fait accompli précéda la législation. Toujours est-il qu'il y eut de fait au départ deux colonies l'une au nord l'autre au sud, qui sont à l'origine lointaine des deux Etats d'aujourd'hui. En 65, Charles II pour complaire aux Propriétaires élargit la concession, leur octroyant ce que par ailleurs il ne possédait pas c'est-à-dire, au mépris des limites de la Virginie au Nord et des prétentions espagnoles au sud, tout l'espace situé entre les 28^{e} et 36^{e} degrés de latitude nord, soit en gros les territoires actuels des deux Carolines de la Géorgie du Tennessee de l'Alabama du Mississipi de la Louisiane de l'Arkansas et d'une partie importante du Missouri de Texas et de la Floride. Dès lors les Propriétaires considérèrent qu'il fallait doter leur immense domaine d'un gouvernement et d'une constitution. Il y fallait également un apport de population. Cette fois-ci ils ne font plus appel à des immigrants du Nouveau Monde mais décident de financer une expédition à partir de l'Angleterre. Trois navires appareillent en août 1669, emportant avec eux une première version des *Fundamental Constitutions of Carolina.* Après le départ des navires, le texte fut révisé et publié le Ier mars 1670. A vrai dire les colons ne se sentirent jamais vraiment liés par cette constitution qui fut révisée en 1682 puis en 88 et abandonnée en 93. En 1728 la colonie deviendra propriété de la Couronne. Shaftesbury qui avait pris l'ascendant dans le groupe de Propriétaires est le responsable de la rédaction mais l'implication de Locke (médecin et secrétaire de Shaftesbury) dans son élaboration ne fait quasiment pas de doute. Dès 1720 Pierre Des Maizeaux en avait inclus le texte dans son édition de morceaux choisis de Locke (*A collection of several pieces of Mr John Locke*). Il appuyait cette attribution sur le fait qu'il en possédait une copie imprimée corrigée de la main de Locke qui lui avait été transmise par

un ami dont il ne mentionne pas le nom et auquel Locke l'avait présentée comme étant de lui. Les éditeurs ont par la suite tenu comme acquise sa paternité sur la *Constitution* à tel point que ses *Oeuvres* sont devenues la source la plus aisée pour la consulter. En 1990, dans son article *Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina*[458], JR Milton a fait une mise au point sur la question : les manuscrits qui subsistent ainsi que les premières versions imprimées sont anonymes. La plus ancienne version manuscrite, qui date de 1669, fut longtemps présentée comme de la main de Locke. Or seuls les deux premiers paragraphes et la première phrase du troisième sont écrits par lui. Tout le reste l'est par quelqu'un d'autre, vraisemblablement un copiste professionnel. Les interlignes contiennent de nombreuses corrections dont la majeure partie est de Locke mais un nombre conséquent est de la main d'une troisième personne. Ce qui est sûr c'est que les corrections de Locke ne se retrouvent pas dans la version (non imprimée) envoyée en 1669 ; elles datent vraisemblablement de l'automne hiver 69-70 et sont intégrées à la première version imprimée et publiée en 1672 (Milton a de bonnes raisons de penser que la date de 1670 admise jusque là n'est pas la bonne) et reçue en Caroline le 8 février 1673. Combinant ces données avec les papiers non publiés de Locke, sa correspondance et les témoignages des contemporains, il en conclut que Locke ne fut sans doute pas l'auteur original de la *Constitutions* mais qu'il contribua de manière significative au texte définitif comme il ressort des étapes successives de sa révision. En tout cas Shaftesbury en était sinon l'auteur original du moins le commanditaire principal, et la proximité humaine politique et professionnelle des deux hommes fait que l'on ne peut considérer Locke comme n'ayant qu'un rapport extérieur et accidentel à ce texte et à son contenu. Ses contemporains voyaient les choses ainsi et il ne les a jamais démentis, ce qu'il n'aurait manqué de faire s'il en avait désavoué l'esprit. Ainsi par exemple en octobre 73, Sir Peter Colleton, un des huit Propriétaires écrit à Locke de la Barbade dont il est par ailleurs (Député) Gouverneur et mentionne « that excellent form of Government in the composure of wich you had so great a hand », exprimant son espoir de la voir rapidement prendre effet en Caroline. Ses amis et correspondants français des années 1675-79, Tounard et Justel, parlent de « vos constitutions » et de « vos lois », même si le « vos » semble désigner plutôt un groupe que Locke tout seul.

[458] MILTON JR, "John Locke and the fundamental Constitutions of Carolina", in *Locke newsletter*, No 21, 1990

Intéressons-nous maintenant au contenu de cette *Constitution*. Le court préambule lui assigne quelques objectifs dont la tonalité n'est pas véritablement libérale ni progressiste : Elle se pose comme émanant de la volonté des seuls Propriétaires sans la moindre mention d'un consentement populaire : « Nous les seigneurs et propriétaires de ladite province, nous sommes convenus d'instituer à perpétuité parmi nous la forme suivante de gouvernement… »[459] Elle est instituée entre autres « afin de déterminer les intérêts des seigneurs propriétaires dans l'égalité mais sans confusion (…) afin de rendre le gouvernement de cette province aussi conforme que possible à la monarchie dans laquelle nous vivons et dont elle fait partie ; et *afin que nous évitions d'édifier une démocratie nombreuse* (c'est nous qui soulignons.). »[460]

Les Propriétaires dont le nombre est fixé à perpétuité à huit forment une sorte de corporation souveraine, et au bout d'un siècle (on ne doute de rien !) leur dignité deviendra inaliénable et héréditaire, comme la Couronne. A défaut d'héritier, un successeur est nommé parmi les membres du corps des Landgraves. Ils forment un grand Conseil et se voient gratifiés de titres pour le moins boursouflés et incongrus : ils sont *starostes*, du nom de ces haut fonctionnaires de la Couronne de Pologne auxquels était donné un fief. Le doyen est littéralement chef de d'Etat et prend le nom de *Palatin.* Nous passons de la Pologne au Saint Empire Romain Germanique. Comme les Grands Electeurs de ce dernier, chacun des autres Propriétaires jouit d'un office : nous avons l'amiral, le chambellan, le chancelier, le connétable, le grand juge, le grand maître et le trésorier.[461]

Leur dignité étant ainsi définie, les articles suivants s'attachent à fixer les différentes modalités de leur pouvoir sur leur immense domaine. Le résultat est une étonnante combinaison d'archaïsme féodal et d'artificialisme rationnel. La Caroline est divisée en comtés de 180000 acres chacun. Chacun est à son tour divisé en 40 lots de 12000 acres chacun. Parmi eux, huit *seigneuries,* huit *baronnies,* et vingt quatre *colonies.* Chaque Propriétaire se voit attribuer une seigneurie. A huit ils possèdent donc le cinquième de la colonie en propriété privée et inaliénable. Outre le revenu prévisible, cela leur donne à priori une influence politique sans égale. Pour chaque Comté était créé un Landgrave ou comte (et Locke bénéficiera de ce titre de Landgrave, une île portera son nom), ainsi que deux Caciques ou barons. Les huit baronnies sont partagées entre eux, quatre pour le landgrave et deux pour

[459] Constitutions fondamentales de la Caroline, préambule, op.cit., p. 223.
[460] Ibid.
[461] Ibid., art I et II, p. 223.

chaque Cacique[462]. Terres et dignités peuvent être vendues au cours du siècle à venir, mais une fois un siècle écoulé l'aliénation serait interdite. Il s'agit bien de fixer une noblesse sur le principe d'un nombre immuable de trois nobles par comté. Si le terme de *Landgrave* est encore un emprunt au système féodal germanique, celui de *Cacique* renvoie à la manière dont les Espagnols désignaient les chefs des peuples amérindiens. Il est peu probable, même si ce n'est pas impossible, que la constitution prévoie d'attribuer un titre évoquant les Indiens à des seigneurs européens. Nous pouvons donc conjecturer qu'il y avait dans l'esprit des rédacteurs de la constitution, l'idée, sinon la volonté, de fondre une supposée noblesse indienne préexistante dans la nouvelle noblesse coloniale que l'on était en train de créer. Il y a un précédent prestigieux à cela : Ainsi la caste dirigeante du Mexique d'après Cortès comprenait aussi bien des seigneurs espagnols que des représentants de la noblesse aztèque. Ceci dit cette volonté est marquée d'un mélange de ridicule et de tragique si l'on songe au triple déni qu'elle recouvre : déni de la souveraineté des caciques en question sur les terres concernées. Au bout du compte les chefs indiens se voient magnanimement accordée une baronnie sans souveraineté sur le dixième de leur territoire antérieur. Cette mention des Caciques, qui peut apparaître comme une marque un peu naïve mais sincère de l'intention de former une communauté entre colons et Indiens, n'est en réalité ni plus ni moins qu'une spoliation. Cependant elle marque aussi que, même de manière marginale, la question du droit des Indiens n'est pas totalement exclue des préoccupations. Nous verrons précisément que le *deuxième traité* prend cette question très au sérieux et s'efforce à partir d'une vision du droit naturel qui n'exclut nullement les Indiens a priori, de réfuter définitivement l'accusation de spoliation en fondant la propriété sur le travail, ce qui légitime l'appropriation de leurs terres. Mais alors le développement d'une telle doctrine de légitimation conduit en retour à remettre en question la forme féodale du droit qui imprègne totalement la *Constitution.* Cette dernière reste donc dans une position contradictoire vis-à-vis des Indiens. Le déni porte également sur la structure sociale et politique des peuples amérindiens sur lesquels est plaqué un schéma féodal de type européen à partir de l'expérience coloniale des Espagnols au Mexique. Le terme Cacique, emprunté à la langue des Tainos désigne un chef de tribu dans la région de la Caraïbe et de l'Amérique centrale. Par dérivation les chroniqueurs espagnols s'en servent pour designer l'aristocratie aztèque dont certains éléments ont été intégrés à la caste dominante du Mexique colonial. La réalité anthropologique des peuples de la Caroline, et son relatif égalitarisme, n'est donc même pas évoquée. Enfin, dernier déni, quand bien même

[462] Cf. Articles III, IV, V, IX.

l'équivalant des caciques se trouverait en Caroline et quand bien même leur intégration au nouveau système de pouvoir s'effectuerait, la masse de leurs sujets est supposée maintenue dans la soumission. Il n'est pas question de leur proposer la liberté. Ceci dit à coté de cette vision exotique et assez irréaliste des Indiens, le texte de la *Constitution* les évoque par endroits de manière beaucoup plus conforme à la situation réelle des colonies naissantes. Nous y reviendrons, mais pour lors suivons l'ordre des articles.

Les 24 *colonies* restantes dans chaque comté reviennent à des francs tenanciers et le propriétaire d'un lot représentant au moins un quart de colonie peut faire ériger son domaine en manoir. C'est alors un fief, indivisible à perpétuité. Chaque domaine, qu'il s'agisse d'une seigneurie, d'une baronnie ou d'un manoir était divisé pour sa mise en culture en portions de 10 acres. Ces fermes sont exploitées par des tenanciers héréditaires, attachés à la terre et devant à son propriétaire une rente d'un huitième du produit. Le gouvernement de la colonie n'avait pas l'administration directe de ces tenanciers puisqu'ils relevaient en matière de justice civile et criminelle, de cours seigneuriales ou encore cour de manoir. Ils étaient donc censés se retrouver dans la situation du vilain dans le système ancien : « Art. XXII : Dans toute seigneurie, toute baronnie et tout manoir, les justiciables du domaine sont soumis en dernier ressort à la juridiction de leurs seigneurs respectifs. Nul justiciable du domaine, de l'un ou de l'autre sexe, n'a la liberté d'aller s'établir ailleurs, en quittant la terre de son seigneur, sans l'autorisation préalable de celui-ci, signée de sa main et revêtue de son sceau. »[463] « Art. XXIII : Les descendants des justiciables d'un domaine le sont eux-mêmes à perpétuité. »[464] Plus bas, l'article XXVII stipule : « En matière criminelle, un landgrave, ou un cacique, ne peuvent être jugés devant une autre juridiction que la Cour du premier juge, ni autrement que par un jury de leurs pairs.»[465] L'existence de juridictions différentes en fonction du statut des individus est là aussi une marque assez nette d'archaïsme.

L'exécutif et l'administration de la colonie étaient confiés à des cours aux compétences diverses. Le pouvoir suprême appartenait à la cour des propriétaires présidée par le palatin. Sept autres cours présidées chacune par un des propriétaires se répartissaient les domaines : la navigation et le commerce revenaient à l'amiral et à sa cour ; fêtes, généalogies, cérémonies étaient du ressort du chambellan ; police de la presse et affaires publiques étaient gérées par le chancelier ; la guerre relevait du connétable ; les matières judiciaires du grand-juge ; les

[463] Ibid., p.228.
[464] Ibid.
[465] Ibid. p.229.

travaux public du grand-maître, et les finances du trésorier. Nous avons donc en quelque sorte des ministres héréditaires et propriétaires de leur fonction.[466]

Les cours réunies forment un Grand Conseil[467] de cinquante membres (chaque cour est composée d'un propriétaire et de six conseillers) qui prépare les lois à présenter au Parlement[468]. La *Constitution* donne ce titre un peu pompeux à ce que dans les autres colonies on appelle Assemblée ou Cour générale. Ici elle se compose de quatre Etats : Lords Propriétaires, landgraves, caciques et communes. Les premiers pouvaient se faire représenter, les seconds et troisièmes siégeaient en personne. Les représentants des communes étaient au nombre de quatre par comté étant entendu qu'il fallait posséder au moins cinq cent acres pour être éligible et cinquante pour être électeur. Le parlement était renouvelé tous les deux ans, ce qui d'ailleurs correspondait en Angleterre à une revendication de l'opinion libérale. Par ailleurs les quatre Etats se réunissaient en une seule chambre où la voix de tous avait la même valeur. L'Ancien parlement écossais avait connu ce système.

Ce cadre politico-juridique tout à l'avantage de l'aristocratie et de la propriété foncière était qui plus est renforcé par trois dispositions visant à assurer l'intérêt des propriétaires. _L'initiative des lois appartenait au Grand Conseil. Le Parlement en était dépossédé.[469] _Les Lords Propriétaires étaient dotés d'un droit de veto sur tous les actes du Parlement, et comme si cela ne suffisait pas, les lois votées par le parlement étaient caduques au bout de deux ans si elles n'avaient pas été ratifiées par le Palatin entouré d'un comité des propriétaires.[470] _Enfin chacun des quatre Etats avait droit de veto sur une loi nouvelle au cas où il la considérait comme inconstitutionnelle[471].

A tout cela s'ajoutent quelques prescriptions pouvant être comprises dans une perspective rationaliste et progressiste, mais à chaque fois de manière assez ambivalente. Ainsi l'article LXXVII ménage un droit à la contestation : « Jusqu'au moment où le palatin, ou son délégué, manifeste le consentement indiqué ci-dessus, tout propriétaire, ou son délégué, peut faire inscrire une déclaration de protestation contre toute loi du parlement, s'il l'estime contraire à la présente constitution, ou à l'une quelconque des présentes constitutions fondamentales du

[466] Ibid., art. XXXVIII à XLV.
[467] Ibid., art. L, p.234.
[468] Ibid., art. LXXI, p. 238.
[469] Ibid., art. LI, p. 234.
[470] Ibid., art. LXXVI, p.239.
[471] Ibid., art. LXXVII, p. 239.

gouvernement. »[472] Nous sommes tout de même bien loin du droit de résistance dont Locke sera plus tard le promoteur: Tout d'abord le droit de protester n'est pas universel : seul un propriétaire peut l'exercer. Ensuite il ne peut valoir qu'avant la décision finale du palatin, autrement dit il s'exerce contre le parlement mais pas contre l'exécutif. Enfin il ne saurait contester une disposition de la Constitution elle-même.

Il est par ailleurs défendu d'écrire un commentaire sur la constitution et les lois[473]. Cette mesure peut être comprise comme visant à prévenir la prolifération des interprétations et l'encombrement de la jurisprudence et à maintenir la simplicité des principes: tous les grands projets de rationalisation et de codification du droit depuis Justinien ont été motivés par ce souci et Rousseau dans son *gouvernement de Pologne* en témoigne également. En même temps il n'est pas abusif de parler de censure puisque l'exercice public du jugement est ici proscrit.

A l'inverse la publicité est imposée pour les faits et les actes intéressant le public : des registres doivent être tenus dans chaque seigneurie pour les naissances, mariages, décès, transmissions etc.[474]

Pour ce qui est de la justice, l'organisation des jurys prévoyait que les jugements soient rendus à la majorité[475] ce qui était contraire à la coutume anglaise (reprise d'ailleurs ensuite par les Etats-Unis) exigeant l'unanimité. Ce principe d'unanimité vise à protéger l'accusé de toute condamnation abusive, partant du principe qu'en cas de pressions du pouvoir ou de corruption on ne peut attendre que d'une petite minorité une indépendance de jugement. On voit que tel n'est pas l'esprit de cette constitution qui donc n'est guère conforme à ce que dira le *second traité* sur le rôle de la conscience individuelle.

Enfin, les dispositions les plus les plus importantes et les plus intéressantes portent sur la liberté religieuse et le rapport entre appartenance religieuse et appartenance politique. Rappelons pour en mieux faire apparaître l'intérêt que le *Code Noir* français de 1685 s'ouvre sur un article interdisant aux Juifs et aux Protestants le séjour dans les colonies françaises. Ici au contraire est promise la liberté religieuse pour tous les habitants qu'ils soient juifs, dissidents, ou païens (Indiens), et même pour les esclaves noirs. Commençons par les européens : Un certain opportunisme n'est sans doute pas étranger à cette ouverture puisque il

[472] Ibid.
[473] Ibid., art. LXXX, p.240.
[474] Ibid., art. LXXXI et LXXXIV.
[475] Ibid., art. LXIX, p.238.

fallait bien attirer du monde pour peupler la colonie, mais il n'en reste pas moins que le principe invoqué vaut en lui-même : « Il importe de maintenir la paix civile malgré la diversité des opinions et d'assurer comme il se doit le respect le plus fidèle de notre accord et de notre convention »[476]. Nous avons ici clairement la séparation du politique et du religieux. A partir de là la liberté religieuse est pensée sur un modèle contractuel qui en impose par son ouverture d'esprit : « Toutes les fois que sept personnes ou plus, quelles qu'elles soient, se mettent d'accord sur une religion quelconque, elles constituent une église ou une confession, à laquelle elles donnent un nom pour la distinguer des autres »[477]. Mais regardons-y de plus près. L'article XCV affirme : « Nul ne peut devenir citoyen libre de la Caroline, ou y posséder, soit un domaine, soit une demeure, s'il ne confesse un Dieu et l'obligation de lui rendre un culte public et solennel. »[478] L'athéisme est proscrit. Par ailleurs la magnanime reconnaissance publique de toute association religieuse par simple déclaration et inscription officielle, a sa contrepartie : les conditions d'admission ou de communion sont inscrites dans un livre conservé au greffe public[479]. Cette disposition quelque peu restrictive peut néanmoins être comprise comme un garde fou contre ce que nous appellerions aujourd'hui toute dérive sectaire. Mais son objectif semble plus politique que cela si on la couple avec l'article CI « A partir de l'âge de 17 ans, nul ne saurait concevoir des lois aucun avantage, ni aucune protection, ni occuper aucune charge, honorifique ou rémunérée, s'il n'est membre de quelque église, ou confession, dont le nom soit inscrit dans un registre des cultes et dans un seul. »[480] Donc l'appartenance à une église publiquement reconnue est une obligation préalable à la jouissance des droits politiques et civils. Les libres penseurs, les sociniens, et autres antinomistes n'ont pas droit de cité. Mais ce n'est pas tout. L'article CV affirme: « Toutes les fois qu'une personne raye elle-même son nom d'un registre des cultes, ou qu'un responsable, habilité à cet effet par l'église ou par la confession à laquelle elle appartient, procède à la radiation, cette personne cesse d'être membre de ladite église, ou de ladite confession »[481]. Cet article est très ambivalent : Dans un premier moment il proclame le droit pour l'individu de rompre son engagement, comme expression légitime de sa liberté. Mais dans un second moment il proclame le droit pour l'autorité instituée d'exclure un fidèle. Cela signifie ni plus ni moins, si l'on reprend l'article CI qu'un responsable religieux peut condamner un individu

[476] Ibid., art. XCVII, p. 242.
[477] Ibid.
[478] Ibid., art. XCV, p.242.
[479] Ibid., art. XCVIII, p. 243.
[480] Ibid. p. 243.
[481] Ibid., p. 244.

à la mort politique et sociale, donc peut exercer l'équivalent d'un droit de bannissement. Précisons pour finir que l'article XCVI qui fait de la religion anglicane la religion nationale de la Caroline et à ce titre la seule à recevoir des subsides publics, semble avoir été adopté contre l'avis de Locke.

Venons-en à l'étonnante ouverture manifestée à l'endroit des Indiens. Le début de l'article XCVII est sans ambiguïté : « Les indigènes du pays qui entrent en rapport avec la plantation sont, par rapport au christianisme, des étrangers complets, dont l'idolâtrie, l'ignorance ou l'erreur, ne nous donnent aucun titre à les chasser ni à les maltraiter. »[482] De toute évidence un tel énoncé se veut à l'opposé du « modèle » espagnol de traitement des Indiens. Puisqu'il n'est question ni de les maltraiter (c'est-à-dire par exemple de les réduire en esclavage), ni de les chasser, ils ont donc vocation à devenir membres de la communauté de la colonie, sans que leur conversion au christianisme soit un préalable pour cela (cette conversion reste bien sûr à l'horizon mais par la douceur et la persuasion). Signalons que les articles XXXV et L[483], à propos des prérogatives de la Cour du Chancelier et du Grand Conseil, avaient mentionné « les alliances et les traités avec les Indiens du voisinage ». Il n'y a nulle raison de penser qu'il s'agisse de pure rhétorique ou de cynisme : traités et alliances présupposent sinon l'égalité entre Européens et Indiens, du moins la reconnaissance de certains droits pour ces derniers. Mais cette reconnaissance laisse un double point aveugle : on ne maltraite ni ne chasse « les indigènes du pays » ; on fait des traités et des alliances avec « les Indiens du voisinage ». La différence entre les « indigènes du pays » et les « Indiens du voisinage » n'est en rien imputable à la volonté ou à l'attitude de ces derniers mais au seul fait totalement contingent qu'ils se trouvent d'un coté ou de l'autre des limites de la Caroline. Autrement dit la question de la propriété de la terre et de la souveraineté sur le territoire est en ce qui les concerne totalement occultée. Le *second traité* au contraire mettra cette question au centre en la reprenant à partir du concept de travail.

C'est enfin à travers la question de la tolérance religieuse qu'intervient une première fois dans la constitution la question du statut de l'esclave. Un certain nombre d'articles parlent de « citoyens libres », laissant entendre que la liberté n'est pas un statut universel dans la colonie, mais seuls deux articles mentionnent explicitement les esclaves. Le premier donc, le CVII, affirme que « les esclaves, à l'égal des autres, peuvent légitimement s'inscrire et adhérer à l'église ou à la confession que chacun d'eux juge la meilleure, et en devenir

[482] Ibid., p. 242.
[483] Ibid., p. 234.

membre, aussi pleinement que n'importe quel homme libre. »[484] Voilà donc des hommes capables d'exercer leur *jugement* et d'adhérer *librement* à la religion de leur choix et pourtant privés de tous droits civils et civiques. Notons que pour eux l'adhésion à une église n'est pas une obligation comme pour les citoyens libres, mais une possibilité. N'appartenant pas à la société civile ils n'ont pas à remplir les conditions pour en faire partie. Mais alors comment concilier l'appartenance *à part entière* à une église et la non appartenance à toute autre forme d'existence publique (d'autant, nous l'avons vu, que la religion dans cette constitution est traversée par une obligation de publicité) ? En s'appuyant opportunément sur la séparation du politique et du religieux : la religion, nous est-il dit dans cet article, « ne doit modifier en rien le statut, ni les droits de quiconque sur le plan civil »[485]. Beau principe qui peut servir de base au refus de toute discrimination pour raison religieuse, mais qui ici nous dit que la religion ne saurait servir de base à une remise en cause des statuts sociaux et politiques. On trouve sans doute ici trace des conflits qui ont déchiré les colonies au moment de la mise en place de l'esclavage comme institution : les esclavagistes voyaient bien que la conversion et le baptême des esclaves étaient à terme incompatibles avec le maintien de l'institution. C'est pourquoi William Berkeley, gouverneur de la Virginie, imposa en 1667 une législation dans cette colonie qui stipulait que le baptême ne pouvait en aucun cas affranchir. Or Berkeley était également Lord Propriétaire de la Caroline. On peut donc supposer que les discussions furent âpres autour de l'existence même de cet article CVII et que celui-ci fut, sinon rédigé, du moins accepté par Locke au prix d'un sophisme sur la séparation du civil et du religieux. Et pour qu'aucune ambiguïté ne subsiste, l'article CX enfonce le clou : « Tout citoyen libre de la Caroline exerce un pouvoir et une autorité sans limite sur ses esclaves noirs, quelles que soient les opinions de ceux-ci ou leur religion. »[486] On ne peut imaginer pire disposition : même le Code Noir imposera des limites au pouvoir des maîtres… Ici le pouvoir politique abandonne littéralement au maître tout pouvoir sur l'esclave : celui-ci est totalement soustrait à son autorité. Curieux paradoxe d'une loi qui signifie à ceux à qui elle s'adresse qu'ils n'ont précisément aucune loi à respecter (c'est bien le sens de l'expression « pouvoir et autorité sans limite »). De plus il est bien précisé que les esclaves sont noirs, manière indirecte d'interdire la réduction en esclavage des Indiens et a fortiori des Blancs (même si les non propriétaires connaissent un statut très proche du servage). On voit ici également la marque de Berkeley qui fut toujours favorable à des

[484] Ibid., p. 244.
[485] Ibid., art. CVII, p. 244.
[486] Ibid., p. 245.

relations contractuelles avec les Indiens. Nous y reviendrons. Ce qui est certain c'est que Locke a toujours laissé associer son nom à cette Constitution et donc à cet article. La contradiction essentielle entre la liberté religieuse et donc le libre arbitre qu'il reconnaît à l'esclave, et son statut aurait pu l'amener à condamner sans condition l'esclavage. Au lieu de cela il va s'efforcer dans le *second traité* .de trouver une justification à l'esclavage, réactivant une des justifications médiévales autour du droit de punir.

Cette constitution n'est donc qu'apparemment éloignée des principes défendus par Locke dans le *Deuxième traité*. Certains considèrent qu'il ne saurait être l'auteur d'une œuvre si emprunte d'esprit féodal. Nous avons vu cependant qu'il avait été étroitement associé à sa production et en avait au moins corrigé plusieurs parties. Il s'agit donc d'un texte qui certes ne fut pas son œuvre directe dans la mesure où il constitue une synthèse des points de vue parfois assez divers des Lords Propriétaires (nous l'avons vu pour les questions religieuses et pour l'esclavage). Mais il avait sa caution. Sauf rupture dans sa pensée au cours des années 1670, rupture que rien n'autorise à supposer, la prise en considération de la Constitution de Caroline doit alors plutôt éclairer notre lecture du *Deuxième traité*. Nous ne sommes donc pas en présence d'un Locke féodal qui deviendrait en quelques années libéral mais d'un auteur qui devant l'échec patent de son texte remet la question coloniale en chantier. Les principes qu'il découvre à cet effet, s'ils ont des vertus émancipatrices appliqués à l'Europe, sont dans son intention des armes de légitimation et de fondation de l'entreprise coloniale. Telle est l'hypothèse que nous nous proposons de défendre. Mais auparavant il nous faut justement indiquer ce que fut le destin du texte auprès de ses destinataires. Conformément à ses dispositions, Monk, le plus âgé des propriétaires fut nommé palatin, mais une fois le texte arrivé en Amérique, il se heurta à la réalité sociale de la colonie naissante : elle n'avait encore vu naître ni villes ni villages et encore moins de bâtisses à la hauteur de la dignité d'un palatin ou d'un landgrave. N'existaient que des plantations relativement dispersées reliées par des chemins à peine tracés. Les colons des deux principales, et encore embryonnaires, implantations rejetèrent unanimement cette constitution qui remettait en cause la propriété de la terre qu'ils avaient défrichée ou en tout cas l'inscrivait dans un cadre institutionnel qui leur échappait et n'était en rien l'émanation d'un quelconque pouvoir constituant. Ils revendiquèrent donc un gouvernement sur le modèle de celui des autres colonies, celui d'ailleurs qu'on leur avait offert à l'origine, « où la naissance ne faisait pas le droit, où le droit à la terre était le même pour tous et où les affaires étaient réglées par une assemblée

représentant vraiment la colonie »[487]. Les remaniements et modifications n'y firent rien et les propriétaires finirent à la demande des planteurs par abroger purement et simplement leur constitution en 1693. Finalement il est assez piquant de noter que le seul texte institutionnel dont Locke participa directement à la rédaction et qu'il ne renia jamais, se heurta de front au droit de résistance des membres de la société naissante qu'il prétendait organiser.

Si cette constitution échoua ce n'est certes pas par des innovations qui l'auraient placée trop en avance sur son temps ; elle est au contraire empreinte d'un féodalisme qui l'inscrit dans la perpétuation d'une tradition. Ce n'est pas non plus par un aspect hyper rationnel et artificiel qui l'apparenterait à une utopie et la rendrait a priori inapplicable. Elle était au contraire bien enracinée dans le passé et bien concrète dans la mesure précisément où on peut la lire comme une mise en forme de la Constitution anglaise. C'est en tout cas la lecture qu'en proposait le grand historien du droit Edouard Laboulaye en 1850, dans son cour au collège de France *Locke législateur de la Caroline*[488]. Il rappelle d'abord qu'on ne peut mettre cet échec sur le compte de l'inhabileté d'un homme (Locke) dont la doctrine de philosophie politique fut sanctionnée par la Glorieuse Révolution et fut ensuite « adoptée avec la plus grande faveur par l'Amérique du Nord toute entière lorsqu'elle se sépara de la métropole »[489]. Comment, se demande-t-il, l'homme dont la pensée exerça une influence sans pareille sur le XVIII^{e} siècle, qui eut des vues si pénétrantes sur la nature et le fonctionnement des sociétés et des gouvernements, a-t-il pu également produire un texte censé mettre en forme une société naissante et rejeté aussitôt par cette même société. La raison ne s'en trouve pas dans quelque faiblesse formelle, dans quelque défaut du texte, mais dans une erreur principielle : Locke et Shaftesbury n'ont pêché ni par utopisme, ni par excès d'innovations (même si leur constitution n'en est pas dépourvue, sur la tolérance par exemple), ni par excès de philanthropie (le fait esclavagiste est entériné sans qu'à aucun moment sa légitimité soit interrogée : aucun mot sur *qui* est esclave ni sur les possibilités d'émancipation) mais parce qu'ils ont produit ni plus ni moins qu'une version perfectionnée ou améliorée de la constitution anglaise de leur temps. Laboulaye écrit : « Ne nous effrayons point de cette érudition puérile qui entasse pêle-mêle les palatins, les starostes, les landgraves, les caciques, les seigneurs de manoir : allons au fond des choses, qu'y voyons nous ? Une royauté de huit personnes, la noblesse, la gentry, les paysans, quatre classes qui existaient distinctement en Angleterre, et qu'on retrouve encore aujourd'hui. Locke n'avait rien inventé, il avait observé

[487] LABOULAYE Edouard, *Locke législateur de la Caroline*, Paris, Durand, 1850, p. 22.
[488] Edouard Laboulaye, op.cit.
[489] Edouard Laboulaye, op.cit., p. 23.

analysé compris. Comme étude politique, son œuvre est parfaite, c'est l'Angleterre prise sur le vif. Comme conception théorique, elle est irréprochable : tout s'y tient, tout est calculé pour le but qu'il se propose : c'est l'organisation aristocratique la plus forte, la plus serrée qu'on puisse imaginer »[490]. Notons avant de poursuivre que ce que Laboulaye met sur le compte d'une érudition puérile et donc purement ornementale n'est peut être pas si anecdotique que cela : si l'on met à part les caciques qui renvoient au nouveau monde et sur lesquels il ne s'arrête nullement pas plus que sur la question des indigènes de manière plus générale, tout ces titres exotiques renvoient au système féodal de l'Europe orientale où à la même époque est en train de se mettre en place ce que l'on appelle le « nouveau servage ». Plutôt que de voir dans cette constitution un féodalisme archaïque déjà dépassé en Europe occidentale et totalement hors de propos au nouveau monde, on peut y voir aussi bien l'expression d'un *neo féodalisme* donc d'un véritable projet politique qui a défaut de pouvoir prospérer en Angleterre pourrait voir s'ouvrir de belles perspective dans les colonies. Ce tropisme néo féodal qui anima sans doute l'aristocratie anglaise du XVII^{e} ne trouva pas en effet à s'épanouir dans la réalité sociale et politique de l'Angleterre de l'époque mais se heurta également à la réalité sociale et politique du nouveau monde lorsqu'il tenta d'y prendre racine, pour les raisons évoquées plus haut. L'échec assez rapide du système de l'engagement (qui apparaît entre les lignes de la constitution de Caroline), même si ce système fonctionna mieux dans les colonies anglaises que dans les colonies françaises, peut être compris dans ce cadre. l'engagement crée bien un rapport de sujétion et de dépendance qui peut s'apparenter à une forme renouvelée de servage : l'engagé n'a pas de droit sur le produit de son travail et ne touche pas de salaire. En revanche le caractère transitoire et non héréditaire de son statut, le fait que la liberté et la propriété lui soient offertes au bout de sept ans (trois ans pour les colonies françaises) introduisent au fondement même du système une logique et une dynamique de liberté et d'égalité porteuses d'une puissance de bouleversement des hiérarchies sociales sans égale sur le sol Européen à cette époque. C'est à cette dynamique et à cette réalité que la constitution conçue par les Propriétaires et par Locke se révèle totalement inadaptée. Pour pertinente et incontestable qu'elle soit, cette lecture pêche par omission : elle ne veut voir surgir du nouveau monde que la liberté et l'égalité fondées sur le travail. Or le recours de plus en plus massif dès cette époque à la main d'œuvre servile d'origine africaine, et la spoliation des terres des Indiens, marquent bien l'apparition de formes inédites de privation de liberté et de domination qui entretiennent au demeurant un rapport intime avec la

[490] Ibid., p. 24.

pensée libérale de Locke. Le caractère inégalitaire de la Constitution de Caroline ne relève donc pas seulement d'un archaïsme dont Locke se serait débarrassé par la suite, en particulier dans le *second traité.* Un noyau inégalitaire demeure dans cet ouvrage, mais sous une forme rectifiée, moins spectaculaire, mais entretenant un rapport interne avec les concepts fondamentaux de Locke.

Axe de lecture du *second traité* : correction implicite de la Constitution et reprise de la question des titres

Il faut donc penser ensemble les deux mouvements (émancipateur et inégalitaire) et lire dans cette perspective le *second traité*. En effet si l'on admet l'hypothèse que ce traité constitue aussi un plaidoyer pour le colonialisme (et pas seulement un exposé de la pensée *whig* dans les luttes politiques anglaises de l'époque) on peut y discerner très clairement les leçons qu'a tirées Locke de l'échec de la *Constitution* : le rapport à la terre est désormais pensé à partir du travail et par suite tous les rapports sociaux. Or c'est bien le travail de défrichement et d'exploitation, de mise en culture de la terre par les colons qui rend caduques les prétentions féodales des Propriétaires. L'intelligence de Locke a été de comprendre que la résistance des colons s'appuyait sur un argument qu'il était impossible de contrer : celui des droits que donne le travail. Dès lors il l'a fait sien et lui a en quelque sorte donné la dignité d'un nouveau *titre* colonial beaucoup plus convaincant que tous ceux qu'avait pu examiner le débat hispanique, et permettant par ailleurs de faire l'économie de toute convention avec les Indiens ou de toute reconnaissance de leur part, mais aussi sans doute de relativiser le rôle légitimant des chartes et autres donations royales. Locke le dit on ne peut plus clairement au début du chapitre V : « Je m'efforcerai d'établir comment les hommes peuvent acquérir la *propriété* de portions distinctes de ce que Dieu a donné aux hommes en commun, cela, *même sans l'accord exprès de tous les copropriétaires* (c'est nous qui soulignons) »[491]. La re-fondation de la présence en Amérique des Européens à partir du travail permet de libérer le droit des colons de toute recherche de consentement des Indiens mais aussi de l'autorisation métropolitaine. Locke ne va pas jusqu'à préconiser l'affranchissement de la tutelle anglaise en Amérique (il aurait même sans doute rejeté cette idée puisqu'il avait présent à l'esprit l'intérêt

[491] *Second traité du gouvernement civil,* op.cit., chap. V, § 25, p.152.

de l'Angleterre, et accessoirement le sien, dans les implantations coloniales) ; mais la logique émancipatrice est toute entière contenue dans ses analyses sur le rapport entre la propriété et le travail et sur le droit qu'ont les individus de refuser un pouvoir qui porte atteinte à leur propriété : de ce point de vue les indépendantistes du XVIIIe siècle sont ses héritiers. Mais justement la lumière mise sur ce processus et cet héritage fait la plupart du temps négliger l'autre aspect de l'élaboration conceptuelle de Locke, qui affranchit les colons de tout devoir envers les Indiens. Notons que la relative démocratisation dont le *second traité* fait preuve par rapport à la *Constitution* (relative car, nous le verrons, il reste respectueux de certaines hiérarchies sociales) s'accompagne d'une disparition de toute mentions des caciques. Certes cette appellation était toujours déjà désuète et hors de propos, mais ni plus ni moins que celles de *staroste, palatin* ou *landgrave*… Or si la disparition de ces derniers laisse place à la société des colons, celle des caciques ne s'accompagne pas de la promotion de leurs sujets et encore moins de leur intégration dans la société naissante. L'absence des caciques dans le texte du second traité n'est pas seulement le signe de la prise en compte par Locke de la réalité coloniale et de son abandon de modèles artificiels mais le signe d'une exclusion : l'Indien est mis hors société et ici le rapport au travail est l'élément discriminant. Et dans le même mouvement qui l'exclut de la société des propriétaires, Locke lui dénie l'appartenance à toute forme de société : désormais l'Indien est sauvage et court les bois en solitaire en leur arrachant sa maigre pitance quotidienne. La simplification et l'anachronisme (des caciques avec leurs sujets) laisse place à la négation (de l'existence de véritables sociétés indiennes). Il n'y a de véritable société que celle qui met en relation des propriétaires. Toutes autres formes de relations intersubjectives ne peuvent relever que d'un état pré social et donc provisoire. Nous aurons à nous interroger sur la fonction de cette négation d'autant plus significative qu'elle ne peut être mise sur le compte d'une ignorance ou d'une connaissance superficielle de la part de Locke des sociétés amérindiennes : Dans son ouvrage *Locke and America* [492], Barbara Arneil insiste sur le fait que, que bien que n'ayant jamais mis les pieds au Nouveau Monde, il avait lu à peu près tout ce qui avait pu s'écrire sur la question à l'époque. Efforçons nous donc, pour comprendre le sens de cette négation, de lire le chapitre V sur la propriété dans la perspective du projet colonial. Nous verrons comment en retour la conception

[492] ARNEIL Barbara, *John Locke and America, The Defense of English Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

lockéenne de la société civile doit ses ambiguïtés à l'importance donnée au projet colonial et à sa légitimation. Auparavant situons-le à sa place dans l'économie du *second traité*.

L'état de nature et le droit de punir : arme d'émancipation en Europe, de domination au Nouveau Monde.

Le chapitre premier, ramassant l'essentiel de l'argumentation contre Filmer développée dans le *Premier traité*, rappelle qu'il y a un contresens fondamental à vouloir confondre le pouvoir politique et les autres formes de pouvoir que sont « celui d'un père sur ses enfants d'un maître sur son serviteur, d'un mari sur sa femme, et d'un seigneur sur son esclave »[493]. Une société politique n'est ni une famille ni une galère. Il termine ainsi : «Par pouvoir politique, donc, j'entends le droit de faire des lois, sous peine de mort, ou par voie de conséquence sous toute peine moins sévère, afin de réglementer et de préserver la propriété, ainsi que d'employer la force de la communauté pour l'exécution de telles lois et la défense de la république contre les déprédations de l'étranger, tout cela uniquement en vue du bien public»[494]. Le pouvoir politique n'est la propriété de personne, précisément parce qu'il n'existe qu'en vue d'assurer la propriété de chacun. Il est bien connu que le terme de propriété pour Locke ne renvoie pas seulement aux biens mais également à la liberté et à la vie, et cependant nous verrons en analysant le chapitre V par quelles médiations la propriété privée des biens se voit élevée à une dignité singulière.

Le chapitre II porte sur l'état de nature, en vue de saisir d'où procède l'institution du pouvoir politique. Celui-ci en effet n'est pas naturel puisque aucun individu ne possède de naissance quelque prééminence, quelque pouvoir sur les autres. Chacun dans cet état jouit du droit de disposer librement de ses biens et de sa personne en vue de pourvoir à sa conservation. En ce sens l'égalité entre les hommes, et la liberté, caractérisent l'état de nature. Mais cette liberté et cette égalité sont subordonnées à la puissance et au dessein de Dieu : en dernière instance les hommes sont la propriété de Dieu, leur créateur, en vertu du principe selon lequel il n'y a de propriété que de ce que l'on a fait ou produit. En ce sens, l'homme n'étant pas l'auteur de sa vie, n'en est propriétaire que si l'on entend propriété comme droit de disposer librement, droit d'user, mais pas en tant que droit d'abuser : la propriété ici ne porte pas sur la substance mais sur l'usage. Cette limite vaut aussi pour les choses où les animaux qui peuvent entrer en la

[493] Ibid., chap. I, §2, p. 138.
[494] Ibid., § 3, p. 138.

possession de l'homme : « L'homme y jouit d'une liberté incontrôlable de disposer de lui-même ou de ses biens, mais non de détruire sa propre personne, ni aucune créature qui se trouve en sa possession »[495]. Bien entendu la destruction impliquée par la consommation d'une créature en vue de la conservation de la vie n'est pas concernée par cette restriction. S'il est vrai que la définition moderne de la propriété privée la détermine de manière radicale comme droit absolu et exclusif sur une substance, alors la définition qu'en donne Locke ne manifeste pas une telle radicalité au premier abord. Mais cette propriété absolue qui est refusée à l'homme en tant qu'être créé n'est pas pour autant absente du système de Locke puisqu'elle caractérise Dieu dans son rapport à l'ensemble des créatures. La propriété des modernes telle qu'elle s'accomplit dans le code civil français : " la propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on en fasse pas un usage prohibé par la loi ou par les règlements "[496], est certes radicale et absolue mais elle est conventionnelle. Avec Locke elle perd ce caractère absolu et sans limite mais gagne un statut ontologique de réalité indépendante en son fond de toute convention. Absoluité (comme chez Hobbes, qui a besoin du souverain) et réalité (ou effectivité) ne se recoupent ou rejoignent qu'en la personne de Dieu.

En tout cas, pour revenir à la conservation de soi, elle n'est pas comprise par Locke comme la fin ultime et unique inscrivant toute action humaine dans une logique de calcul et d'intérêt. Hobbes était allé au bout de ce postulat, considérant qu'en matière de politique l'intérêt égoïste est la seule réalité à prendre en compte. Or Locke maintient la conservation de soi comme élément fondamental de toute réalité politique mais il la subordonne au dessein divin et lui donne par là une dimension éthique et théologique qui le singularise parmi les modernes. Ainsi la conservation de soi comme moteur de l'action humaine n'est pas seulement un fait brut tirant sa légitimité de sa nécessité et définissant par là un droit de nature sans limite. Locke la présente comme le *devoir*, qui s'impose à chacun, de prendre soin de ce qui lui a été confié par Dieu, en l'occurrence la vie. Mais alors a fortiori la vie confiée aux autres ne saurait être à la disposition de quiconque. « Chacun est *tenu non seulement de se conserver lui-même* et de ne pas abandonner volontairement le milieu où il subsiste, mais aussi, pour la même raison, dans la mesure du possible et toutes les fois que sa propre conservation n'est pas en jeu, *de veiller à celle du reste de l'humanité*, c'est-à-dire, sauf pour faire justice d'un délinquant, de ne pas détruire ou affaiblir la vie d'un autre, ni ce qui tend à

[495] Ibid., chap. II, §6, p.140.
[496] Code Civil, art. 544.

la préserver, ni sa liberté, ni sa santé, ni son corps, ni ses biens »[497]. Chacun a donc le *devoir* de veiller à sa propre conservation mais aussi à celle du reste de l'humanité. Notons que l'égalité de tous les hommes au regard de ce devoir fait que par humanité il faut entendre *chaque* individu. Ainsi Locke se démarque totalement de Hobbes, pour qui la conservation de soi est exclusive de toute autre considération ou exigence, et pour qui l'humanité n'entre nullement en compte dans le calcul qui préside à la formulation des lois de nature. Mais à ce stade de la réflexion il semble également totalement étranger à la manière dont l'utilitarisme peut justifier le sacrifice de l'intérêt de quelques individus en invoquant l'intérêt supérieur du groupe ou de l'humanité. On voit donc l'originalité de Locke : Il intègre le principe de conservation (de soi et de l'humanité) dans une logique non utilitariste, puisque théologiquement fondée (sauf que Dieu lui même à ses affaires et organise tout selon sa volonté, donc comme chez Descartes le modèle de l'action divine et de la puissance divine est en fait politique : ce dont Locke libère l'horizon humain est transféré à Dieu, donc reste ontologiquement valide). L'humanité forme donc une communauté morale pré ou extra étatique dont les normes valent indépendamment de toute juridiction instituée et c'est pourquoi à l'état de nature, c'est-à-dire en l'absence de toute juridiction, chaque individu est l'exécuteur de la loi naturelle. Le droit de punir relève du droit naturel et est déjà à l'œuvre à l'état de nature. « Tout homme est en droit de punir le délinquant et de se faire l'exécuteur du droit naturel »[498]. Plus précisément la finalité de la punition est double, recouvrant la double exigence de faire droit à chaque individu et à la communauté, c'est-à-dire la réparation et la prévention. La distinction entre le civil et le pénal est donc déjà présente à l'état de nature. Lorsqu'une personne subit un préjudice, à coté du droit de punir qu'elle partage avec tous les autres hommes, elle possède en outre « un droit propre à ce que l'auteur du dommage le répare »[499]. Locke ajoute « en vertu de son droit de conservation personnelle la personne lésée a le pouvoir de s'approprier les biens ou les services de l'auteur de l'acte répréhensible, tout comme chacun est habilité à punir l'infraction pour l'empêcher de se renouveler »[500]. La place centrale donnée par Locke au droit de punir dans l'état de nature marque bien son opposition radicale à la doctrine de Hobbes qui pose clairement l'incompatibilité entre un tel droit et l'état de nature. Insistant sur ce point et visant Hobbes sans le nommer Locke se donne le rôle de celui qui refuse le cynisme de son prédécesseur, par ailleurs encore vivant et universellement diabolisé à l'époque. Ce qui est en jeu derrière cette opposition est le statut de

[497] Op.cit. § 6, p.141.
[498] Ibid. § 8, p. 142.
[499] Ibid., §10, p. 142.
[500] Ibid., §11 p.143

la raison : la force de Hobbes réside dans la cohérence et la pureté de ses thèses par rapport à ses prémisses qui sont celles de la modernité politique : d'une part il n'y a en dernière instance que des individus mus par leur effort pour persévérer dans leur être ; d'autre part la raison qui permet aux hommes de régler leurs actions doit être comprise ni plus ni moins que comme puissance de calcul, conformément d'ailleurs à la stricte étymologie latine du terme. Individualisme et raison instrumentale impliquent le refus de toute transcendance des valeurs morale, et que la prise en compte d'autrui et de l'humanité ne puisse relever que de l'intérêt bien compris. Il y a donc comme nous l'avons vu rupture avec la morale antique des vertus publiques transmise par l'humanisme (nous parlons ici de Hobbes tel qu'il est reçu ; son rapport à l'humanisme est en réalité beaucoup plus complexe), et rupture avec la morale chrétienne, la première fondée sur la publicité, la seconde sur la transcendance divine, en tout cas sur un ordre des choses objectif. Hobbes est le seul à consommer pleinement cette rupture au XVII^{e} siècle au grand scandale de ses contemporains. Locke ne peut contrer Hobbes en gardant les mêmes prémisses, qu'en redéfinissant la raison comme raison morale, c'est-à-dire capable de reconnaître l'ordre des choses dans lequel s'inscrit l'existence individuelle.

Il ressort de cela quelques points importants : si l'hostilité n'est pas l'élément essentiel de l'état de nature, si elle s'inscrit dans le registre de l'accidentel, de ce qui pourrait et même devrait (dans les deux sens de ce verbe, la probabilité et la norme) ne pas se produire, alors celui qui la déclenche et qui attente aux droits d'un ou de quelques individus et à travers eux à l'ordre des choses, se présente plutôt sous la figure du criminel que sous celle de l'ennemi. L'état de nature met aux prises non des ennemis mais des victimes et des délinquants. Cela, nous le verrons, transposé aux guerres inter étatiques, conduit Locke à adopter une position assez rétrograde pour son temps : il ne remet nullement en cause l'idée de guerre juste, mais ignore totalement celle justus hostis. Pour lors nous sommes dans l'état de nature et Locke n'a pas de mots assez durs pour le criminel, qu'il exclut littéralement de l'humanité (ou de la communauté des hommes) : Le criminel « ayant abjuré la raison, cette règle et cette mesure communes données par Dieu à l'humanité, déclare la guerre à tous les hommes quand il consomme injustement, sur la personne d'un seul, des actes de violence et de meurtre et on peut le détruire comme un *lion* ou un *tigre,* comme l'une de ces bêtes sauvages près de qui l'être humain ne connaît ni société, ni sécurité »[501]. Abjuration de la raison, individu ne faisant pas société avec les autres hommes. Raison et société caractérisant l'humanité, le criminel est bel et bien exclut de cette dernière. Le scandale moral se fait scandale logique et

[501] Ibid.

même ontologique : un homme sans humanité, correspondant à une impossibilité logique, ne *doit* (dans les deux sens du mot) pas exister. Il doit être détruit en tant qu'ennemi du genre humain comme le pirate défini par Cicéron : « en transgressant le droit naturel (…) il devient dangereux pour l'humanité ». L'horizon moral de Locke, son souci de l'humanité (fondé théologiquement) se révèle très vite porteur d'une logique d'exclusion et de destruction, pour tout dire d'épuration, totalement étrangère à la pensée de Hobbes, qui n'exclut nul individu de l'humanité au nom de quelque principe naturel que ce soit. La pensée la plus capable d'inhumanité des deux n'est alors peut-être pas celle que l'on a coutume de présenter comme telle. Pour finir, ce chapitre est celui où l'Indien fait son entrée dans le texte de Locke. Cette occurrence inaugure une abondante série d'exemples qui confine à une telle prolifération dans certains passages du *Traité* (en particulier le chapitre V) qu'il est impossible de leur donner une simple valeur illustrative. Pourquoi alors ne pas considérer que les Indiens, loin de n'être que des exemples contingents, sont l'objet même de l'argumentation de Locke ? Son entreprise, son intention, n'est-elle pas de leur appliquer le processus d'exclusion que nous venons d'entrevoir et qui se confirmera dans la suite du commentaire. Serait ainsi réglée définitivement la question des titres. Celle-ci loin d'être reléguée avec le colonialisme anglais, comme certains le prétendent, serait en fait reprise par Locke. Mais intéressons nous à ce premier exemple qui intervient comme en passant et de manière apparemment anodine. Nous sommes au paragraphe 9 du chapitre sur l'état de nature. Locke, inquiet des réticences possibles du lecteur, interrompt son exposé sur le droit de punir. Cette doctrine en effet ne peut manquer, de son propre aveu, de « paraître étrange à certains »[502]. Notons tout de suite que cette crainte avouée de paraître défendre une doctrine étrange trahit sans doute chez Locke la crainte dissimulée qu'elle révèle la fonction qui est la sienne dans l'économie du texte et le type d'intérêt qu'elle sert. Locke nous explique donc que sa doctrine n'a rien d'étrange si l'on veut bien considérer le droit qu'ont, de l'aveu de tous, les princes ou les Etats de « mettre à mort ou punir l'étranger qui commet un crime dans leur pays »[503]. Ce droit ne saurait venir de leur autorité législative, qui ne peut s'appliquer qu'à leurs sujets. Il faut donc en conclure que « si chaque homme ne tient pas de la loi de la nature le pouvoir de punir les actes qui la transgressent, (…) je ne vois pas comment les magistrats d'une société quelconque peuvent *punir un étranger* d'un autre pays »[504]. De toute évidence, et Locke présuppose que cette évidence est universellement éprouvée, ce n'est pas en vertu du droit

[502] Ibid., §9, p.142
[503] Ibid.
[504] Ibid.

positif mais du droit naturel qu'un Prince peut punir un étranger. En réalité remarquons au passage que cet argument n'est guère convaincant dans la mesure où un Hobbes par exemple pourrait très bien rétorquer que lorsqu'un Prince réprime un étranger il le fait comme un acte de guerre, c'est-à-dire de manière extra juridique (même s'il utilise pour cela son appareil juridique et policier), sauf à supposer qu'il existe une convention (même tacite, ce qui chez Hobbes n'est pas incompatible avec l'idée de convention) entre l'Etat et l'étranger, auquel cas il y a bien droit de punir mais lié à une relation qui ne relève plus de l'état de nature. Quoi qu'il en soit, pour Locke, même sans convention, le droit de punir est incontestable, et voilà l'exemple qu'il prend : « Ceux qui détiennent le pouvoir suprême de faire des lois en Angleterre, en France, ou en Hollande ne sont, pour un Indien que (…) des hommes sans autorité »[505]. Il ne prend pas l'exemple du Français en Hollande ou du Hollandais en Angleterre, mais de l'Indien face au système de droit positif de l'un ou l'autre de ces pays. Le choix n'est peut être pas anodin puisque à l'époque où écrit Locke ces trois pays sont les puissances coloniales montantes et ont à faire aux Indiens en Amérique du nord. Mais après tout on peut supposer que pour le lecteur de Locke l'actualité coloniale fait partie de l'horizon familier et que le choix de cet exemple-là plutôt que d'un autre est proprement insignifiant. Notre attention doit tout de même être éveillée par un détail qui, lui, est porteur de signification : Locke nous parle du droit *naturel* que possède un prince ou un Etat de punir un étranger « pour un crime qu'il a commis *dans leur pays* (c'est nous qui soulignons)»[506]. Mais alors en quoi l'Indien relève-t-il de ce cas de figure ? Locke ne parle vraisemblablement pas des quelques Indiens ramenés sur le sol européen et qui faisaient la curiosité des peuples et des Cours. L'exemple dans ce cas serait pour le moins forcé. Mais alors s'il parle des Indiens *en Amérique*, de deux choses l'une : soit le texte témoigne d'un certain relâchement puisque aussi bien l'Amérique n'est ni la France, ni l'Angleterre, ni la Hollande et donc les forfaits commis par l'Indien ne relèvent pas de l'exemple invoqué (« crime commis dans leur pays »). Nous ne pouvons retenir cette hypothèse qui va à l'encontre du présupposé herméneutique devant présider à la lecture d'un texte tel que le *second traité* : Aucun détail ne doit être considéré comme insignifiant ou accidentel relativement au tout du texte ; ou s'il est accidentel, c'est un accident qui fait sens et révèle quelque chose de la structure. Soit, et c'est le plus probable, Locke présuppose avec une fausse candeur que les territoires du Nouveau Monde où l'Indien encoure la punition de l'autorité anglaise, française ou hollandaise relèvent de la souveraineté de l'une ou l'autre des puissances en question. Dans les colonies du

[505] Ibd.
[506] Ibid.

nouveau monde l'Indien est étranger. C'est ce que Locke nous dit indirectement et comme en passant à travers son exemple. Nous verrons si et comment la suite du traité et en particulier le chapitre V confirme cette position et surtout comment tout est mis en place pour que l'Indien, à défaut d'adopter le mode de vie et le système de production des européens, soit construit structurellement comme criminel, comme bête fauve. Nous aurons aussi à reprendre la manière dont le même droit de punir devient instrument de légitimation de l'esclavage des Noirs. Mais pour lors nous sommes en présence d'un texte qui après avoir fait un sort à Filmer et en marquant à chaque page son opposition à Hobbes propose une fondation morale du politique, de la délégation de pouvoir et de la nécessaire limitation de celui-ci. Le droit naturel de punir à bien sûr un rôle central dans cette redéfinition du pouvoir politique et dans la rupture avec l'absolutisme et la logique émancipatrice qu'elle implique. Il est frappant de voir ce même concept, en l'occurrence le droit naturel de punir, peut avoir une portée révolutionnaire sur le sol européen (celui que le pouvoir accuse de rébellion peut très bien être en réalité l'exécuteur de la loi naturelle contre les agents de ce pouvoir), et avoir une fonction de légitimation de la spoliation, de l'asservissement et de l'élimination dans le contexte colonial. Le tour de force de Locke est d'être capable de se battre sur les deux fronts en même temps sans que l'un des deux enjeux ne vide l'autre de sa substance. La doctrine de Locke est certes un moment décisif dans la définition de la liberté moderne. Mais ce qui est la plupart du temps passé sous silence c'est que ce qui chez lui rend *possible* une telle œuvre de libération a tout autant rendu *possible* l'œuvre coloniale et esclavagiste. Pour l'instant l'Indien n'est qu'un exemple et rien dans la lettre du chapitre II n'autorise à dire qu'il fait expressément l'objet du propos de Locke. Cela se déterminera plus tard, au chapitre V, mais nous pouvons néanmoins retenir en attendant que par le crime « l'individu dégénère et proclame qu'il rompt avec les principes de la nature humaine pour vivre en créature malfaisante »[507]. Le texte fait intervenir une seconde réticence possible contre l' « étrange doctrine » : si dans l'état de nature chacun détient le pouvoir exécutif de droit naturel, cela induit la conséquence déraisonnable d'un état où les hommes sont à la fois juges et parties. Locke en convient tout à fait et explique que c'est précisément la raison d'être du gouvernement civil que de remédier à cet état où chacun peut être à la fois juge et partie. Dans ce cadre le magistrat est celui à qui est délégué le droit de punir, et Locke profite de cette réponse pour condamner l'absolutisme : si la situation indiquée rend l'état de nature intolérable alors le fait de prétendre en sortir en instituant un monarque absolu ne fait que déplacer ce problème puisque ce monarque dans son rapport à la

[507] Ibid., §10 p.142.

« multitude » à laquelle il donne des ordres est à son tour à la fois juge et partie et cela ne vaut pas mieux que l'état de nature lui-même. L'usage par Locke du terme de multitude (assez rare chez lui) marque bien son intention de signifier qu'un monarque absolu n'est pas en relation avec un peuple mais avec des individus atomisés, avec un agrégat. Pour finir il explique que l'état de nature n'a rien de fictif ou de mythique puisqu'il caractérise les relations des princes et chefs de gouvernements indépendants même s'ils ont constitué des ligues puisque aussi bien ce n'est pas toute convention qui met fin à l'état de nature mais « exclusivement celle par laquelle tous s'obligent ensemble et mutuellement à former une société unique et à constituer un seul corps politique. » Et Locke de citer les marchés que concluent deux hommes sur une île déserte, tels qu'il en est question dans l'*Histoire du Pérou* de Garcilaso de la Vega, ou encore ceux qu'un *Suisse* et un *Indien* concluent dans les bois d'Amérique. Cette fois l'Indien n'est plus en relation avec un gouvernement civil mais avec un individu (la Suisse est sans prétention coloniale) et le Suisse isolé en Amérique n'est pas dans la position de l'étranger mais d'un individu parcourant *au même titre* que l'Indien les bois d'Amérique. Cet exemple comme le précédant a un présupposé : cette fois-ci l'Indien n'appartient pas à une société politique puisque contrairement au Suisse on ne voit pas quel sol, quelle patrie, pourraient être les siens si ce n'est les bois en question. Mais, là encore, tout est pour l'instant apparemment anodin dans cet exemple si l'on s'en tient à sa lettre. Il est même paré d'un universalisme et d'un cosmopolitisme de bon aloi puisque l'Indien est mis sur un pied d'égalité avec un Suisse, un Européen, un Chrétien, lorsqu'il s'agit de se livrer à une activité proprement humaine : l'échange.

La guerre entre légitime défense et destruction préventive

Le chapitre suivant réserve à l'état de guerre, son objet, un traitement séparé de celui de l'état de nature, ce qui marque clairement que, pour Locke, ils ne sont pas superposables et ne doivent pas être confondus comme ils le sont par « certains »[508]. L'état de guerre résulte d'une rupture avec la communauté originelle des hommes fondée sur leur commune participation au droit naturel. Ce que Locke veut montrer c'est que même s'il est *chronologiquement* contemporain des premières sociétés humaines il n'en constitue pas moins *logiquement* un moment séparé et c'est sans doute pour étayer cette séparation conceptuelle, cette rupture, qu'il la met sur le compte non pas tant de la *nature* humaine que de la *volonté* de certain

[508] Ibid., chap. III, §19, p. 147

hommes d'attenter à la vie d'autrui. Même un comportement agressif et nuisible fondé sur la passion et la hâte ne suffit pas à définir l'état de guerre. Celui-ci requière des desseins « calmes et fermes », une « intention déclarée »[509]. L'état de guerre doit avoir été *instauré* et celui qui en a pris l'initiative s'expose au péril d'être tué avec justice par n'importe quel autre homme. Il est à vrai dire, du fait de sa position d'agresseur, déchu du droit à la vie (ou du droit de vivre, si tant est que vivre soit un droit, mais c'est le cas pour Locke). Ce qu'il y a de commun entre l'état de nature et l'état de guerre tient uniquement dans l'absence d'une puissance supérieure commune, qui dès lors qu'elle existe constitue le recours contre l'agresseur et prend donc sur elle le droit de punir que les individus lui ont transféré dans la mesure précisément où il ne s'agit pas d'un droit inaliénable. Avant d'approfondir ce point, précisons que pour Locke la rupture délibérée avec la loi naturelle qui instaure l'état de guerre et donne à quiconque le droit de tuer l'agresseur, ne se définit pas seulement comme attentat à la vie d'autrui (§16), mais tout aussi bien à sa liberté (§17) ou à ses biens (§18) autrement dit aux trois éléments constitutifs chez lui de la propriété au sens large. Je ne peux en effet assurer ma conservation que si je dispose de ma liberté, qui en est « la clôture protectrice »[510] : celui qui me priverait de ma liberté aurait ma vie entre ses mains. Je dois donc le considérer comme s'il avait le dessein d'attenter à cette dernière. Enfin même celui qui n'a d'autre dessein déclaré que de s'emparer des biens d'autrui se met en position d'être tué à bon droit. Ici l'argumentation de Locke est un peu forcée : le voleur est supposé prêt à user de la force et de la contrainte pour commettre son forfait. Dès lors « je n'ai aucune raison de penser que cet individu, prêt à m'ôter la liberté, renoncerait à me priver de tout le reste s'il me tenait en son pouvoir. J'ai donc le droit de le traiter comme quelqu'un qui m'a déclaré la guerre, c'est-à-dire de le tuer si je peux »[511]. On voit ici le vol mis sur le même plan que le crime et justifiant l'élimination du voleur. Locke ne mentionne nul exemple à ce moment mais nous verrons plus bas que cette mise en équivalence peut servir de fondement à la justification des guerres contre les Indiens, y compris des guerres d'extermination. Pour lors il ajoute que cela peut valoir « même dans l'état social et s'il s'agit d'un concitoyen »[512] : normalement l'état social implique l'obligation pour le citoyen lésé d'avoir recours à un magistrat pour obtenir réparation, et de déléguer à ce dernier le droit de punir. Celui-ci s'exercera alors selon des règles de proportionnalité dans la sanction et ainsi le voleur ne sera pas puni de mort (c'est d'ailleurs cette proportionnalité qui caractérise la sanction dans l'état

[509] Ibid., § 17, p. 146
[510] Ibid., §17 p.146
[511] Ibid., §18, p.147
[512] Ibid., §19, p.147.

civil). Je n'ai donc le droit, une fois l'acte accompli, de faire par moi-même aucun mal à un voleur, m'eut-il dérobé tout mes biens. En revanche en cas d'agression physique, l'objet fût il de me dérober mon manteau, je peux en l'absence de recours immédiat, tuer le voleur. Nous sommes ici en présence du concept banal de légitime défense mais ce qui est à noter c'est qu'alors que dans l'état de société et entre concitoyens il ne peut s'appliquer (avec le risque de disproportion qui le caractérise) que dans l'immédiateté de l'action, nous devons comprendre que dans l'état de guerre cette disproportion est de droit *dans la durée* : en l'absence d'une garantie extérieure (un pouvoir commun), soit parce que la société civile n'est pas instaurée soit parce que les deux parties ne sont pas des concitoyens, la partie lésée peut s'estimer menacée en permanence par celui qui a ne serait-ce que tenté de l'agresser une seule fois : « Dès que l'état de guerre a commencé, il continue »[513]. Elle a donc le droit imprescriptible de le tuer. Locke installe dans le droit naturel l'existence paradoxale d'un droit sans mesure, d'une justice sans proportionnalité. Cette dé-mesure se déploie selon deux modalités : d'une part toute atteinte à la propriété (au sens lockéen du terme) quels qu'en soient l'objet et la gravité, mérite la mort du fait de la solidarité et du lien de nécessité entre le libre usage de ses biens et de sa personne et la conservation de soi. Cette démesure est légitime dans le moment de l'agression si l'on est dans l'état civil, car elle est la réponse adéquate au risque réel de perdre la vie et donc de subir un dommage irréparable, c'est dire lui-même démesuré. La démesure est certes un scandale relativement à l'idée de droit, mais c'est précisément pour cela que celui qui en prend l'initiative se trouve déchu du droit de vivre. Mais dans l'état civil cette déchéance est commuée dès lors que l'agressé se retrouve à l'abri et peut alors (et même doit) avoir recours à un magistrat pour régler le litige et réparer le dommage. Or selon Locke l'absence de recours dans l'état de guerre rend permanente la déchéance du droit de vivre puisque la victime est en droit de supposer que ni l'intention ni la capacité de nuire de l'ennemi ne sont abolies. Du coup, et c'est la deuxième modalité de la démesure, l'agresseur est essentialisé comme ennemi du genre humain, comme criminel, dont la vie menaçante est désormais « exposée à la destruction » . Celui qui le tue ne commet pas un meurtre ; il est l'exécuteur de la loi naturelle. Nous verrons comment à travers l'argumentation que nous venons de restituer, Locke rend possible l'identification de l'indigène, de l'Indien, avec l'agresseur criminalisé au terme d'un audacieux renversement qui transforme le spoliateur, le colon, en victime. Mais pour lors dans ce chapitre III, Locke est plutôt centré sur la situation européenne lorsqu'il explique que l'état de guerre qu'il vient

[513] Ibid., §20, p.148.

de définir, peut être instauré non seulement à partir de l'état de nature mais également à partir d'une société politique : « Si par la suite d'une perversion manifeste de la justice et d'entorses ouvertes aux lois, l'usage en est dénié afin de protéger et de garantir la violence ou les fautes de quelques uns ou d'un parti, alors il est difficile d'imaginer ce qui pourrait en résulter d'autre que l'état de guerre »[514]. Les victimes, c'est à dire en l'occurrence les citoyens, privés d'instance de recours, gardent pour obtenir justice « celui qui seul subsiste en de tels cas : en appeler au ciel ». Locke entend par là la guerre c'est-à-dire ici la révolution. Quant à savoir qui est le juge en la matière, c'est-à-dire qui est habilité à déclarer que l'une des parties a pris l'initiative de l'état de guerre, Locke nous rappelle bien qu'il n'existe aucun juge sur terre si les détenteurs du pouvoir politique sont eux même impliqués. Dans l'attente du jugement divin, « je suis seul juge moi-même, en ma propre conscience »[515]. Locke est très clair ici sur le fait que le droit de résistance ou d'insurrection est une affaire de conscience individuelle marquant bien la modernité de sa conception du droit de résistance. Mais lorsque ce droit prendra corps au Nouveau Monde ce sera dans les revendications des colons américains contre la couronne d'Angleterre et nullement dans celles des esclaves ou des Indiens : la postérité et la force émancipatrices de la pensée de Locke est une affaire d'Européens, même en Amérique. En ce qui concerne les peuples aborigènes, l'insistance que met Locke à se démarquer de Hobbes, ne l'empêche nullement d'en arriver à la même conclusion d'un droit illimité du colon (sujet chez l'un, citoyen chez l'autre, mais ici cette distinction ne joue plus) sur l'indigène.

L'esclavage condamné…et sauvé

Le bref chapitre IV, sur l'esclavage, porte à l'extrême la tension entre usage européen et usage colonial des mêmes concepts. Mais cette tension n'est manifeste qu'à un certain niveau de lecture. En effet pris en bloc, le chapitre se présente de prime abord comme une radicale condamnation de l'esclavage. Il explique d'abord, contre Filmer, mais probablement aussi contre Hobbes dont il n'a de cesse de se démarquer, que la liberté ne consiste pas en « la liberté pour chacun de faire ce qui lui plait, de vivre comme il l'entend et de n'avoir les mains liées par aucune loi », mais à ne pas se trouver « soumis à la volonté inconstante, incertaine,

[514] Ibid.
[515] Ibid., §21, p. 149.

secrète, arbitraire d'un autre homme »[516]. Cela n'empêche pas, et même au contraire requière, la reconnaissance et donc la soumission à l'autorité de la loi de la nature pour la liberté naturelle et de la loi instaurée par le pouvoir législatif pour la liberté civile. Cette dernière loi n'est d'ailleurs digne d'être obéie que si elle est instaurée « conformément à la mission dont il (le Législatif) est chargé[517], c'est à dire précisément et exclusivement, de garantir à chaque individu la jouissance de sa propriété (vie, liberté, biens). La liberté est donc indissociable de l'existence même de l'homme en tant qu'elle lui a été accordée par Dieu en vue de sa conservation : « Cette *absence de sujétion* vis-à-vis de tout pouvoir absolu, arbitraire, est si nécessaire, si étroitement associée à la conservation de l'individu, que seul peut la lui faire perdre ce qui anéantit à la fois la conservation et la vie »[518]. Et Locke de poursuivre : « Incapable de disposer de sa propre vie, l'homme *ne saurait,* ni par voie conventionnelle ni de son propre consentement *se faire l'esclave* d'autrui, ni reconnaître à quiconque un pouvoir arbitraire, absolu de lui ôter la vie à discrétion »[519]. Ces quelques lignes sont de celles qui aux yeux de la plupart des commentateurs font de Locke une référence essentielle du très tardif antiesclavagisme moderne. Ainsi par exemple Jean Erhard, dans *les lumières et l'esclavage*[520] explique qu'avec Locke une étape décisive, définitive est franchie dans la condamnation de l'esclavage. D'une certaine manière Rousseau dans le fameux chapitre du *Contrat social* [521]consacré à la question ne fera que reprendre cette double délégitimation a priori de l'esclavage, montrant qu'il ne peut être fondé ni sur la nature ou la naissance, ni sur la moindre convention. Nous y reviendrons plus bas, mais intéressons nous maintenant aux prémisses de l'argumentation de Locke et interrogeons les présupposés de ses conclusions si radicales. Lorsqu'il nous dit que l'homme est « incapable » de disposer de sa propre vie, il faut entendre cette incapacité au sens juridique : Un homme n'a pas le droit de disposer de sa propre vie. Mais alors comment concilier cette proposition avec la thèse de la propriété de soi qui est au cœur du second traité et de son opposition à l'absolutisme. Si l'homme ne peut disposer de sa propre vie, c'est que fondamentalement celle-ci ne lui

[516] Ibid., chap. IV, §22, p. 150.
[517] Ibid.
[518] Ibid., §23, p. 150-151.
[519] Ibid.
[520] EHRARD Jean, Lumières et Esclavage, *L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIème siècle*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2008.

[521] *Du contrat social*, Paris, Gallimard, pléiade tome III, 1964. , chap. IV.

appartient pas. En effet il n'en est pas le producteur (ou l'auteur) car elle est l'œuvre de Dieu. Nous touchons ici à un point essentiel de la doctrine de Locke : un individu est propriétaire de ce qu'il fait, et en l'occurrence notre vie appartient à son auteur c'est-à-dire Dieu. C'est pourquoi nous ne pouvons en disposer à notre guise. La volonté humaine n'est pas souveraine, n'est pas absolue, elle est limitée par son inscription dans un ordre naturel qui la précède. C'est au nom de cette limite indépassable, de cette non-possession originaire, que l'idée même d'une convention d'esclavage est nulle et non avenue : je ne peux donner à autrui plus de pouvoir sur ma vie que je n'en possède moi-même. Précisons alors ce qu'il en est pour la propriété de soi : d'un coté elle constitue une limite absolue au droit de quiconque sur moi (qu'il s'agisse d'un autre homme ou du pouvoir politique) ; mais d'un autre coté la non propriété de soi constitue une limite à mon propre droit de me constituer comme esclave. Pour échapper à la contradiction nous devons comprendre que la propriété désigne chez Locke un droit d'usage et/ou de consommation pensé à partir des nécessités de la conservation de la vie (droit strictement limité par l'exercice du même droit par les autres). Il s'agit d'un droit d'user mais surtout pas d'abuser (nous ne sommes pas dans la définition radicale du code civil évoquée plus haut). L'abus consiste dans un usage qui outrepasse les besoins de l'individu et donc prive les autres individus de l'objet, ou dans la destruction de ce dernier lorsqu'elle n'est pas nécessaire à la conservation (nourriture par exemple) de l'individu. A vrai dire les hommes ont reçu la terre en commun pour en user en vue de leur conservation. Locke précise les modalités qui leur permettent de s'en approprier une partie à titre privatif. Mais cette appropriation est dans le registre de l'usage, car la substance reste en dernière instance la propriété de Dieu qui en est l'auteur. Il en va de même pour la vie : chacun en use pour son compte en vue de sa conservation et c'est ce qu'il en fait à travers cet usage qui le constitue comme personne : chacun est donc bien maître et propriétaire de sa propre personne de manière exclusive et totale, mais il ne l'est pas de sa vie comprise comme substance qui appartient à Dieu. Si l'on reprend les termes grecs de *zoé* et de *bios* tels qu'Hannah Arendt les oppose dans *condition de l'homme moderne*[522] on peut dire que l'individu n'est pas propriétaire de sa *zoé*, mais qu'il l'est de son *bios*. C'est pourquoi il ne peut remettre la première entre les mains d'un autre dont il deviendrait l'esclave. En revanche il peut tout à fait échanger ou louer à un autre les services de sa personne, dont il devient alors le serviteur. Nous voilà donc on ne peut plus clairement sur la voie de la substitution légitime et irréversible du salariat à l'esclavage (même si Locke reste en deçà d'une pensée du salariat).

[522] ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévi, 1994.

Mais là encore il s'agit de la lecture que l'on peut faire dans une perspective européo centrée. En effet, sans le dire explicitement, le paragraphe 24 nous renvoie aux colonies : Locke vient de définir et de condamner en même temps l'esclavage. Mais si cette condamnation est radicale et sans appel, son extension est limitée : « Mais s'il encourt la peine capitale par sa faute, par quelque action qui mérite la mort, le créancier de sa vie, quand il le tient à sa merci, peut surseoir à la lui prendre et faire usage de sa personne à son propre service ; il ne lui cause aucun tort »[523]. L'individu qui mérite la peine capitale peut sans injustice être réduit en esclavage, peine de substitution à la mort. Le choix de la peine est entre ses mains. Celui pour qui l'esclavage est trop lourd peut très bien résister à la volonté de son maître et attirer ainsi la mort sur lui-même. D'où l'affirmation suivante : « Voilà la condition de l'esclavage sous sa forme parfaite et ce n'est rien d'autre que la continuation de l'état de guerre entre un conquérant légitime et son captif. » Le glissement de « créancier de sa vie » à « conquérant légitime » est tout de même significatif. Locke ne se contente pas d'employer par exemple le terme de vainqueur légitime mais nous livre un quasi oxymore : certes la conquête peut résulter de la victoire de l'agressé sur son agresseur ; elle peut aussi être comprise comme dommage de guerre, mais il n'en reste pas moins que le terme désigne spontanément plutôt l'acte de l'agresseur, de celui qui prend l'initiative des hostilités. Il est dans la perspective du droit naturel, et Locke n'y fait pas exception, connoté négativement en ce qui concerne la légitimité car à vrai dire la guerre juste est plutôt une guerre défensive. Donc l'usage de ce terme de conquérant associé à celui de légitimité pour désigner l'esclavage parfait est un choix parmi d'autres possibles qui vise à ne pas invalider à priori l'idée que la conquête coloniale puisse s'accompagner d'une pratique esclavagiste. Nous verrons que l'idée se complique du choix qui sera fait progressivement de tuer les Indiens plutôt que d'en faire des esclaves et d'utiliser les africains comme esclaves. Cela s'est imposé dans la pratique des colons de manière autonome relativement à tout souci de légitimité. Mais ce souci anime Locke et explique son insistance sur la déchéance du droit à la vie. En tout cas la distinction qu'il propose entre l'esclavage comme état de guerre continuée et la condition résultant d'un pacte de soumission recoupe la même distinction chez Hobbes, que nous avons analysée plus haut. Mais ce recoupement ne doit pas masquer une différence essentielle entre les deux auteurs et qui redouble les cas de figure possibles selon Locke. Alors que chez Hobbes l'esclavage du captif dans les chaînes est un pur fait qui laisse à l'esclave le droit absolu de tuer son maître sans commettre d'injustice si l'occasion s'en présente, Locke ne mentionne

[523] Op.cit., p.151.

que le cas où le captif est le criminel : dans ce cas la résistance du captif est illégitime et sa fuite autorise tout autre homme à le capturer ou même à le tuer. On voit bien alors comment dans un tel cadre tout acte de marronnage est destitué a priori et est susceptible de faire l'objet d'une répression légitime (ce qui n'est pas du tout le cas chez Hobbes). N'est-il pas abusif de vouloir chercher à tout prix une application au système colonial des analyses conceptuelles de Locke ? Non sans doute si l'on pense au passage où il s'évertue à montrer que les Africains achetés comme esclaves sont déchus du droit de vivre. Là encore les efforts que fait Locke pour se démarquer de Hobbes et adopter une posture civilisée, ont comme envers la légitimation d'une pratique en elle-même barbare, légitimation dont on ne trouve pas trace chez Hobbes. Le fait que l'esclavage cesse avec la convention est lui aussi moins univoque chez Locke que chez Hobbes. Pour ce dernier le pacte de soumission restitue au serviteur un espace de liberté de mouvement et garantit la préservation de sa vie. Il est par ailleurs de même nature qu'il soit politique ou privé. Or Locke prétend distinguer l'autorité politique de toute forme de domination interpersonnelle. Il distingue aussi (du moins implicitement) une convention extorquée et une convention volontaire : dans le premier cas la rupture du pacte de la part de celui qui a fait l'objet du chantage et qui par ailleurs était victime innocente, peut être légitime. On pourrait se demander comme avec Hobbes si l'esclavage des Noirs peut entrer dans le cas du captif conquis. Une réponse positive ne pose pas de problème ici dans la mesure où Locke précise que le créancier peut faire usage de la personne du captif à son propre service. Autrement dit le travail est possible dans le cadre d'un état de guerre continué. En tout cas ce qu'aucune convention en peut (amener un homme à transférer le pouvoir, qu'il ne possède même pas lui-même, de disposer de sa propre vie), la déchéance du droit de vivre le peut.

Locke termine en examinant une possible objection d'autant plus inquiétante qu'elle vient des *Ecritures* : n'y voit-on pas des hommes se vendre eux-mêmes ? Il répond qu'ils le faisaient à titre d'hommes de corvée et non d'esclaves et pour une durée limitée. « Il est exclu que le maître ait eu la faculté de tuer, à tout moment, quelqu'un qu'il était tenu, à un certain moment, de laisser quitter libre son service ; loin de pouvoir disposer arbitrairement de la vie d'un tel serviteur, le maître ne pouvait même pas l'estropier à son gré ; la perte d'un œil ou d'une dent l'affranchissait »[524]. Or ce cas ne correspond-il pas exactement à la situation des *engagés*, qui bénéficie par là d'une légitimation indirecte, d'autant que les dispositions ici rappelées sont tirées du livre de l'*Exode,* ce qui suggère une analogie avec le mouvement des Anglais vers le

[524] Ibid.

Nouveau Monde. Donc à travers ce chapitre de condamnation de l'esclavage Locke promeut en creux les deux formes d'exploitation du travail dans les colonies à son époque : l'esclavage et l'engagement, s'efforçant de justifier le second en prétendant qu'il ne constitue en rien (du fait de son caractère temporaire et conventionnel) une forme d'esclavage. Or sa référence biblique elle-même n'est pas aussi tranchée, ne distinguant pas le serviteur de l'esclave : « Lorsqu'un homme frappera son esclave à l'œil et l'éborgnera, il lui rendra la liberté en compensation de son œil perdu. S'il fait tomber une dent de son esclave (ou de sa servante) il le remettra en liberté, en compensation de sa dent perdue (*Exode*, XXXI, 2 et 26/27). Mais nous le verrons cette promotion est complexe et contournée et pour tout dire peu conforme aux systèmes qui se mettront en place dans les colonies anglaises et françaises et qui sont en pleine gestation à l'époque où Locke écrit. Ainsi un certain nombre d'articles du *Code Noir*[525] français et de son précurseur Virginien (la législation de Berkeley) sont incompatibles avec la doctrine de Locke et en particulier ceux qui concernent le caractère héréditaire de ce statut, en contradiction totale avec le droit naturel. C'est que pour Locke l'esclavage ne peut concerner que des individus et non une population et doit se comprendre dans le cadre d'un droit de conquête très précisément circonscrit. Et tout son effort consiste à montrer que l'appropriation coloniale peut et doit reposer sur d'autres titres que ceux liés à la conquête. Cette dernière est donc reléguée pour laisser place au travail de la terre : les enjeux coloniaux de la pensée de Locke sont concentrés dans le chapitre V et non dans le chapitre XVI sur la conquête, puisque aussi bien Locke y explique que la conquête fut-elle juste n'autorise en aucun cas la dépossession de quelque bien que ce soit (sauf à titre de réparation) et en particulier de la terre. Si tel était le cas d'ailleurs les descendants des individus spoliés auraient un droit imprescriptible à revendiquer et à se battre pour la restitution. Si cette argumentation peut appuyer des revendications post coloniales à visée réparatrice, elle ne vise pas tant, répétons le, à destituer par principe le colonialisme qu'à le refonder en droit sur d'autres principes que ceux liés à la conquête. Elle maintient par ailleurs et indirectement la possibilité de recours au travail servile dans la mesure précisément où il ne touche pas la population indigène mais un ensemble d'individus allogènes achetés comme tels. Nous verrons que Locke construit une doctrine de l'esclavage qui correspond exactement, plus encore que les différentes législations en vigueur à la définition anthropologique de ce dernier.

[525] SALA-MOLINS Louis, *le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987.

La propriété entre droit naturel et droit civil.

Le chapitre V, traité dans le *traité*

Abordons maintenant le chapitre V du *Second traité*, consacré à la propriété. Tout d'abord une remarque s'impose : Dans ce chapitre central, le terme de propriété est pris dans son acception ordinaire de propriété des biens extérieurs, en particulier la terre, alors même que l'originalité de la doctrine de Locke réside en grande partie dans l'acception large qu'il lui donne (englobant la vie, la liberté et les biens). A vrai dire les deux significations sont presque exclusives l'une de l'autre dans l'ouvrage. Par ailleurs bien que truffé de références au Nouveau Monde il n'est quasiment jamais commenté sous l'angle de la pratique coloniale mais presque exclusivement sous celui des enjeux anglais de l'époque. Et en effet on comprend que Locke défend la propriété commune des villageois anglais contre la logique des *enclosures* et donc d'une certaine manière l'intérêt commun contre la logique de l'accumulation privée illimitée[526]. Dans le même temps, et cette tension traverse tout le chapitre, la clôture apparaît bien au fil de l'argumentation comme le modèle ou l'image par excellence de la propriété et l'accumulation privée des biens semble bien trouver sa justification dans la manière dont il analyse le rôle de la monnaie. Notons d'ailleurs que l'image de la clôture de la terre s'impose tellement comme la forme par excellence de la propriété privée qu'elle finit par fonctionner métaphoriquement pour la liberté au sens large : comme nous l'avons vu plus haut Locke présente la liberté comme la clôture, c'est-à-dire la protection, de la vie[527]. On voit donc bien que même s'il s'inquiète de leurs conséquences sociales et politiques, les *enclosures* sont la clé de sa définition de la propriété à condition de comprendre celle-ci comme résultat d'un *processus* d'appropriation. La question essentielle

[526] En fait il y a un vif débat sur la question, dont les tenants les plus représentatifs sont James Tully pour la thèse de la promotion de l'intérêt commun (*Locke, droit naturel et propriété*, trad. C.J. Hutner, Paris, PUF 1992.), et C.B. Macpherson pour celle de l'appropriation individuelle illimitée (*La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971.)

[527] Op.cit., chap. III, §17, p.147

posée dès le premier paragraphe est bien de savoir « comment qui que ce soit a pu acquérir la propriété de quoi que ce soit »[528]. Et Locke de terminer ce paragraphe en affirmant que son propos est « d'établir comment les hommes peuvent acquérir la *propriété* de portions distinctes de ce que Dieu a donné aux hommes en commun, cela, même sans l'accord exprès de tous les copropriétaires »[529]. Autrement dit il s'agit de soustraire la propriété privée au soupçon d'arbitraire pouvant peser de prime abord sur ses formes conventionnelles, et de l'inscrire dans le droit naturel, en la faisant correspondre, qui plus est, au dessein divin. On sait que la manière dont Locke traite cette question dans ce chapitre, avec les implications que cela comporte pour sa doctrine dans son ensemble, a fait l'objet de lectures totalement antagonistes. James Tully dans son ouvrage, *Locke droit naturel et propriété*, rappelle que l'assimilation, erronée à ses yeux, de la « propriété sur » les choses selon Locke, à la propriété privée, n'a pas toujours été la lecture dominante. Et il rappelle que par exemple les auteurs radicaux du début du XIXe retenaient la théorie lockéenne de la propriété naturelle acquise sur le produit du travail pour justifier la remise en cause des formes existantes de propriété privée. Locke ne serait donc pas le défenseur des droits exclusifs des propriétaires, mais un promoteur de la redistribution et de ce que Robert Castel appelle aujourd'hui la propriété sociale[530]. Dans cette perspective la manière dont il lie constamment la question de la propriété à celle du bien commun peut même autoriser à parler d'une forme de proto communisme chez lui, qui explique justement sa défense du régime des terres communes d'Angleterre. A l'inverse il est possible de trouver chez lui les arguments pour une défense et même une promotion des droits des propriétaires, des possédants, en un mot des riches, et sur ce point le statut qu'il accorde au serviteur est tout à fait édifiant : ce dernier n'est pas propriétaire du fruit de son travail car celui-ci revient à son maître. Nous reviendrons sur ce point complexe, mais pour lors nous nous proposons de reprendre ces questions non pas à la lumière de l'histoire politique de l'Angleterre et de l'Europe mais à celle de l'appropriation et de l'exploitation coloniales. Le chapitre V est en effet peut être lu comme constituant en lui même un petit traité politique faisant du droit naturel de propriété la base du gouvernement civil, un exposé des bénéfices économiques du colonialisme anglais et une défense du droit des Anglais sur le sol américain. Nous verrons que pour Locke la question de savoir comment un premier homme a pu acquérir la propriété d'une parcelle de terre, est la même que celle de savoir qui a un juste titre pour s'approprier les terres d'Amérique à son époque.

[528] Ibid. chap. V, §25, p.152.
[529] Ibid.
[530] Robert Castel, « La propriété sociale », dans *Les Métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, chapitre VI, pp. 268-322.

De la propriété commune à la propriété exclusive : le travail, limitation de la volonté par la nature

Tout d'abord la question de l'appropriation ne porte pas véritablement sur l'origine de la propriété puisque aussi bien elle présuppose cette dernière. Locke, reprend l'idée du don divin de la nature à l'homme pour qu'il assure sa conservation et son bien-être. La nature et tout ce qu'elle recèle, y compris les animaux, est le bien *commun* de l'humanité et en aucun cas tel ou tel individu ou groupe ne peut en revendiquer a priori la propriété exclusive. Tel est le sens de l'argumentation de Locke contre Robert Filmer qui justifiait la monarchie absolue en prétendant que Dieu avait donné à *l'individu* Adam une propriété et une souveraineté s'étendant à toute la terre. Le droit des monarques absolus y trouvait son origine par transmission héréditaire. Or pour Locke c'est l'humanité dans son ensemble qui a travers Adam a reçu le don divin. Par ailleurs il récuse le lien entre propriété des biens et souveraineté sur les hommes, mais ce n'est pas notre propos immédiat.

Il faut donc penser le lien entre la propriété commune originelle et la propriété exclusive de certains biens qui pour n'être pas immédiate, ne s'inscrit pas pour autant dans le registre des conventions et donc s'impose à tous en amont de toute institution (« sans l'accord exprès de tous les copropriétaires »). On peut ainsi y voir l'élément constitutif d'une sociabilité universelle, et donc sans doute d'une forme de cosmopolitisme. A cette sociabilité universelle en effet, même l'homme sauvage participe : « Les fruits ou la venaison, dont se nourrit *l'Indien sauvage*, qui ne connaît pas le bornage et demeure indivisaire, doivent lui appartenir tellement (…) que nul autre désormais n'y ait plus droit »[531]. Le *fait* de la possession est ici en même temps *droit* de propriété. Mais cette équivalence elle-même est complexe et subordonnée à un certain nombre de conditions. Le premier contresens à éviter consisterait à penser que nous sommes dans le registre de la prise, de la prédation, développé par Grotius dans son *de jure praede*[532]. Locke nous dit en effet que celui qui mange les fruits d'un arbre en est devenu propriétaire (légitime) dès l'instant où il les a cueillis, où il les a pris. Mais justement Locke limite le droit d'appropriation aux fruits effectivement cueillis, là où Grotius l'aurait sans doute étendu à l'arbre lui-même sur le modèle de la place de théâtre. Ce faisant il accentue la relégation de la *découverte* déjà opérée par ce dernier : si c'est le fruit et non

[531] Ibid. §26, p. 152-153.
[532] GROTIUS Hugo, *De jure praedae*, Paris, Ernest Thorin, 1869.

l'arbre qui appartient au cueilleur, c'est parce que l'acte de cueillir représente un *travail*, élémentaire certes, mais un travail, contrairement à la simple découverte. Il ne suffit pas de mettre une clôture autour d'un arbre ou une pancarte devant lui pour se l'approprier, sauf à travailler à son entretien et à sa croissance. L'introduction du travail au paragraphe 27 comme source de propriété est à vrai dire assez abrupte : par son travail l'individu *soustrait* l'objet à l'état commun dans lequel la nature l'avait placé et lui *adjoint* quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes : « le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons nous dire, sont vraiment à lui »[533]. Nous pouvons faire à propos de cette célèbre formule deux remarques : Tout d'abord elle associe tout en les distinguant le travail du corps et l'ouvrage des mains. Cette distinction, dont on sait l'importance qu'elle revêt chez Hannah Arendt, n'est pas encore signifiante à ce stade de l'argumentation : le travail (*labor*) comme l'ouvrage (*work*) sont au même titre source de propriété privée, de droit exclusif sur leur objet. Mais on peut déjà noter que la venaison de l'Indien relève plus du travail (*labor*) que de l'ouvrage. Bien sûr l'Indien a fabriqué des outils, des instruments de chasse, mais il est significatif que Locke ne mentionne nullement cet aspect de son activité, la cantonnant au seul registre de la prise. C'est donc dans un même geste que Locke inscrit l'Indien à part entière dans l'humanité, le faisant même intervenir *en premier* comme exemple, et prépare sa relégation hors de l'humanité industrieuse avec la condamnation morale qui en découle dans la mesure où on peut penser que l'Indien se dérobe au devoir d' « adjoindre quelque chose » à la nature par l'activité de production. Dans le couple soustraction / adjonction qui définit l'appropriation par le travail, c'est la soustraction qui prédomine chez les chasseurs cueilleurs, alors que les peuples industrieux font prévaloir l'adjonction en rendant à la collectivité plus que ce qu'ils ont soustrait (par la mise en circulation de leur produit). Cela vaut en particulier pour le travail de la terre dont il n'est pas encore question dans ce paragraphe 27 : une terre cultivée produit plus de biens de consommation qu'une terre vacante, libre : son propriétaire, même s'il prive les autres de son usage, contribue néanmoins davantage au bien commun que le simple chasseur de passage en mettant sur le marché son surplus de production. Deuxième remarque : cette thèse sur le rapport entre travail et propriété doit être comprise en fonction de l'arrière plan théologique et épistémologique qui est le sien dans la doctrine de Locke : Dieu est le premier propriétaire de toues les choses naturelles dans la mesure où il les a produites (le modèle est celui du « maker »), et c'est dans la mesure où il a fait l'homme à son image que celui-ci peut par son activité de production revendiquer par analogie la propriété sur des

[533] Op.cit. §27, p. 153.

biens. En même temps il y a une circularité entre l'homme et Dieu puisque on peut tout aussi bien considérer que Locke pense l'action de ce dernier sur le modèle de la production humaine. Quoi qu'il en soit un lien est également fait par Locke (et c'est l'aspect épistémologique du propos) entre la production et le savoir : un sujet ne peut véritablement connaître que ce qu'il a lui-même produit ou fabriqué. C'est pourquoi l'homme n'est pas propriétaire de son corps ou de sa vie et qu'il ne saurait donc ni les détruire ni les aliéner ; c'est pourquoi en conséquence l'engendrement d'un enfant, qui procède de mécanismes échappant à la connaissance et à la volonté des individus ne saurait en aucun cas faire des parents ou de l'un des parents les maîtres ou les propriétaires de leur progéniture. Locke ici destitue l'idée de volonté souveraine qui chez Grotius par exemple tout en affirmant la liberté humaine fonde en même temps la possibilité de l'aliéner. C'est cette limitation de la volonté par la nature, et la fondation du droit dans cette dernière telle que la raison humaine peut la comprendre, qui fait de Locke un penseur anti absolutiste et séparant la souveraineté du gouvernement. Mais revenons à notre propos : cette même limitation pose une difficulté : comment un être qui ne se possède pas lui-même peut-il revendiquer la propriété de quoi que ce soit ? Il faut ici être attentif au vocabulaire de Locke : outre le travail, il introduit ici la notion de personne : c'est en tant que personne que l'homme est propriétaire de soi et d'autre chose. La personne, qu'il faut bien distinguer de l'homme définit justement ce dernier en tant que, doué de raison, il est capable d'agencer la vie qui lui a été donnée et les objets que la nature a laissés autour de lui, afin d'assurer la conservation et l'épanouissement (le bien-être) de celle-ci. Cette libre disposition de soi et des choses qui définit la personne n'est donc en aucun cas la licence puisque elle est subordonnée au devoir de conservation de soi mais également de conservation d'autrui et plus généralement de l'espèce. C'est ainsi que si une personne déroge à ce devoir, elle peut être déchue de par la loi naturelle du droit à la vie. Locke maintient par là de manière indirecte la possibilité de l'esclavage alors même que les prémisses de sa doctrine l'interdisent par principe.

L'Indien et le *commoner*

C'est donc en tant que personne et en tant qu'ouvrier que le sujet humain se voit conférer sa dignité et s'élève au dessus des autres créatures. L'enchaînement des paragraphes 26 et 27 est tel que l' « Indien sauvage » illustre les concepts de personne et d'ouvrier. La sauvagerie n'exclut pas l'Indien de l'humanité comme c'est le cas chez Grotius. Nous pouvons même

extrapoler quelque peu en rappelant que pour Locke, même si cette sauvagerie est associée à des comportements criminels et défiant la loi de nature, elle n'autorise en rien à s'emparer des biens du « criminel ». Elle autorise en revanche éventuellement à le réduire en esclavage mais c'est une autre affaire. Donc, mise à part la restriction évoquée plus haut, mais qui à ce stade du chapitre n'est pas encore opératoire, le droit de l'Indien sur ses biens est exactement le même que celui de l'Européen sur les siens, et cela de par le droit naturel c'est-à-dire indépendamment de toute convention. D'ailleurs Locke poursuit en nous ramenant en Europe : « Quiconque s'est nourri des glands ramassés sous un chêne… se les est certainement appropriés »[534] et cela sans que le consentement des autres soit requis. Il y avait certes des chênes en Amérique mais la suite du texte montre bien que nous sommes revenus en Europe : « Sur les *terres communes*, qui restent telles par convention, nous voyons que le *fait générateur du droit de propriété*, sans lequel ces terres ne servent à rien, c'est l'acte de prendre une partie quelconque des biens communs à tous et de la retirer de l'état où la nature la laisse. Cependant, le fait qu'on se saisisse de ceci ou de cela ne dépend pas du consentement exprès de tous »[535]. L'Indien est donc comme le *commoner* qui tire sa subsistance des terres communes. C'est même ce droit de prise qui est leur raison d'être. La différence est que les terres communes en Angleterre le sont par convention alors qu'en Amérique elles le sont en vertu de la loi de nature. Dans le premier cas la convention interdit d'une part le découpage des terres communes en parcelles et d'autre part l'usage de ces terres aux étrangers à la communauté, alors que dans le second cas n'importe qui peut prélever sa subsistance sur ces terres communes et peut même tout à fait légitimement y découper une parcelle. Dans le premier cas le « commun » désigne un groupe humain particulier, à l'exclusion du reste des hommes, et donc il *protège* de leur convoitise. Dans le second cas il désigne l'humanité dans son ensemble, et donc il *expose*. Et on sait comme nous l'indiquions plus haut que Locke était pour le maintien des terres communes contre la logique des enclosures. Il n'était donc pas légitime à ses yeux qu'un individu vienne y découper une parcelle fût-ce pour la valoriser par son travail, et ce du fait de la convention. En revanche les terres américaines sont communes de par la loi de nature et de ce fait ouvertes à l'appropriation privée. Mais pour l'instant Locke n'a pas encore abordé la question de l'appropriation de la terre.

[534] Ibid., §28, p.153.
[535] Ibid.

Il poursuit en illustrant de manière assez étonnante le droit de prise : « Ainsi l'herbe qu'a mangée mon cheval, la tourbe qu'a fendue mon serviteur et le minerai que j'ai extrait, partout où j'y avais droit en commun avec d'autres, deviennent ma propriété sans la cession ni l'accord de quiconque. Le travail, qui m'appartenait, y a fixé mon droit de propriété, en retirant ces objets de l'état commun où ils se trouvaient »[536]. Ces exemples sont à tout le moins inattendus eu égard à la réalité des terres communes. Le simple commoner, le villageois qui au XVIIe siècle se bat pour conserver son droit d'usage des terres communes ne peut guère se reconnaître dans le cavalier dont le serviteur fend la tourbe pendant que son cheval broute l'herbe qui recouvre le sol. Il n'a guère coutume non plus d'extraire du minerai, en tout cas pour son propre compte. Il est d'ailleurs assez significatif que Locke au contraire de ses autres exemples formule celui-ci à la première personne. Il y a là un procédé rhétorique, peut être involontaire, d'identification sociale, pour l'auteur comme pour le lecteur, qui ne saurait être un villageois. Plus déconcertante est l'apparition de la figure du serviteur : tout d'abord il est mis sur le même plan que le cheval et les instruments nécessaires à l'extraction du minerai comme s'il était simple prolongement du corps de son maître. Alors même que Locke prétend illustrer un droit de prise naturel et universel c'est-à-dire appartenant sans restriction à tout homme, il fait intervenir un homme, le serviteur à qui précisément le fruit de son travail ne revient pas puisque aussi bien son maître en est immédiatement propriétaire au même titre que si lui-même avait fendu la tourbe. Lorsqu'il écrit « le travail, qui m'appartenait … » il parle bien en l'occurrence du travail du serviteur, qui appartient à son maître. Mais alors comment concilier cela avec ce qui a été affirmé au §27 « nul autre que l'ouvrier ne saurait avoir de droit sur ce à quoi le travail s'attache »[537] ? Comment le serviteur peut-il être comme inclus dans la personne du maître ou comme faisant partie de ses propriétés ? Si tel était le cas rien ne le distinguerait d'un esclave. Or Locke distingue on ne peut plus clairement le serviteur et l'esclave. Ainsi, dans le § 85 il explique que ce dernier a perdu la propriété de sa vie de sa liberté et de ses biens, alors que le serviteur reste un agent libre propriétaire de sa vie et de sa personne. Comment comprendre son statut de telle sorte qu'il implique pour lui la non possession du fruit de son travail. C. B. Macpherson[538] dans *la*

[536] Ibid., p.153-154.
[537] Ibid., §27, p. 153
[538] C.B.MACPHERSON, op.cit.

théorie politique de l'individualisme possessif[539] (traduction française Paris Gallimard 1971) s'appuie justement sur le § 28 du second traité, ainsi que sur le traitement réservé aux pauvres dans le *Report on the poor*[540] pour asseoir sa thèse selon laquelle la théorie de la propriété de Locke « constitue le fondement moral de l'appropriation bourgeoise ». Selon lui la société décrite par Locke est composée de deux classes aux droits politiques différents : celle des propriétaires et celle des non propriétaires. La première possède et accumule, la seconde travaille et n'accumule pas. Dans une telle perspective, l'instauration de la société civile a pour fin de préserver cet ordre inégalitaire en protégeant les propriétaires des revendications des non propriétaires. Les mesures coercitives proposées par Locke dans son *Report on the poor*, confirment explicitement et directement cette lecture, qui néanmoins au regard du chapitre V dans son ensemble reste une manière parmi d'autre d'interpréter la doctrine dans la mesure où ce chapitre ne pose à aucun moment de manière explicite cette division de la société civile. Le seul moment où elle est suggérée est le passage sur le serviteur. Or celui-ci correspond justement à ce pauvre qui dans le *Report* est traité de manière à fournir aux propriétaires une main d'œuvre disciplinée et corvéable. Macpherson conclut de ce devenir serviteur du pauvre, que tout le discours de Locke « postule l'absolue légitimité des rapports sociaux fondés sur le salaire ». Locke à travers la figure du serviteur compris comme salarié ferait donc la promotion du système capitaliste et de l'aliénation du travail qu'il induit. En fait c'est aller vite en besogne et présenter une définition erronée du serviteur : s'il est vrai que pour Locke dans l'état de nature peut se mettre en place une relation salariale (puisque l'usage de la monnaie précède l'institution du gouvernement civil), cela n'implique nullement qu'il ait en tête le travail aliéné, le travail marchandise qui caractérise le capitalisme. En effet la relation entre maître et serviteur est certes une relation salariale mais d'un type particulier. Elle implique non la vente et le transfert de la force de travail, mais le consentement à accomplir un certain nombre d'activités au service du maître. A travers ce type de contrat ce n'est pas la force de travail comme marchandise qui est échangée mais un service qui est rétribué. Le serviteur n'aliène pas sa capacité de travail mais vend un service qu'il accomplit lui-même. La différence avec le salariat au sens moderne ressort de ce passage du § 85 : « Un

[539] MACPHERSON C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*, trad. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 1971.

[540] "The report on the poors", cité dans H.R. Fox Bourne, *the life of John Locke*, Londres, Henri S. King 1876

homme libre se fait le serviteur d'un autre en lui vendant, pour un temps déterminé, les services qu'il s'engage à lui fournir en change d'un salaire qu'il doit recevoir ; en général il entre ainsi dans la famille de son maître et tombe sous le joug de la discipline ordinaire qui y règne, mais le maître n'acquière sur sa personne qu'un pouvoir temporaire et qui se limite à ce que prévoit le contrat passé par les intéressés »[541]. Dans l'Angleterre du XVIIe siècle le mot serviteur recouvre plusieurs types de situations : celle des domestiques mais aussi celle de l'ensemble des personnes qui travaillent sur une exploitation agricole sous l'autorité du chef de famille. Chez Locke le terme renvoie au louage de service : la relation salariale est une relation domestique : un individu propriétaire s'engage par contrat à fournir des services et entre par là dans la famille du maître. Celui-ci en échange pourvoit à l'entretien de son serviteur comme à celui des membres de sa famille. D'ailleurs la rétribution du serviteur peut très bien se réduire à cet entretien (l'existence du serviteur précède la convention monétaire chez Locke). Et c'est précisément en détruisant ce type de liens que le capitalisme s'est imposé. Reste une conception ambiguë du travail chez Locke : en tant qu'agent libre le serviteur a un droit naturel de propriété sur son travail ; en tant que serviteur il fixe le droit conventionnel de propriété de son maître sur le fruit de ce même travail.

L'appropriation des terres vacantes

Revenons au chapitre V. Locke poursuit à travers ses exemples son va et vient Europe-Amérique : « Ainsi cette loi de la raison donne-t-elle le cerf à l'Indien qui l'a tué »[542]. C'est en vertu de la même loi de nature que même chez « ceux qui passent pour la partie civilisée de l'espèce humaine et qui ont institué les lois positives qui régissent la propriété »[543], les biens communs deviennent la propriété de ceux qui consacrent leurs efforts à s'en emparer. Et Locke de citer les poissons de l'océan, l'ambre des fonds sous marins et le lièvre chassé à cour. Notons qu'en ce qui concerne l'océan il le définit comme fonds commun de l'humanité, et ajoute « si vaste et encore indivis »[544]. Le « encore » indique que l'opposition terre mer, chère à Grotius n'est peut-être pas inéluctable pour Locke. Dans ce cas d'ailleurs telle ou telle partie de l'océan deviendrait propriété de l'Angleterre par exemple. Les poissons y seraient

[541] Op.cit., chap.VII, §85, p.182.
[542] Ibid., chap. V, §30, p.154.
[543] Ibid.
[544] Ibid.

toujours bien commun, mais la communauté concernée serait alors celle des Anglais et non l'humanité entière. Quoi qu'il en soit ce droit naturel n'est pas pour autant illimité. Il fait même l'objet d'une double limitation de principe : une limitation externe : l'appropriation peut se produire tant qu'elle ne compromet pas le droit des autres à la subsistance et au bien être. Dès le § 27 Locke avait écrit que ce droit peut être mis en œuvre « dès lors que ce qui reste commun suffit aux autres en quantité et en qualité. »[545] L'autre limitation est interne : l'appropriation doit cesser lorsque commence le gaspillage ou la destruction inutile de l'objet. Dans ce cas en effet les autres sont injustement privés de ce qui leur appartient en commun. La raison en est théologique : « Dieu n'a rien créé pour que l'homme le gaspille ou le détruise. »[546] Locke pose ici un principe fondamental qui interdit d'accaparer sans limite et on peut y voir, appliqué aux logiques coloniales un principe de modération dans l'appropriation, opposé à la logique de la conquête espagnole marquée par le gaspillage-destruction des hommes, des terres et des objets. Ceci dit il faut tempérer cette appréciation en étant attentif à la fin du §31 : « Considérant l'abondance des provisions qui ont existé longtemps dans le monde, le nombre restreint des consommateurs et l'impossibilité pour un homme seul avec toute son industrie, d'atteindre et d'accaparer, aux dépens des autres, plus qu'une infime portion de ces ressources, surtout s'il se limitait à ce qui pouvait lui servir, il faut admettre que la propriété acquise de cette manière ne risquait d'entraîner, à cette époque, que peu de querelles et de différends »[547]. Il est donc affirmé qu'en des temps reculés et, peut-on supposer, précédant l'institution des formes conventionnelles de propriété, la limite externe à l'appropriation (les besoins des autres) n'entrait pas en considération dans la mesure où quoi qu'un individu puisse s'approprier il restait toujours assez de ressources pour les autres. La seule limite qui valait est la limite interne, celle du gaspillage. Appliqué à l'Amérique, cela signifie qu'il est tout à fait légitime de s'installer sur les terres et d'en cultiver des parcelles : les Indiens ne sont pas lésés puisqu'ils peuvent continuer à chasser et à cueillir dans les vastes étendues quasi illimitées non encore clôturées par les colons.

Ici deux questions se posent : qu'est-ce qui nous autorise à tirer du propos de Locke des conclusions sur les colonies ? Quelles sont les implications de ces conclusions ? En ce qui concerne la première question il est vrai que Locke parle d'un temps originel qui a duré longtemps mais qui semble passé. En fait il est certes passé en Europe mais reste d'actualité en Amérique. L'état de nature n'est pas un pur modèle théorique abstrait : il est le passé réel

[545] Ibid., §27, p.153.
[546] Ibid., §31, p.155.
[547] Ibid.

de l'Europe et le présent réel de l'Amérique. Cette équivalence est d'ailleurs posée explicitement et sans équivoque à travers la célèbre affirmation : « Ainsi au commencement, toute la terre était une Amérique »[548]. On pourrait encore objecter contre l'équivalence, que le chapitre 31 parle de l'appropriation des fruits de la terre et non de la terre elle-même (qui est pourtant l'enjeu essentiel de l'appropriation coloniale). Mais justement Locke enchaîne immédiatement en ouvrant le § 32 de cette manière : « A présent que la propriété ne porte plus, au premier chef, sur les fruits de la terre et les bêtes qui y vivent, mais sur la terre elle-même en tant que celle-ci inclut et comporte tout le reste, il me parait clair que cette propriété, elle aussi, *s'acquière comme la précédente* (c'est nous qui soulignons). »[549] Là aussi les choses sont très claires : on acquièrt la propriété de la terre comme celle de n'importe quel bien meuble, c'est-à-dire par le travail et sans que soit requis le consentement des co-indivisaires. Maintenant voyons les implications de cela : L'absence de consentement requis de la part de ces derniers, en l'occurrence les Indiens, correspond à un aspect bien précis de la position de Locke en matière coloniale : en effet celui-ci refusait ce qui avait toujours caractérisé la politique de la couronne, à savoir passer des traités ou des contrats avec les Indiens de manière à obtenir d'eux la cession ou la vente d'une portion de leur territoire. En effet de tels accords présupposaient la reconnaissance de la propriété des Indiens sur leurs terres, ce que Locke précisément se refusait à admettre. Ceux-ci ne travaillant pas la terre en agriculteurs, ne pouvaient en revendiquer la propriété à titre individuel et d'ailleurs étaient totalement étrangers à ce qui en est le signe : la clôture. Ils ne pouvaient pas non plus la revendiquer à titre collectif en tant que nations ou peuples dotés de souveraineté puisque selon Locke (et là il s'agit d'une position qui lui est propre et qui est beaucoup moins fondée eu égard à ses prémisses) il n'y a pas à proprement parler de peuple chez les Indiens : Ils sont atomisés et donc ne sont qu'une collection d'individus. Ces deux aspects, l'absence de travail agricole et l'atomisation, sont clairement des instruments de légitimation par Locke de son modèle de colonisation. Que telle soit bien leur fonction est confirmé par le fait qu'ils relèvent d'un usage très sélectif, et même pour le moins déformant des nombreuses sources d'information à leur égard dont Locke disposait dans sa bibliothèque personnelle et qu'il avait lues abondamment. Nous y reviendrons plus bas. En tout cas nous pouvons estimer à bon droit que ce qui est dit au § 33 s'applique aux Indiens : « Nul autre ne pouvait être lésé par celui qui s'appropriait ainsi une parcelle quelconque de terre en l'améliorant, car il en restait assez d'une qualité assez bonne (…) Nul ne pourrait s'estimer lésé de voir une personne

[548] Ibid., §49, p.164.
[549] Ibid., §32, p.155.

boire, même à pleine rasade, s'il lui restait toute une rivière de la même eau pour étancher sa soif. Ce qui vaut pour l'eau vaut identiquement pour la terre, s'il y a suffisamment des deux. »[550] Comme nous l'avons vu cet énoncé au passé vaut pour le présent de l'Amérique et on ne saurait dire plus nettement que la mise en culture et l'appropriation des terres par les colons ne lèse pas les Indiens. Nous voyons Locke élaborer un nouveau *titre* pour l'expansion coloniale qui lui permet de sortir de la logique de la conquête (qui, même soumise au crible critique de Vitoria, ne perdait pas toute légitimité) mais aussi de la logique du contrat (alliances, ventes ou cessions de territoires). Précisons les choses : nous nous souvenons que pour Vitoria la conquête ne pouvait valoir en tant qu'initiative du conquérant mais qu'en revanche elle pouvait être la réponse légitime à certaines atteintes au droit naturel dont les Indiens pouvaient s'être rendus coupables. Il ne prônait pas la mise à exécution d'un droit de punir universel (auquel cas aucun peuple n'échapperait au châtiment et la guerre deviendrait générale) mais la guerre comme réponse à des atteintes caractérisées dont les Espagnols ou leurs alliés pourraient être victimes. Mais alors Locke en reliant la légitimité de la guerre au droit de punir (même si l'on n'est pas soi-même lésé) n'adopte-t-il pas une position analogue à celle de Vitoria et même plus conquérante puisque le simple constat de la supposée barbarie des Indiens pourrait justifier de leur faire la guerre et de s'emparer de leurs terres. Lorsqu'il nous dit que « la propriété acquise de cette manière ne risquait d'entraîner (…) que peu de querelles et de différends »[551] n'est-ce pas pour nous suggérer que si les Indiens s'avisent de s'opposer à la mise en culture de leurs terres par les colons, cette résistance serait illégitime, et que ceux-ci seraient fondés à leur faire la guerre. Sans doute cela correspond-t-il à la pensée de Locke ainsi que nous l'avons vu plus haut. Mais l'analogie cesse si l'on considère un point très important : Pour Locke le droit de punir et donc le droit de la guerre qui lui correspond, donne certes un droit de tuer l'ennemi-coupable, mais ne donne aucun droit sur ses propriétés (sauf celles qui peuvent servir à titre de restitution ou de réparation). C'est ainsi qu'il soutient la très déconcertante idée selon laquelle si j'ai le droit de tuer un voleur je n'ai en revanche pas celui de lui prendre ses biens. Autrement dit je ne déroge pas au droit naturel en le tuant, alors que je me rends coupable si, renonçant à le tuer, je me contente de lui prendre ses biens. La même thèse est défendue en ce qui concerne la guerre : le châtiment des vaincus ayant mené une guerre injuste peut consister à les mettre à mort où à les réduire en esclavage mais en aucun cas ne peut autoriser à s'emparer de leurs terres. Pour Locke, aucune guerre, même juste ne peut justifier un agrandissement territorial.

[550] Ibid., §33, p.155.
[551] Ibid. §31, p.155.

Nous aurons à revenir sur ce qu'implique la dissociation entre droit sur la vie et droit sur la propriété pour le concept même de propriété : si celui-ci recouvre la vie la liberté et les biens, cette dissociation n'est pas fondée. Il faut alors admettre que chez Locke l'acception moderne et courante du terme comme droit exclusif sur des biens est tout aussi présente que la première et se trouve en fait en concurrence avec elle. Et il est possible de penser que si Locke prend un tel soin à bien distinguer droit sur la vie et droit sur les biens, et à exclure ce dernier du droit de conquête, c'est dans l'intention précise de rompre avec le modèle espagnol et la série des titres qu'il pouvait fournir. Pour autant cette relégation de la conquête ne doit pas laisser croire à une forme nécessairement plus humaine de colonisation : Nous avons vu que Locke en même temps qu'il refuse aux européens le droit de s'appuyer sur la guerre, même juste, pour justifier l'appropriation de la terre, refuse aux Indiens celui de combattre les implantations européennes dans la mesure où elles mettent la terre en valeur. Toute attitude hostile des Indiens peut donc justifier des opérations punitives de la part des européens, et ces opérations punitives peuvent tout à fait légitimement avoir pour objectif la destruction des Indiens. On voit l'opération très avantageuse à laquelle Locke procède pour les colons anglais : Il accorde à ceux-ci le droit de tuer les Indiens (droit bien sûr conditionné comme nous l'avons vu) mais pas de s'emparer de leurs biens. Il serait donc injuste de les définir comme des conquérants brutaux. Mais comme par ailleurs il ne reconnaît pas aux Indiens la propriété de la terre (du fait de leur mode de vie) ce n'est pas porter atteinte à leur propriété que de s'en emparer. Si bien que les anglais peuvent se comporter de la même manière que des conquérants tout en étant exempts de la condamnation morale qui pèse sur eux. Précisons pour finir sur ce point que la guerre faite aux Indiens peut être déclenchée par des individus ou des groupes d'individus, des milices par exemple, sans que cela déroge au monopole étatique de la guerre qui caractérise l'époque moderne. En effet ce monopole vaut sur le sol européen dans la mesure où l'état de nature dans les relations interindividuelles y est dépassé depuis longtemps. En revanche sur le sol américain les relations relèvent encore de l'état de nature et l'initiative de la guerre peut donc être individuelle. Elle n'a en tout cas pas à être attendue du gouvernement. On sait que ce droit à la guerre était une revendication des colons et que la couronne anglaise s'efforça toujours de le limiter en le déléguant de manière très encadrée aux autorités locales. L'épisode illustrant cet enjeu de la manière la plus significative au XVII è siècle, fut la rébellion de Nathaniel Bacon en Virginie en 1676, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

3 Conversion au travail, conversion par le travail. L'Indien et le pauvre.

Redéfinition de la mission

A ce stade de la réflexion Locke n'a encore posé aucune hiérarchie entre les modes de vie : le fait est que l'Indien chasseur ne s'approprie pas la terre mais seulement le cerf qu'il a capturé. Et le fait est que l'agriculteur de par son travail s'approprie la terre. L'immensité du nouveau monde permet, et cela est dit explicitement, la coexistence de ces deux rapports à la terre et l'indien reste libre de vivre comme il l'entend au-delà de la clôture posée par le colon. Supposons, nous dit Locke au § 36 « qu'un homme ou une famille, dans l'état où ils se trouvaient au début (…), mettent en culture des terres sans maître situées à l'intérieur de l'Amérique. Nous verrons que les possessions dont cet homme parviendrait à s'emparer, sur la base des procédés de mesure que nous avons indiqués, ne seraient pas fort étendues ni, même aujourd'hui, de nature à causer du tort au reste de l'humanité ou à lui donner des raisons de se plaindre ou de se croire lésé par de tels empiètements »[552]. En effet ajoute-t-il plus bas, ce principe de propriété (mesuré par la capacité de travail du cultivateur) ne saurait causer de gêne à personne « car le monde contient assez de terre pour suffire au double de sa population »[553]. Nous avons noté par ailleurs que Locke parle des Européens « qui passent pour la partie civilisée de l'espèce humaine ». Cette formule dénote une certaine relativisation de la notion de civilisation que l'on peut mettre en relation avec les recommandations auxquelles Locke tenait quant à la manière de traiter les Indiens. Mais cette équivalence n'est que provisoire et ne peut que se défaire très vite à l'avantage du cultivateur : en effet, de manière toute mécanique, l'équilibre dans la coexistence n'est tenable que dans les premiers temps : la surface cultivée augmente nécessairement (par augmentation naturelle de la population ou par installation de nouveaux venus) et les chasseurs cueilleurs qui ont besoin de vastes territoires, ne peuvent être repoussés à l'infini. Un continent aussi vaste soit-il a une surface limitée. Ainsi, voici bien longtemps qu'il n'y a plus de terres vacantes en Europe (sauf celles qui le restent par convention et dont on a vu que Locke défendait le principe), et l'Amérique à terme connaîtra la même situation. Dans l'édifice doctrinal de Locke les Indiens ne peuvent revendiquer la propriété de la terre, contrairement à ce que pensent Pufendorf et plus tard Kant. Ils sont donc bel et bien condamnés à se convertir au travail de la terre. Ils sont

[552] Ibid., § 36, p.157.
[553] Ibid.

condamnés à devenir des cultivateurs : ce processus s'apparente d'ailleurs fort à une conversion. On peut même dire que la mission de conversion des Indiens au christianisme, tombée en désuétude et absente de la plupart des chartes anglaises est remplacée par Locke en mission de conversion au travail (de la terre). C'en est donc fini de l'équivalence : le mode de vie du cultivateur européen est supérieur à celui du chasseur Indien et accessoirement à celui du trappeur français. Cette promotion du travail, de prime abord laïque ou profane (et nous verrons qu'elle a en effet une fonction économique très importante chez Locke), a en réalité une profonde dimension religieuse et morale : « Dieu a donné le monde aux hommes en commun : mais, puisque il le leur a donné pour leur profit et pour en retirer les commodité de la vie, autant qu'ils en étaient capables, *on ne saurait imaginer qu'il ait souhaité voir le monde toujours indivis et inculte* (c'est nous qui soulignons) »[554]. Donc on ne saurait imaginer que Dieu s'accommode d'un monde édénique ou l'abondance serait telle que les hommes n'auraient qu'à prélever leur subsistance. Les hommes ne doivent pas seulement prélever sur le monde la part nécessaire à leur subsistance, ils doivent également apporter quelque chose au monde par leur travail. Se trouve par là récusé et condamné le rêve d'une vie facile souvent mis en avant dans les pamphlets d'incitation au départ dans les colonies, que les promoteurs coloniaux (et Locke lui-même à l'occasion) ont souvent instrumentalisé à des fins de propagande tout en combattant âprement toute velléité de le mettre en œuvre. Nous en avons exposé les enjeux à travers l'épisode du naufrage du *Sea venture*. Ici Locke oppose explicitement « l'homme d'industrie et de raison, à qui son travail devrait servir de titre », à « l'homme querelleur et chicanier » cherchant à « satisfaire son caprice ou sa cupidité ». Celui-ci voulant tirer profit des peines d'autrui et non de la terre que dieu lui a donné, se voit légitimement exclu de la propriété. Et nous pouvons nous demander ce qu'il en est de son droit à la subsistance. On peut supposer que puisque le refus du travail est délibéré chez lui, non seulement il a dérogé à ses devoirs envers lui-même mais également envers le reste de la communauté en la privant des fruits que son travail aurait ajouté à l'ensemble des biens. Il est donc déchu de son droit à la subsistance, sauf à être forcé de travailler. Le *Rapport sur les pauvres* traite d'ailleurs expressément de cette question. La dimension religieuse et l'enjeu colonial de la question du travail sont nettement confirmés par les références bibliques que Locke introduit à ce moment de sa réflexion : Il parle par exemple d'Abraham faisant « paître ses troupeaux dans une contrée ou il était étranger ; d'où ressort à l'évidence qu'au moins une grande partie des *terres restait indivise*, que les habitants ne leur attribuaient aucune valeur et

[554] Ibid., §34, p.156.

qu'ils n'en revendiquaient pas comme propriétaires, plus qu'ils n'en utilisaient. Quand leurs bêtes n'avaient pas assez de place pour se nourrir ensemble au même endroit, ils se séparaient d'un commun accord comme firent Abraham et Loth et ils agrandissaient leur pâturages là où ils se plaisaient le mieux. C'est pour la même raison qu'Esaü a quitté son père et son frère et mis en culture le mont Seir. »[555] Les deux thèmes de l'installation à l'étranger et de la séparation sont en résonance directe avec la démarche coloniale. Ce qui semble suggéré par la comparaison est qu'il s'agit plutôt d'envoyer des gens qui sont déjà engagés dans les activités agricoles que des indigents surnuméraires. Locke, là encore pour des raisons religieuses, n'a rien d'un malthusien avant la lettre, et considère que le travail est la clé du problème de la supposée surpopulation et non la déportation dans les colonies. En fait les Compagnies et les propriétaires engagés dans la colonisation de l'Amérique voulaient attirer des gens qui leur garantiraient un retour sur investissement. Leur objectif, c'est-à-dire leur intérêt, n'était pas d'ouvrir les colonies à la population superflue mais de développer le commerce. Les pamphlets se multiplièrent se proposant de convaincre cette population industrieuse de quitter l'Angleterre. C'est dans ce cadre que fut élaborée la représentation édénique de l'Amérique comme terre d'abondance, et que Locke fut amené à rédiger une description attractive de la Caroline. Un tel argument d'appel est cependant très ambivalent dans la mesure où il peut être incitatif aussi bien dans la perspective d'un enrichissement par le travail que dans celle de la promesse d'une vie pouvant faire l'économie du travail. L'opposition explicite que fait Locke entre l'homme industrieux et raisonnable et l'homme capricieux et cupide montre bien qu'il était conscient de cette ambivalence et qu'il ne souhaitait pas faire des colonies un lieu de redressement moral, de régénération des populations déclassées. Il n'était certes pas indifférent à cette question mais, comme en témoigne son *Rapport sur les pauvres*, avait d'autres projets pour les indigents désœuvrés et oisifs que la déportation aux colonies. Ceci-dit il serait sans doute vain de vouloir trouver chez Locke une doctrine absolument claire et définitive sur cette question. Ainsi un petit manuscrit rédigé entre 1676 et 1679 (qui montre d'ailleurs la constance de son intérêt pour les colonies, même dans les périodes où il n'avait pas de responsabilités dans ce domaine) préconise de faire des colonies un lieu de déportation pour les pauvres. L'intitulé de ce manuscrit est significatif puisque il s'appelle « Atlantis ». Il renvoie donc au genre utopique et est écrit semble-t-il sous le patronage de More. Mais il ne garde de ce dernier que la dimension réglementaire coercitive. On a donc ici une des figures possibles de l'utopie, sa forme sombre, celle de la colonie de travail, qui est un des possibles

[555] Ibid., §38, p.159.

recélés par l'idée d'utopie. En tout cas ce qui ressort de la référence biblique appliquée à l'Amérique, ce qu'elle suggère fortement, c'est que le discours sur l'Amérique met la pensée politique en prise avec la question de l'origine de la société civile. Comme le dit Barbara Arneil dans l'introduction de son ouvrage, l'Amérique est aux yeux de Locke un second jardin d'Eden pour l'Angleterre. Elle représente en quelque sorte une genèse à double face : un lieu où pouvoir contempler leur passé, et la promesse de leur futur. Sur le lien entre les références bibliques et l'horizon délibérément colonial du propos de Locke, David Armitage[556] signale à la suite de Milton que les citations bibliques du chapitre V, comme celles des chapitres IV (« De l'esclavage »), et XVI (« De la conquête ») appartiennent à un autre registre, un autre style, que celles des autres chapitres et que ce style est connu pour n'avoir été utilisé par Locke que de manière assez tardive dans ses écrits. Milton en conclut que ces chapitres ont été composés ou à tout le moins révisés à part du reste de l'ouvrage, et particulièrement le chapitre V qu'il voit comme « un intrus, soit plus ancien, soit plus tardif que ceux qui l'encadrent ». Il tranche même en faveur de l'hypothèse d'une première rédaction précoce du fait des nombreuses allusions à l'Amérique qui sont à mettre en relation avec l'implication de Locke pour la Caroline. Il pense qu'elle doit se situer dans la période qui va de 1669 à 1675 quand Locke était Secrétaire des Lords Propriétaires. Mais, nous dit Armitage, cette datation suppose que l'intérêt de Locke pour la Caroline ait cessé ou en tout cas fortement diminué avec la cessation de son activité de secrétaire. Or il n'en est rien, ainsi que le montre par exemple la rédaction en France d'un mémoire sur la culture des olives du vin et de la soie[557]. Il est avéré à ce propos que Locke avait fait son enquête sur ce point non par curiosité désintéressée mais dans la perspective de l'acclimatation de ces cultures en Amérique, et ce à l'intention de Shaftesbury. En tout cas, quoi qu'il en soit des querelles érudites sur les dates de rédaction des différents chapitres, une chose est sure et significative : dans les trois chapitres qui par leur thème sont en prise directe sur les questions coloniales, Locke a introduit des références bibliques donnant une dimension destinale à la présence anglaise dans le nouveau monde. Mais là encore il est assez difficile de faire la part dans le propos entre les éléments qui relèvent du noyau doctrinal de Locke (en l'occurrence l'idée

[556] ARMITAGE David, "John Locke, Carolina, and *the two treatises of government*", in Political Theory, Vol. 32 No. 5, October 2004.

[557] « Observations upon the Growth and Culture of Wine and Olives », in *The works of John Locke, volume 9*, Londres, Rivington, 1824., manuscrit transcrit intégralement dans *The life of John Locke* de H. R. Fox Bourne, Londres, Henri S. King 1876

d'une élection du peuple anglais appelé à accomplir sa mission, sa vocation en Amérique), et ceux qui relèvent de la prise en compte des circonstances qui imposent d'admettre que le peuplement de la Caroline requiert d'accepter des colons non Anglais. Ainsi par exemple la tolérance religieuse posée dans la Constitution de Caroline et réaffirmée à chaque révision correspond certes à un principe essentiel à la doctrine de Locke, mais il est également lié à l'impératif d'attirer des colons et de ne pas les décourager pour des raisons religieuses. Armitage dans l'article cité, explique qu'après sa libération de la tour de Londres en 1681, Shaftesbury se consacra à la Caroline et à la révision des *Fundamental Constitutions* dans le but précis d' « attirer des immigrants potentiels, en particulier des huguenots français et des dissidents écossais »[558]. Un commentateur comme Richard Ashcraft[559] soutient que les consultations entre les Whigs écossais et Shaftesbury en 1882 avaient pour véritable objet les projets subversifs de Shaftesbury en Ecosse et que les affaires coloniales servaient de prétexte, de couverture. En réalité corrige Armitage les Whigs écossais étaient réellement en train de planifier une émigration importante en Amérique et négociaient avec Shaftesbury des modifications des *fundamental constitutions* et des concessions politiques pour la rendre possible. Le succès de ces concessions pourrait expliquer la « précision ethnique » dont Locke fait preuve dans la seule référence à la Caroline que l'on trouve dans ses œuvres publiées : « En peuplant la Caroline, les Anglais, les Français, les Ecossais et les Gallois qui sont là-bas s'installent par groupes et partagent ainsi cette région d'après leur pays et selon leur langue, selon leurs clans et d'après leurs nations »[560]. Au printemps 1682 une importante campagne de pamphlets fut lancée pour promouvoir l'émigration.

Les Anglais entre mission et intérêt. Hésitations sur les colonies.

Il ressort donc de la manière dont Locke fonde moralement et théologiquement la propriété, que son propos englobe et même est porté par la visée coloniale. Voyons ce qu'il en est lorsque l'argumentation se place dans une perspective économique. On sait que les propagandistes de la cause coloniale ont dû pendant tout le XVIIe siècle faire face à un important scepticisme quant à la rentabilité économique des colonies. Ce scepticisme ne fut pas dominant en permanence. Ainsi les *Navigations Acts* de Cromwell marquent bien un fort

[558] D. Armitage, op.cit.

[559] ASHCRAFT Richard, *La politique révolutionnaire et les* deux traités du gouvernement *de John Locke*, Paris, PUF, 1995

[560] Ibid., *premier traité du gouvernement,* chap. XI, §144, p.121

engagement étatique dans l'impérialisme commercial. Mais comme nous l'avons déjà constaté la restauration voit un Charles II aussi sceptique en la matière que son aïeul Jacques Ier. Et l'époque de manière générale est au scepticisme en la matière. B. Arneil[561] explique dans son ouvrage que les deux défenseurs du commerce colonial, Josiah Child et Thomas Mun, se disaient isolés, d'autant qu'au scepticisme économique s'ajoutaient les doutes que nous avons déjà exposés concernant le droit des Indiens sur leur terre. L'argumentation de Locke intègre donc le plaidoyer économique de ces auteurs dans sa doctrine autant que le plaidoyer juridique. Rappelons le contexte en nous appuyant sur B. Arneil. Durant la seconde moitié du XVIIe siècle l'Angleterre est en crise économique liée en grande partie aux séquelles de la guerre civile. Nombreux sont les débats sur la manière pour elle de retrouver la prospérité. Les adversaires de la colonisation font valoir que les implantations permanentes (à la différence des comptoirs) sont plus coûteuses qu'elles ne rapportent. Ils mettent également en avant les craintes d'une concurrence entre les colonies et la métropole, ainsi que la crainte d'une dépopulation de cette dernière. Cette peur atteint son apogée en 1663 au moment du lancement de la colonisation de la Caroline. La contestation fut si importante que le roi fut amené à publier, quatre jours après sa « Royal declaration and proposals to all that will plant in Carolina », une autre proclamation insistant bien sur l'idée que les colonies n'avaient d'autre objectif que de répondre aux besoins de l'Angleterre : « His majesty and privy concil, having maturely considered the importance of two acts lately made for the increase of shipping and navigation in relation to trade and revenue, and for keeping his plantations in constant dependance, commands the utmost diligence to be usedfor ponstually observing the same. » B. Arneil signale que Locke possédait une copie du *Britania Lenguens or a discourse of trade* de William Peyt, qui fut présenté au Parlement en 1880 et condamnait globalement la colonisation comme contraire aux intérêts anglais : « This plantations may be considered as the true grounds and causes of all our present mischiefs ; for, had our fishers been put on no other employment, had those millions of people which we have lost, or been prevented of by the plantation continued in England, the government would long since have been under a necessity of easing and regulating our trade (...) the plantations afording room and hopes for men (...) have deserted the nation continually, and left us intricated and fettered in private interest and destructive constitutions of trade." Voilà le genre de positions que Locke et Shaftesbury entendaient combattre. Pour ce faire Locke pouvait quand même s'appuyer sur quelques auteurs dont l'argumentation l'avait fortement influencé et dont il possédait

[561] Op.cit.

également les ouvrages dans sa bibliothèque. Il s'agit tout d'abord de Thomas Mun (1571-1641), considéré comme faisant partie des premiers représentants du mercantilisme anglais et célèbre pour son *England's treasure by foreign trade*, rédigé dans les années 1630 mais publié seulement en 1664 à l'époque précisément où les projets coloniaux sont contestés. Membre important de l'*East India Compagnie,* de loin la plus riche des compagnies coloniales anglaises, il en avait théorisé et défendu les pratiques dans l'ouvrage publié en 1621 *a discourse of trade from england unto the East Indies*[562] où il répondait aux attaques accusant la compagnie de contribuer à l'hémorragie des espèces monétaires à travers les achats de cotonnades.

Josiah Child (1630 1699), lui aussi membre de *l'East India Company*, développa en particulier ses thèses sur les colonies dans *a new discourse of trade*[563]. Voici l'essentiel de ses arguments. De manière assez convenue, il explique qu'elles permettent d'absorber les éléments de trouble dans la population. Par ailleurs il défend l'idée que la meilleure forme de colonisation est fondée sur l'exploitation agricole de la terre et non sur les mines ou le commerce avec les autochtones. Il récuse également par là l'idée de conquête. De manière tout aussi convenue il fait sien le point de vue mercantiliste selon lequel les colonies sont bénéfiques pour la métropole uniquement si elles en restent dépendantes : cela implique deux choses : des *Navigations Acts* et une législation précise d'une part et d'autre part des encouragements pour que les cultures adéquates soient développées dans les colonies ; cultures adéquates, c'est-à-dire cultures permettant à l'Angleterre de se fournir en commodités qu'elle serait sinon contrainte d'acheter au prix fort aux pays du sud de l'Europe. Dans cette perspective on comprend d'ailleurs tout à fait la raison d'être du mémoire de Locke sur la culture des olives du vin et de la soie. De son coté la nécessaire demande de produits manufacturés dans les colonies ne peut que stimuler la production de produits manufacturés en Angleterre et y occuper la main d'œuvre. Charles Davenant (1656 1714) va reprendre lui aussi la même argumentation, avec une tonalité rappelant les débats humanistes sur la santé et la corruption des empires : pour lui l'agrandissement par les conquêtes et la recherche

[562] MUN Thomas, *A discourse of trade, from England unto the East-Indies answering to diverse objections which are usually made against the same*, Londres, EEBO Editions, 2011.

[563] CHILD Josiah, *A new discourse of trade*, Londres, James Asperne, 1804.

effrénée et exclusive de l'or ne peuvent que saper la santé des empires : L'appropriation doit se restreindre à ce qui peut être cultivé. Davenant retient la leçon de la Virginie où trop de terres avaient été accaparées sans être plantées. Nous voyons encore une fois que l'antimodèle n'est pas seulement espagnol, et passé, mais également français, présent et à venir (il faudra attendre la guerre de sept ans, que les anglais appellent *The french and Indian War*. pour que l'Angleterre supplante définitivement la France en Amérique). Les territoires coloniaux doivent être plus restreints mais également plus peuplés. Les implantations doivent se faire sous l'autorité d'une loi agraire, avec comme objectif de créer des emplois manufacturiers en Angleterre. Si l'agriculture n'est pas le seul moyen de gagner la propriété elle est sans doute la forme adéquate pour les maintenir dans la dépendance et prévenir toute compétition avec la métropole.

Les positions de Locke font écho à celles de ces auteurs. Ses écrits témoignent selon Arneil d'une impressionnante coïncidence avec les leurs. Ce que Child appelle « industry », Locke l'appelle « labour » et le désigne comme source de la plus grande part de la valeur de la propriété. Comme Child et Davenant, il parle dans le second traité presque exclusivement en termes d'activités agricoles, et à l'instar de Davenant limite la propriété à ce qui peut être cultivé. On voit le terme de « mesure » intervenir avec force et insistance dans le Chapitre V . La question de la limite des terrains enclos s'enracine donc dans l'expérience coloniale. Par ailleurs pour Locke comme pour eux la sécurisation de la navigation et du commerce est plus importante que les guerres ou les conquêtes. L'augmentation ne doit pas tant être territoriale que démographique. Enfin les lois doivent promouvoir la liberté et l'industrie des citoyens de la colonie.

La monnaie. Libération du processus d'appropriation

Ces précisions étant faites, reprenons le chapitre V au point où nous l'avons laissé. Locke vient de poser le caractère naturel, légitime et mesuré de l'appropriation par le travail, la mesure en question étant donnée par la capacité d'usage : ce dernier est donc ce qui limite la propriété et ce qui donne aux choses « leur valeur intrinsèque ». C'est à ce moment que Locke introduit, négativement, la monnaie : « Au début, avant que le désir des hommes de posséder plus que le nécessaire n'eut changé la valeur intrinsèque des choses, que seule détermine leur utilité pour la vie humaine, avant qu'on n'eut reconnu à un petit morceau de métal jaune, capable de se conserver sans usure ni détérioration, plus de valeur qu'à une grosse pièce de

viande ou à un tas de blé entier, même si chaque homme avait le droit de s'approprier par son travail et pour son compte tous les biens naturels dont il pouvait se servir, cela ne risquait pas d'aller bien loin ni de causer du tort aux autres… »[564]. Le lecteur s'attend donc à le voir enchaîner sur le fonctionnement des économies monétaires. Or il n'en fait rien et poursuit sur la manière dont le travail ajoute de la valeur aux objets auxquels il s'applique, et en particulier à la terre. On a le temps néanmoins d'entrevoir le bouleversement évoqué et d'en retenir quelques traits : ressort en premier lieu une série très classique d'oppositions : besoin/désir, valeur d'usage/valeur d'échange, marchandise/ monnaie, nature/convention, elle-même porteuse d'une hiérarchie éthique implicite : le passage du premier au second terme de chacun de ces couples apparaît de prime abord comme une sorte de chute, de dégradation, comme une perte de pureté. Ce passage est d'ailleurs plus posé que n'en est exhibée la genèse. A un moment les hommes ont désiré plus que ce dont ils avaient besoin, et à un moment ils ont commencé à faire usage de la monnaie : on ne sait si ces deux moments sont simultanés, on ne sait si l'un est la cause de l'autre. On ne sait si c'est la monnaie qui rend possible les échanges ou les échanges qui rendent nécessaire la monnaie. Locke laisse donc provisoirement de coté la question de la monnaie, qu'il vient d'introduire, et franchit une étape essentielle dans son argumentation sur le rapport entre travail propriété et valeur : non seulement le droit d'appropriation privée sur le fonds commun ne lèse en rien les autres hommes, dans la mesure où il se tient dans les limites définies par les capacités d'usage et par le gaspillage (d'où l'illégitimité de tout refus opposé à cette appropriation), mais «j'ajouterai que quiconque s'approprie des terres par son travail, ne diminue pas les ressources communes de l'humanité mais les accroît »[565]. Cette phrase marque le basculement dans le texte de Locke de l'égalité et de la réversibilité des droits entre tous les hommes, à la hiérarchie. Locke poursuit : « Quand quelqu'un enclot des terres et tire de dix acres une plus grande abondance de commodités de la vie qu'il ne ferait de cent acres laissés à la nature, on peut dire de lui qu'il *donne réellement quatre vingt dix acres à l'humanité* (c'est nous qui soulignons)»[566]. Non content de cette évaluation, il enfonce le clou : « J'estime ici le rendement de la terre cultivée à un chiffre très bas quand je le fixe au coefficient dix : il approche beaucoup plus de cent. »[567] Et pour que l'on comprenne bien l'enjeu réel de ce qui sinon serait simple spéculation (il ne précise pas d'ailleurs sur quelles données il fonde ses assertions chiffrée), il clôt ainsi son argumentation : « Car je demande qu'on me le dise, dans les bois sauvages et les déserts en friche de

[564] Ibid. §37, p. 157-158
[565] Ibid., p.158
[566] Ibid.
[567] Ibid

l'Amérique laissés à la nature, qui restent sans culture, sans labour et sans soins, est-ce que mille acres fournissent à leurs habitants dans le besoin et misérables une récolte aussi abondante des commodités de la vie que dix acres de terre dans le Devonshire où elles sont bien cultivées. »[568] Sont ainsi nettement distingués et hiérarchisés le sauvage d'Amérique et le fermier du Devonshire. La fin du § 37 et le § 38, reprennent le critère du gaspillage comme limite naturelle à la propriété en introduisant discrètement une nouvelle distinction décisive entre produit périssable et produit durable : rien n'interdit l'accumulation d'un produit, même au-delà des capacités de consommation du propriétaire, tant que ce produit n'est pas susceptible de dépérissement. Le stockage est donc légitime. En ce qui concerne la terre, Locke restitue l'origine hypothétique de sa propriété permanente : il suppose la mobilité de ses premiers possesseurs, qu'ils soient cultivateurs ou éleveurs. La possession était temporaire et durait le temps de l'usage. C'est sans doute l'augmentation des populations, et de leurs réserves, qui est à l'origine des premières associations, de l'établissement de cités et de la répartition conventionnelle des terres. La propriété de la terre, même si son origine relève de la loi naturelle, requière un basculement dans le droit civil pour être fixée et délimitée. Il en va d'ailleurs de même, comme on le voit à travers la mention des réserves, dès qu'intervient le stockage : celui-ci implique un usage différé, ou même pas d'usage du tout. Cette mise en suspend de l'usage constitue une menace pour le propriétaire en son absence : le rôle des conventions et des institutions est donc de sécuriser sa propriété en la reconnaissant et en la fixant. Mais la solution réintroduit une difficulté réglée jusqu'alors par la mesure naturelle de l'usage et du gaspillage. En effet rien n'empêche alors d'une part le stockage illimité et d'autre part l'appropriation illimitée de terres dans la mesure où on ne les laisse pas en friche c'est-à-dire où on les fait travailler par d'autres. Politiquement cela pose deux questions majeures : celle de la pauvreté et de la répartition des richesses. L'autre question est celle des terres d'Amérique : le mode de vie des Indiens est tel qu'ils n'ont pas plus de droit sur elles que n'importe quel dernier venu, en l'occurrence le colon. L'ensemble est régi par la loi de nature. L'appropriation par la mise en culture relève du droit naturel d'abord mais très vite, si l'on s'en tient à ce que dit Locke dans ce paragraphe 38, requièrt une instance civile pour orchestrer la distribution des terres. Cette distribution revient alors au pouvoir européen et constitue une imparable légitimation de la spoliation des Indiens, néanmoins limitée par la capacité européenne de mise en culture des terres, et par le droit à la vie des Indiens, ce qui suppose de leur laisser de l'espace pour y pratiquer la venaison et la cueillette. Locke poursuit

[568] Ibid.

en soulignant la place du travail dans la valeur des biens. « Car c'est bien le travail qui donne à toute chose sa valeur propre »[569]. Et la suite lui donne une fois encore l'occasion de procéder à ses évaluations et comparaisons chiffrées « Je croirais proposer une évaluation très modérée si je disais que, parmi les produits de la terre qui servent à la vie de l'homme, neuf dixièmes proviennent du travail. »[570] Et là encore il se corrige : Si nous voulons correctement évaluer à propos des biens « ce qu'ils doivent à la nature seule et ce qu'ils doivent au travail, nous verrons qu'il faut mettre dans la plupart des cas, quatre-vingt-dix-neuf pour cent au compte exclusif du travail »[571].Cette fois la comparaison entre l'Indien et l'Européen n'a plus une valeur simplement illustrative mais est érigée au statut de démonstration probante : « Ce fait reçoit une démonstration, qui est un modèle de clarté, de diverses nations *américaines,* riches en terres, mais pauvres de tous les conforts de la vie…Faute de tout travail de mise en valeur , les commodités dont jouissent ces nations n'atteignent pas la centième partie des nôtres et, là-bas, le roi d'un territoire vaste et productif se nourrit, se loge et s'habille plus mal qu'un travailleur à la journée en *Angleterre. »*[572] Ultime réévaluation au paragraphe 43 : Comparant un acre de terre « ici » et le même acre de terre « en Amérique », il affirme : «dans une année, l'humanité tire peut-être de l'un cinq livres de profit et de l'autre moins d'un sou ; du moins, je peux affirmer que le rapport ne dépasserait pas un millième si l'on devait évaluer et vendre ici tout le profit qu'un Indiens en a retiré »[573]. Plusieurs remarques s'imposent ici : d'abord on constate la *volonté* de Locke à travers ses successives autocorrections (1/10 , 1/100, 1/1000) de bien souligner la disproportion entre l'Anglais industrieux et rationnel et l'Indien sauvage. Ensuite on voit bien que ce qui est en jeu à travers la prise en considération du travail n'est plus tant l'appropriation que la production de valeur et le profit que l'on peut en retirer. Le travail est donc compris comme source de propriété et comme source de valeur mais la plupart du temps les commentaires retiennent uniquement le premier point. Comme nous le disions plus haut il n'est pas encore considéré comme une marchandise chez Locke mais il est quand même déjà intégré dans une théorie de la valeur qui n'est pas dépourvue de certaines ambiguïtés puisque le terme recouvre trois acceptions dans le chapitre V. Il a d'abord parlé au de « la valeur intrinsèque des choses que seule détermine leur utilité pour la vie humaine »[574], puis de la valeur que l'on a « convenu de reconnaître à un petit morceau de

[569] Ibid., §40, p. 160.
[570] Ibid.
[571] Ibid.
[572] Ibid., § 41, p. 160.
[573] Ibid. § 43, p. 161
[574] Ibid., § 37.

métal jaune »[575], et enfin « il suffit de retracer les cheminements successifs de quelques uns des produits qui servent ordinairement à la vie, jusqu'au moment où ils sont livrés à notre consommation et de voir combien de leur valeur ils doivent à l'industrie humaine »[576]. Nous avons là une tension que l'on retrouve de manière assez abrupte dans le contraste entre les deux derniers paragraphes du chapitre V : Le § 50 nous dit : « Comme l'or et l'argent, qui sont de peu d'utilité pour la vie humaine si on les compare à la nourriture, au vêtement et aux moyens de transport tirent leur valeur du seul consentement des gens, qui se règle en grande partie sur le critère du travail, il est clair que les hommes ont accepté que la possession de la terre comporte des disproportions et des inégalités. »[577] Le § 51, au contraire, affirme : « On parvient très facilement à concevoir sans aucune difficulté comment le travail a pu constituer au début l'origine d'un titre de propriété sur les biens indivis de la nature et comment l'usage qu'on en faisait lui servait de limite… Comme chacun acquérait, de plein droit, tout ce à quoi il pouvait appliquer son travail, nul n'était tenté de travailler au-delà de ses besoins. »[578] On en déduit qu'il n'y avait ni disproportions ni inégalités. Locke, nous l'avons assez constaté, ne cherche pourtant nullement à disqualifier comme inauthentique l'irruption de la monnaie et les inégalités qu'elle génère. Tout d'abord en affirmant que la valeur de la monnaie se règle en grande partie sur le critère du travail, il donne à cette valeur un référent réel qui lui permet d'échapper au reproche d'arbitraire que pouvait suggérer le § 37. La monnaie que l'on reçoit en échange des produits du travail représente donc toujours une certaine quantité de travail humain. Dès lors l'accumulation ou la surproduction de biens n'est plus condamnable puisque l'argument de la perte, du gaspillage et de la lésion que cela constitue pour le reste de l'humanité n'est plus valable. Le métal se caractérise justement par son caractère durable, non périssable. Mais alors pourquoi Locke n'émet-il aucun jugement éthique négatif sur ce désir des hommes de posséder plus que le nécessaire ? Car plutôt que d'y voir la démesure et la cupidité, il y voit le vecteur d'un *processus* d'augmentation des réserves de biens pour l'humanité. Mais comment considérer que l'accumulation privée puisse alimenter un fonds commun pour l'humanité. Le terme même de propriété privée ou exclusive n'indique-t-il pas que la propriété d'un bien en prive le reste de l'humanité ; et ne retombe-t-on pas alors dans l'idée que cela n'est légitime que dans la limite de la satisfaction des besoins. Non car dès lors que le produit accumulé est durable il est toujours susceptible, même si cela est différé, d'être remis à disposition de l'humanité en étant réintégré dans le circuit de l'échange. Toute

[575] Ibid.
[576] Ibid., §42, p 160
[577] Ibid., p.164-165
[578] Ibid. p. 165

production de biens superflus est légitime dans la mesure où ceux-ci peuvent être écoulés par l'échange et en particulier par l'échange monétaire. Dans cette mesure l'enrichissement est légitime et constitue même le signe d'une contribution à l'accroissement des biens mis à la disposition de l'humanité. Une difficulté pourrait se présenter ici : la nature est maintes fois présentée comme suffisant largement à satisfaire les besoins de l'humanité. On ne voit donc pas ce qui autorise à invoquer ces besoins pour justifier l'accumulation privée des biens et/ou des richesses. En fait il faut être attentif à ce que dit précisément Locke : Dieu a donné la nature à l'humanité pour que par leur travail les hommes non seulement puissent assurer leur survie mais également et solidairement pour qu'ils augmentent leur bien être. Le bien être des hommes est ici aussi important que leur subsistance. On comprend donc pourquoi il n'y a chez Locke nul éloge et nulle nostalgie de la frugalité des premiers temps. D'ailleurs le désir de posséder plus que le nécessaire est bien là dès les premiers temps, mais ses conséquences sont telles (la perte et le gaspillage) qu'il serait « sot et malhonnête » de thésauriser dans de telles circonstances plus que ce que l'on peut utiliser. La vertu de l'homme naturel n'est donc pas dans l'absence de ce désir (en lui-même nullement condamnable), dans un état qui précèderait la corruption, mais dans sa capacité à le limiter, capacité manifestant son caractère raisonnable et honnête. La monnaie, permettant d'accumuler sans gaspiller peut donc légitimement libérer ce désir, et autorise les hommes vertueux (c'est-à-dire dans un premier temps « industrieux et rationnels »), à le satisfaire. Ce n'est donc pas l'irruption de la monnaie qui est à l'origine de ce désir (auquel cas celui-ci serait second), mais ce désir qui suscite, ou qui rencontre l'émergence de la monnaie pour pouvoir se déployer. Tout se passe comme si au simple contact de la monnaie l'homme ne pouvait que se mettre à accumuler. Sur le caractère originaire, et donc légitime, du désir de posséder plus que le nécessaire, il faut reprendre ce qu'écrit Locke au § 37 : « Au début, avant que le désir des hommes de posséder plus que le nécessaire n'eut changé la valeur intrinsèque des choses, que seule détermine leur utilité pour la vie humaine, avant qu'on eût convenu de reconnaître à un petit morceau de métal jaune, capable de se conserver sans usure ni détérioration etc.… »[579]. Une lecture hâtive de ce passage pourrait laisser penser qu'à un moment le désir a supplanté le besoin. Toute la difficulté reviendrait alors à rendre compte de la rupture constituée par cet évènement. Nous serions alors dans une perspective de type rousseauiste. Or ce que nous dit Locke, ce n'est pas qu'à un moment ce désir est intervenu, mais qu'à un moment il a changé la valeur intrinsèque des choses, et que ce moment coïncide avec l'entrée en scène de la monnaie. Revenons

[579] Ibid. p. 157-158.

maintenant à l'opposition sur laquelle Locke clôt abruptement son chapitre : les § 50 et 51 parlent pour le premier du monde depuis le changement en question, c'est-à-dire l'Europe, et pour le second, du monde avant ce changement, c'est à dire l'Amérique. Ces deux paragraphes dans leur juxtaposition insolite à la fin du chapitre, l'éclairent a posteriori et font apparaître, si cela était encore nécessaire, à quel point il est structuré par l'opposition entre ces deux monde, ou plutôt ces deux états du monde, celui qualifié habituellement de nouveau étant en réalité le plus ancien, image vivante et présente pour l'homme européen, et plus particulièrement anglais, de son propre passé, en même temps que promesse d'avenir.

Quelques points pour finir sur ce chapitre : nous avons vu à travers les multiples et insistantes références à l'Amérique et à ses habitants ainsi qu'à certains épisodes bibliques que l'objectif de Locke est bien dans l'intention de proposer un titre légitime à l'appropriation des terres américaines par les colons anglais. Ce titre, de manière inédite, réside dans le travail. Mais alors la première question qui se pose est celle du rapport entre le colon qui en tant qu'individu s'approprie un lot de terre et le cultive, et le pouvoir étatique de la métropole. Locke a d'abord décrit l'appropriation de la terre comme un processus pré étatique et même préconventionnel ; mais il a également expliqué que la délimitation des parcelles si elle est fondée *en droit* sur le travail et l'usage, requière *en fait* une certaine reconnaissance collective qui la fixe et la garantit, et finalement la garantie ultime de l'Etat à travers les lois civiles régissant la propriété. Mais justement l'Etat ne se contente pas d'entériner le fait accompli de l'appropriation : il distribue et organise la propriété. Celle-ci en général est un droit naturel et donc son insertion dans le droit civil ne constitue pas une rupture comme par exemple chez Hobbes. Mais cela n'empêche nullement un gouvernement d'intervenir, sans pour autant être despotique, en réglant ses modalités. Cela peut vouloir dire en imposant des formes de redistribution, ou au contraire en favorisant l'accumulation, ou encore en limitant la taille des parcelles de terres qu'un individu peut acquérir. Ainsi s'ouvre d'ailleurs la possibilité de lectures différentes, voire antagonistes des implications politiques de la doctrine : certains peuvent voire chez Locke l'ancêtre de l'idée d'un revenu minimum d'existence, ou encore d'une forme de socialisation de certains biens ou secteurs, mais aussi bien le promoteur des intérêts de la bourgeoisie. Plutôt que de trancher il vaut peut-être mieux accepter l'idée d'une réelle ambivalence de la doctrine sur la question de la propriété. La même ambivalence se retrouve sur la question de la monnaie : Comme la propriété, elle existe dans l'état de nature et procède d'une convention qui se produit au sein même de cet état. Pour autant le gouvernement une fois instauré ne reste pas étranger à sa circulation. C'est même lui qui en

fixe la forme et le cours. En ce qui concerne la terre un gouvernement peut aussi bien par exemple comme Locke le souhaitait pour l'Angleterre imposer le maintien des terres communes, dont l'accès et l'usage sont alors définis par la loi civile. Mais on doit comprendre alors que pour l'Amérique, dès lors que les colons se sont emparés et ont mis en culture les terres le gouvernement civil de métropole est censé légiférer sur les modalités de la reconnaissance de propriété et cela y compris dans les relations avec les Indiens car à supposer qu'il reconnaisse à ces derniers en tant que nations la propriété de tel ou tel territoire personne ne peut alors s'y installer sans se mettre hors la loi. L'achat ou le traité sont nécessaires. Notons que ce dernier cas de figure correspond comme nous l'avons vu à la doctrine et à la pratique de la Couronne britannique pendant le XVIIe siècle. Or toute la démarche de Locke consiste à en récuser la légitimité puisque les Indiens sont selon lui à un stade de l'état de nature qui précède la propriété de la terre. Les colons n'ont donc d'autre devoir envers eux que de ne pas attenter à leur droit de pourvoir à leur subsistance, en l'occurrence de leur laisser assez de terres pour chasser, ce qui dans l'espace américain ne pose pas de difficulté particulière. Cela suppose le déni total de la propriété collective des terres par les nations indiennes, comme si du fait de leur mode de vie aucune terre n'était à proprement parler la leur. Donc la limitation, prônée par Locke, des surfaces accaparées par les colons repose exclusivement sur la mesure de leur capacité de mise en culture et non sur la reconnaissance de la propriété indienne des autres terres. Elle permet accessoirement de répondre légitimement à toute attaque Indienne, ce qui ne serait pas le cas si celle-ci se produisait sur un territoire revendiqué mais non cultivé. Nous devons ici être attentifs à un autre déni : au déni de propriété des Indiens sur leurs terres s'ajoute le déni de la légitimité de leur mode de vie, ou plutôt de la possibilité même de le défendre comme alternative au mode de vie et de production des européens. Leur mode vie n'a d'autre raison d'être que leur appartenance à un stade premier, originel, d'usage des fruits de la terre. Il ne faut pas y voir, et l'on ne saurait trouver aucune trace d'une telle position chez Locke, la marque d'une incapacité ou d'une défaillance foncière. L'opposition entre l'anglais industrieux et raisonnable d'une part et l'Indien sauvage d'autre part n'est en aucune manière essentialisée et l'Indien lui-même a pour vocation de devenir industrieux et raisonnable. Il l'est d'ailleurs déjà en puissance. Pour s'en convaincre, on peut s'intéresser au passage dans lequel Locke fait une hypothèse très significative relativement à l'usage de la monnaie : « Imaginons une ile, coupée de toute possibilité de commercer avec le reste du monde, où vivraient seulement une centaine de familles, mais où il y aurait assez de moutons, de veaux et de vaches, avec d'autres animaux utiles, de fruits comestibles et de terres à blé pour cent mille fois plus, mais

rien dans l'ile qui ne soit trop ordinaire ou trop périssable pour servir de monnaie. Là quelle raison qui que ce soit pourrait-il avoir d'agrandir ses possessions au-delà des besoins de sa famille, c'est-à-dire ce qu'il faut pour qu'elle puisse consommer généreusement les produits de sa propre industrie, ou les échanger contre d'autres également périssables et utiles auprès de tiers ? Là où l'on ne trouve rien de durable et de rare qui ait assez de valeur pour qu'on le thésaurise, rien n'incite les hommes à étendre leur possession sur des terres plus vastes, même si celles-ci sont fertiles et disponibles à souhait. Je le demande, qui attacherait une valeur à dix mille ou à cent mille acres d'une terre excellente, facile à cultiver et de plus bien pourvue de cheptel, mais située au cœur de l'Amérique, s'il n'existe là aucune possibilité de commercer avec d'autres parties du monde et d'attirer l'argent par la vente des produits ? »[580] Ce passage est en effet significatif par la mise en regard entre l'île et le cœur de l'Amérique. La première est fictive, et s'adresse à l'imaginaire européen déjà familier à une longue tradition de récits utopiques dont l'ile est l'espace par excellence. Seulement ici à l'inverse de chez Thomas More où il y a de l'or puisque les pots de chambre sont en or, c'est l'isolement qui explique le non usage de la monnaie et surtout la non accumulation de biens qui en découle. Rien à voir donc avec une vertu particulière de la part des habitants, ni encore moins à l'inverse avec une quelconque déficience. Leur vie frugale et statique est accidentelle. Une fois la transposition imaginaire accomplie dans l'esprit du lecteur européen Locke lui explique que cette fiction correspond en fait à la réalité du cœur du continent américain. Cela signifie que les Indiens peu nombreux mais bien réels qui le peuplent, sont comme les habitants de l'île fictive, donc interchangeables avec des européens dans la même situation. Tous les hommes sont soumis au même régime des besoins et des échanges et ont vocation à entrer dans un processus illimité de production et d'accumulation des biens dès lors qu'ils introduisent la monnaie. C'est alors que tombe le bref et fameux § 49 vers où converge l'essentiel du chapitre V : « Ainsi au commencement toute la terre était une Amérique et plus encore qu'aujourd'hui ; car nulle part on ne connaissait l'*argent.* Trouvez quelque chose qui serve d'argent et qui ait cours parmi les voisins du même homme et, tout de suite, vous le verrez entreprendre d'agrandir ses possessions »[581]. Tout d'abord ce passage nos rappelle indirectement que l'argument essentiel de l'agrandissement des possessions, en l'occurrence coloniales, est commercial. Nous avons déjà évoqué la manière dont Locke met au point la forme de colonisation la plus avantageuse pour le commerce anglais : elle est agricole et doit favoriser la production de denrées que les Anglais devraient, sinon, se procurer au prix fort

[580] Ibid., §48, p.163-164.
[581] Ibid. §49, p.164.

auprès des pays du sud de l'Europe. Mais ce passage signifie aussi et surtout, dans le prolongement des précédents, que le simple contact avec l'argent ne peut que précipiter n'importe quelle population dans le cycle de l'accumulation des possessions et du travail. Autrement dit les échanges avec les colons industrieux et raisonnables doivent automatiquement, mécaniquement, rendre les Indiens eux-mêmes industrieux et raisonnables (c'est-à-dire actualiser ces qualités dont ils sont dès à présent porteurs mais seulement en puissance). Il ne s'agit plus d'évangéliser les Indiens mais de les convertir au travail et à l'argent. Cette forme de conversion fait l'économie de la conquête et de la guerre. Elle n'implique nulle condamnation du mode de vie des Indiens, de leur supposée paresse, puisque ce mode de vie correspond à un stade de développement en conformité avec la loi de nature. Mais cette conversion *au* commerce et *au* travail est aussi une conversion *par* le commerce et *par* le travail car l'horizon de Locke est toujours théologique et la mise en valeur de la terre par le travail, lui-même stimulé par le commerce, correspond aussi au dessein divin. Cette généreuse intégration des Indiens dans le plan divin a néanmoins une contrepartie très nette concernant leurs droits : comme nous l'avons vu plus haut la terre ne leur appartient pas : ils commettent donc un crime s'ils agressent les colons. Par ailleurs ils ne peuvent les vendre dans la mesure où d'une part ils n'en sont pas propriétaires, et où d'autre part une terre non cultivée n'a, aux dires même de Locke, quasiment aucune valeur marchande. Dans une telle configuration les Indiens sont condamnés soit à se retirer, soit se mettre à cultiver la terre. Un souverain en revanche est en droit de s'approprier une terre sans que cela relève de la conquête dans la mesure où il la distribue en concessions (directes ou indirectes) en vue d'une exploitation agricole. Nous avons vu que Locke condamne toute appropriation dépassant les capacités de mise en culture d'un établissement colonial; elle autoriserait dans ce cas les Indiens à faire la guerre. Nous sommes donc en présence d'une subtile dialectique du droit naturel et du droit positif en matière de propriété : celle-ci repose sur le travail dans l'état de nature. Lorsque intervient la monnaie elle peut être fondée sur l'échange et rend possible un processus d'accumulation et des inégalités dans la répartition. Mais nous sommes encore dans l'état de nature. Il semble bien que ce soit par le passage de l'usage temporaire à la propriété permanente de la terre que s'impose le passage à l'état civil. En effet : « Cela ne s'accompagnait pas, d'ordinaire, de la propriété permanente des terres dont se servaient les intéressés, jusqu'au jour où ils se sont associés, où ils se sont établis ensemble et où ils ont construit des cités ; alors avec le temps, par convention, ils en sont venus à fixer les bornes de leurs territoires respectifs et à se mettre d'accord sur les imites qui les séparaient de leurs voisins, puis, en se donnant entre eux des lois, ils sont établi les droits de propriété des

membres de la même société. »[582] Cet ordre, qui fonde le droit civil sur le droit naturel, est présenté chronologiquement dans la mesure où il se déploie dans un espace donné. Mais supposons comme c'est le cas avec les établissements dans le Nouveau Monde que le commencement de la propriété soit le fait d'hommes qui appartiennent déjà à une société civile en d'autres lieux : l'acte par lequel ils s'approprient une terre vacante est alors en même temps un acte d'agrandissement du domaine royal ou national. Plus, cet acte souverain d'agrandissement peut précéder la mise en culture effective dans la mesure où celle-ci en est bien la finalité. Dans une telle configuration l'Indien qui s'aviserait de se mettre à cultiver la terre se trouverait, pour en voir garantie la propriété, quasiment contraint d'intégrer la société civile à laquelle appartiennent les colons ce qui signifie en l'occurrence devenir sujet de la couronne britannique. Voici donc les conditions bien précises et strictes qui encadrent et relativisent la bienveillance de Locke à l'égard des Indiens.

L'assimilationnisme de Locke

Le mode de vie des Indiens n'est aucunement présenté comme un mode de vie alternatif mais s'inscrit dans une vision à prétention englobante des stades de développement de l'humanité que Locke a puisée chez le Jésuite espagnol Joseph d'Acosta. Nous y reviendrons, mais pour lors retenons qu'il n'est donc pas question de réserver aux Indiens des terres sur lesquelles ils pourraient perpétuer leur mode de vie, puisque celui-ci doit mécaniquement disparaître. Locke n'est en rien l'ancêtre de l'idée de « réserve indienne » et à ce titre le maintien par le droit civil anglais des terres communes ne saurait être transposé tel quel en faveur des Indiens car en Angleterre il s'adresse à des villageois qui par ailleurs cultivent la terre. L'assimilationnisme de Locke n'est pas un programme politique qui pourrait reposer sur une quelconque contrainte : il prétend s'inscrire dans l'ordre des choses. L'hypothèse d'une irréductibilité des Indiens n'est même pas envisagée. A terme, le continent nord américain a pour vocation de se transformer en terres cultivées et encloses. Il ne faut donc pas s'y tromper : si Locke préconise la mesure dans la délimitation des colonies (ne pas s'approprier un territoire dont la surface dépasse les capacités de mise en culture des colons) cela ne

[582] Ibid., §38, p. 159

signifie pas que le *processus* de colonisation soit susceptible de se voir imposer une limite, une frontière, autre que celle du continent. Les Indiens ont vocation à devenir acteurs de ce processus. Cela est dans l'ordre des choses et l'on ne saurait soupçonner Locke de quelque velléité d'exclusion à leur encontre. Mais cette logique intégratrice a son envers : à supposer que l'Indien refuse le travail de la terre, ou en revendique la propriété sur fond de son mode de vie traditionnel, il se met en contradiction avec le droit naturel et tout acte de résistance de sa part peut être considéré comme délinquant ou criminel.

Cette vision suppose au demeurant une lecture très sélective par Locke de la masse d'informations dont il pouvait disposer (et qu'il avait effectivement lue et travaillée) sur les mœurs, l'organisation économique et l'organisation politique des Indiens d'un coté, et la réalité de leurs relations avec les Européens de l'autre. Ainsi par exemple il feint d'ignorer le transfert de savoir faire technique dont les colons ont bénéficié de la part des Indiens en matière de culture (en particulier du maïs). L'idée d'une arriération technique des Indiens par rapport aux européens est contredite par le fait qu'au commencement les colons ne durent leur survie qu'à l'assistance technique des Indiens. Les peuples de Virginie tiraient une grande partie de leur subsistance de l'agriculture. Cela, comme l'indique Barbara Arneil, fut même un sujet d'inquiétude pour les Anglais : leur technologie n'état pas aussi efficace que celle des Indiens. Locke choisit d'ignorer cela car une telle réalité va à l'encontre de ses arguments sur la propriété liée au développement parallèle des techniques et de la société civile. Sa doctrine exige que les colons apportent aux Indiens toutes les techniques susceptibles d'ajouter de la valeur à l'objet auquel elles s'appliquent. Car dans le cas inverse il ne pourrait rendre compte de la réticence indienne à l'avènement de la propriété privée. Pour lui l'absence de propriété privée avec accumulation est incompatible avec un système de production agricole dépassant la cueillette. Ou alors il faudrait admettre que les Indiens n'usent pas comme les européens du don divin, et qu'ils en usent mal. Cette manière de voir pourra d'ailleurs être celle des promoteurs de la jeune nation américaine, qui en ce sens peuvent être considérés comme des héritiers de Locke. En tout cas sa conception de la propriété à l'état de nature ne correspond pas aux multiples descriptions des sociétés indiennes qu'il avait pu consulter : ainsi les Hurons cultivent et possèdent la terre en commun. Malgré un certain degré d'avancement technique, ils continuent de posséder et de produire en commun. Un autre élément de la doctrine de Locke dans les *deux traités* illustre la négation d'un aspect de la vie des Indiens incompatible avec la caractérisation de l'homme naturel exigée par sa philosophie politique. Il s'agit de l'état de guerre. Locke, nous l'avons vu, présente celui-ci comme relevant de

décisions et de ruptures individuelles au sein de l'état de nature. Or il ne peut pas avoir ignoré que les Indiens faisaient la guerre entre nations et en tant que nations. Autre réalité significativement niée : les Indiens depuis quelques décennies déjà à l'époque de Locke, et cela durera jusqu'au XIXe siècle, ont pu entrer dans une relation commerciale avec les européens sans renoncer à l'essentiel de leur mode de vie et sans que cela implique pour eux les conséquences exposées par Locke comme inéluctables. Nous parlons ici du commerce des fourrures qui n'a rien d'anecdotique et qui d'ailleurs est déterminant dans la présence française en Amérique du nord. Celle-ci se traduisit d'ailleurs par une indianisation de nombre de français beaucoup plus que par une européanisation des Indiens[583]. L'introduction de la monnaie n'a donc nullement entraîné le désir d'augmentation des biens. Il existait même des formes de commerce *au titre de la communauté* offrant une garantie de redistribution, de prise en charge des plus déshérités. Elles ont été décrites en particulier par le jésuite voyageur Cristobal de Acuna, que Locke avait lu également.

Enfin la logique assimilationniste qui préside aux relations entre Indiens et Européens s'inscrit chez Locke dans une vision qui fera fortune au XVIIIe siècle, selon laquelle les sociétés humaines passent invariablement par les mêmes stades de développement. Cette vision, dont Claude Lévi-Strauss à fait justice dans *race et histoire,* en la qualifiant de « faux évolutionnisme »[584], a néanmoins le mérite de ne pas enfermer les Indiens dans une nature grossière et stupide, de leur reconnaître une perfectibilité qui marque leur appartenance à l'humanité ; en contrepartie elle les considère en bloc ne faisant nul cas de la diversité anthropologique des sociétés rangées ainsi sous le même terme générique d'Indiens ou de sauvages. Locke prolonge par là le syncrétisme indifférencié (pour reprendre une expression d'Henri Méchoulan) dans lequel beaucoup d'auteurs Espagnols, à commencer par Vitoria et Sépulvéda, englobaient les Indiens. A vrai dire sa source directe, et mentionnée explicitement dans plusieurs passages des deux traités, est l'*Histoire naturelle et morale des Indes*[585] publiée par le Jésuite José d'Acosta à Séville en 1590 au retour d'un séjour en Amérique hispanique (Mexique, et surtout Pérou) effectué de 1572 à 1587 en tant que missionnaire et titulaire de diverses fonctions officielles. C'est à lui précisément que Locke, qui par ailleurs est souvent considéré comme assez étranger à la dimension historique des problèmes, emprunte l'idée des

[583] Voir Gilles Havard et Cécile Vidal, *histoire de l'Amérique française,* Paris Flammarion, 2004
[584] LEVI-STRAUSS Claude, *race et histoire*,
[585] ACOSTA José de, *Histoire naturelle et morale des Indes tant occidentales qu'orientales*, trad. R. Regnault Cauxois, Paris, Marc Orry, 1598.

stades de développement, idée qui connaitra une grande fortune au XVIIIe siècle.. Avant de préciser son influence sur la grille de lecture de Locke, nous pouvons signaler l'essentiel de l'apport de cet auteur. Tout d'abord du fait de sa formation dans les collèges jésuites de Medina del Campo (Valladolid), Salamanque, Ségovie, Plasencia, il avait une grande maîtrise des références antiques bibliques et classiques, ce qui lui permit des rapprochements et des comparaisons avec les Indiens du Nouveau Monde. Par ailleurs sa familiarité avec l'exercice de traduction le prépara à l'idée qu'il fallait appliquer cet exercice aux langues indiennes. Pour lui le bon prédicateur doit porter son effort davantage dans la maîtrise des langues que dans la théologie. Lors du débat sur la « tyrannie des Incas » (ceux-ci ayant conquis leur royaume par la force, pouvaient donc être considérés comme des usurpateurs et les Espagnols comme des libérateurs) il retourna l'accusation contre les Espagnols et en particulier contre les méthodes de Tolédo le vice roi du Pérou et contre le général des jésuites Acquavilla. Son action alla jusqu'à la convocation d'une congrégation générale en 1592, avec l'appui du pape et du Roi, dont il sortit désavoué. Son *Histoire des Indes* est composée de 4 livres d'histoire naturelle et de géographie et de 3 livres traitant de la culture des Indiens. Son retentissement en Europe fut considérable puisqu'il fit l'objet de traductions en italien, français, anglais, allemand, hollandais, latin, et fut maintes fois réédité. Locke ne fait donc preuve d'aucune originalité en s'appuyant sur lui dans ses traités, mais il est intéressant de voir ce qu'il en retient par rapport à d'autres lecteurs. Acosta est à l'origine de la théorie selon laquelle les Indiens, sans qu'on puisse déterminer leur origine exacte, viennent de l'Ancien Monde, et se sont installés à une époque où le niveau de développement de l'humanité était rudimentaire. Un autre Jésuite, Gregorio Garcia, à l'encontre de cette interprétation, et s'appuyant sur des descriptions culturelles et linguistiques, défendit l'idée d'origines multiples des différents peuples indiens. Ces deux thèses seront reprises et discutées pendant toute l'époque moderne. Mais là n'est pas l'intérêt de Locke. Il est possible de trouver dans *l'historia* l'origine de la théorie des quatre stades économiques : chasse, pastoralisme, agriculture, commerce. Cette théorie que l'on retrouvera chez Turgot, Smith, Rousseau, Robertson, et qui préfigure la lecture de Marx, est explicitement présente chez Locke. Il est en tout cas important de constater que Locke se réclame d'un auteur qui dans la considérable production hispanique a déplacé le centre de gravité du discours sur les Indiens : son propos n'est pas de légitimer ou de condamner la conquête : sur ce point il renvoie dos à dos Incas, Aztèques et Espagnols. Il s'agit maintenant de connaître et de comprendre, en faisant droit à la diversité des peuples américains que le terme de barbares gommait complètement. Acosta est certes animé par sa vocation et par sa fonction missionnaire, mais on ne saurait réduire sa démarche à la seule

finalité de la prédication. Il a d'ailleurs consacré un traité séparé à cette question spécifique. Il y a bien dans l'*Historia* une certaine autonomie de la démarche anthropologique, un intérêt pour les cultes, la « police » (le politique dans la langue de l'époque) les langues et la mémoire des autres. Le dernier livre de l'ouvrage reprend presque intégralement un codex mexicain portant sur l'histoire du Mexique avant Cortes et relatant en particulier la conquête par les Aztèques de la vallée de Mexico, épisode qu'Acosta appelle « guerres des Indiens ». Acosta parle lui-même ainsi de son intérêt pour cette histoire : « s'agissant de l'histoire de gens tenus en peu d'estime, l'on estime davantage ce qui chez eux est digne de mémoire, et s'agissant d'une matière différente de celle de notre Europe, comme le sont ces nations, il est plus séduisant de remonter aux racines de leurs origines, de leur façon de vivre, de leur prospérité et de leur adversité. Et cela n'est pas seulement agréable, mais aussi profitable, à plus forte raison pour ceux qui doivent les traiter, car la connaissance de leurs choses invite à donner du crédit aux nôtres, nous apprend en grande partie comment les aborder, et même efface beaucoup le mépris habituel et stupide dans lequel les gens d'Europe les tiennent, n'estimant pas que ces gens puissent agir comme des hommes raisonnables et sages. L'on ne peut trouver meilleure démystification à cette opinion vulgaire que dans une véritable narration des actes de ces gens »[586]. Il écrivait quelques lignes auparavant : « Les choses humaines ont, entre elles, beaucoup de ressemblances, et ce qui est arrivé aux uns instruit les autres. Il n'est de gens si barbares soient-ils, qui n'aient quelque chose de louable, et il n'en est pas, si politiques et humains fussent-ils, qui n'aient quelque chose à reprendre (…) Et il ne faut pas rejeter les connaissance des choses des Indiens parce qu'ils sont Indiens ; car il en est comme des choses de la nature, où nous voyons que les auteurs traient non seulement des animaux généreux, des plantes insignes et des pierres précieuses, mais aussi des animaux vils, des herbes communes et des pierres et choses fort ordinaires, car elles renferment également des propriétés dignes de considération »[587]. Enfin, témoin de l'ambition théorique d'Acosta, ce passage du prologue de l'*Historia* : « De nombreux auteurs ont écrit des livres et des narrations du Nouveau Monde et des Indes occidentales où ils décrivent les choses nouvelles et étranges découvertes dans ces régions ainsi que les actes et aventures des Espagnols qui les ont conquises et peuplées. Mais jusqu'à présent je n'ai vu aucun auteur qui tente d'éclairer les causes et de donner les raisons de telles nouveautés et merveilles de la nature, ni même qui

[586] Acosta, op.cit. Livre VII, chap. I, p. 341-342 (cité dans PINO-DIAZ Fermin, « La renaissance et le Nouveau Monde : José d'Acosta, Jésuite anthropologue (1540 1600) », in *L'Homme*, tome 32 n° 122-124, 1992).

[587] Ibid. p. 341.

fasse aucun discours et recherche à ce sujet. Et je n'ai point non plus trouvé de livre qui traite des faits et de l'histoire des anciens indiens et naturels habitants du Nouveau Monde (…) Ainsi, bien que le Nouveau Monde ne soit plus désormais neuf mais vieux, étant donné que l'on a beaucoup dit et écrit sur lui, il me semble néanmoins que cette histoire pourra être tenue pour nouvelle, car elle est à la fois histoire et philosophie, et qu'elle n'est pas seulement le récit des œuvres de la nature, mais aussi celui du libre arbitre, c'est-à-dire des faits et des coutumes des hommes. C'est pourquoi il m'est venu l'idée de lui donner le nom d'*Histoire naturelle et morale des Indes*, embrassant ainsi les deux choses. »[588] Acosta par sa méthode comparatiste et par la manière dont il attribue les différences entre les groupes humains à la perfectibilité et au libre arbitre, anticipe sur le Rousseau du *Second discours* et échappe de toute évidence au reproche que celui-ci formulait à l'encontre des relations sur le Nouveau Monde[589]. Son comparatisme n'est pas seulement entre Indiens ou entre Indiens et Espagnols mais aussi entre Indiens et civilisations antiques, l'analogie étant faite ici entre Mexicains et Péruviens d'une part, Grecs et Romains d'autre part. On peut à ce propos noter que l'ouverture à l'altérité des Anciens cultivée par l'éducation humaniste et reprise dans les collèges de Jésuites constituait en soi un premier décentrement rendant possible une démarche analogue à propos des Indiens. Pour autant cette ouverture à l'altérité reste incomplète puisque l'évolutionnisme qui sous tend la classification des différents peuples d'Amérique place au sommet les civilisations mexicaine et inca, méritant la comparaison avec Rome, toutes les autres étant alors rejetées dans une supposée arriération et barbarie et surtout dans une indistinction aveugle aux différences. Il s'agit donc bien d'hommes à part entière qu'aucune différence de nature ne maintient séparés du reste de l'humanité. C'est l'histoire et non la nature qui fait les peuples. On voit bien l'intérêt que peut représenter pour Locke la référence à Acosta : tout d'abord la mise entre parenthèses de la question de la conquête et de celle de l'évangélisation : non que Locke soit indifférent aux questions religieuses puisque au contraire sa doctrine est inséparable de ses présupposés théologiques. Nous avons vu que l'athéisme constitue une limite absolue pour lui à la tolérance. Mais, cela étant posé, toutes les croyances sont au fond convergentes, ce qui fait que la conversion expresse des Indiens ne saurait être un préalable à leur éventuelle adhésion à la communauté : le simple contact avec les européens doit les amener en douceur et de manière inéluctable à la vraie foi. Le

[588] Ibid. Prologue, p. 17-18.

[589] « Il n'y a guère que quatre sortes d'hommes qui fassent des voyages de long cours ; les marins, les marchands, les soldats et les missionnaires. Or on ne doit guère s'attendre que les trois premères classes fornissent de bons observateurs et quant à ceux de la quatrième (…) on doit croire qu'ils ne se livreraient pas volontiers à des recherches qui paraissent de pure curiosité ». Op.cit. note X, p. 178, 179.

mécanisme ici évoqué est le même que celui qui fait passer d'un système de production à un autre ou encore de l'état de nature à la société politique. L'évolutionnisme d'Acosta correspond donc tout à fait à celui de Locke (il en est même la source d'inspiration). Acosta écrit d'ailleurs dans son Historia : « mon propos n'est pas d'écrire à présent ce que les Espagnols firent dans ces régions (…) Je me contenterai seulement de mettre cette histoire ou relation aux portes de l'Evangile, car elle est toute entière destinée à aider à la connaissance des choses naturelles et morales des Indes, pour que le spirituel et le chrétien s'implante et prolifère, comme cela est longuement expliqué dans les livres que nous avons écrits : *De procuranda Indorum salute* »[590]. L'évolutionnisme d'Acosta est en quelque sorte *post festum,* il intervient après le désastre humain de la conquête et sauve ce qui a été détruit, par l'histoire et la mémoire, et ce qui reste, par la reconnaissance d'une commune humanité. L'évolutionnisme de Locke est au contraire *ante festum.* Il découvre une humanité intacte et dégage l'horizon d'une colonisation sans conquête, où, comme nous le disions plus haut, la conversion au travail sera en même temps une conversion par le travail à la société civile et à la vraie foi. Par ailleurs même si Acosta n'était pas totalement à la hauteur de son projet de faire apparaître les différences (ramenant les empires aztèque et inca à du déjà connu dans l'antiquité, et confondant les autres peuples dans une certaine indistinction, il n'en reste pas moins que ce projet se détache des discours de son temps précisément par son effort anthropologique que l'on ne trouve ni chez Vitoria ni chez Sépulvéda ni même chez Las Casas. Locke en revanche lorsqu'il reprend Acosta ne reprend nullement son effort mais se contente de ce qui conforte sa doctrine et son projet colonial. En l'occurrence il s'agit de montrer que l'Indien d'Amérique du nord vit à l'état de nature et que celui-ci n'a donc rien d'une fiction théorique. Locke est on ne peut plus clair sur ce point et contredit lui-même explicitement et par avance la tendance assez partagée chez les commentateurs à détacher le concept d'état de nature de toute réalité empirique. La tension qui à la limite peut se trouver chez Hobbes et Rousseau entre la pure abstraction et la réalité empirique de l'état de nature, est absente chez Locke.

Rupture et fondation. La liberté sans l'anarchie

Locke manifeste clairement dans le chapitre VIII sur le commencement des sociétés politiques, son attachement à l'idée d'un état de nature précédant *réellement* la société

[590] Ibid., p. 231-232.

politique. Il le fait de deux manières : à propos du passé des européens d'abord, puis à propos du présent des Indiens du Nouveau monde. Il examine deux objections à son idée d'un commencement des sociétés politiques fondé sur le consentement des individus. La réponse qu'il apporte à chacune des deux vaut sur le plan des principes mais coïncide en même temps avec l'expérience effective du Nouveau Monde.

La première est formulée ainsi : « L'histoire ne connaît pas d'exemple d'une troupe d'hommes indépendants et égaux entre eux, qui se soient réunis pour fonder un gouvernement et l'instituer de cette manière »[591]. La réponse à cette objection se fait en deux temps : le passé de l'Europe, le présent de l'Amérique. Tout d'abord, « il n'y a pas lieu de s'étonner que l'histoire nous fournisse peu de renseignements sur les hommes qui vivaient ensemble dans l'état de nature »[592]. En effet « Il y a toujours un gouvernement avant qu'il n'y ait des archives »[593]. La plupart du temps un peuple « commence à rechercher l'histoire de ses fondateurs et à étudier ses origines, alors que le souvenir s'en est perdu. Il en va des républiques comme des individus, elles ne savent rien, en général de leur naissance ni de leur enfance ; si elles en savent quelque chose elles le doivent à des documents contingents conservés par d'autres »[594]. Et Locke poursuit en affirmant que les rares documents dont nos disposions à propos de l'origine des sociétés politiques attestent une fondation par convention entre des individus libres et égaux. Ainsi par exemple « L'individu qui nierait que Rome et Venise aient commencé par l'association de plusieurs hommes libres et indépendants les uns des autres, qui ne connaissaient naturellement ni supériorité, ni sujétion, témoignerait d'une étrange propension à nier les faits, même évidents, lorsqu'ils démentent son hypothèse »[595]. Notons avant de poursuivre la fragilité de l'affirmation de Locke : il présente comme « évidents » des faits relatés dans des récits nécessairement rétrospectifs produits par des sociétés politiques sur leur fondation et correspondant à leur besoin de légitimation. Ces récits sont donc aussi « intéressés » que ceux de leurs détracteurs. Par ailleurs nous pouvons prendre Locke lui-même en flagrant délit de négation de faits contredisant son hypothèse, à propos des Indiens d'Amérique du nord. En tout cas la réponse de Locke en ce qui concerne l'histoire est à deux crans : d'abord celle-ci est principiellement inapte à rendre compte de la genèse des sociétés politiques puisque son matériau (les archives) présuppose l'existence de ces dernières et c'est pourquoi la philosophie politique n'a au fond pas besoin de l'histoire. Mais cela ne

[591] John Locke, *Deuxième traité*, op.cit., chap. VIII, §100, p. 191
[592] Ibid., §101
[593] Ibid., § 101, p.192.
[594] Ibid.
[595] Ibid.

l'empêche pas de préciser dans un deuxième temps que le peu que l'histoire est susceptible de nous apprendre sur cette genèse, confirme la thèse conventionnaliste. Même l'histoire des Juifs, qui fait exception de par l'intervention divine (sur le mode de l'alliance au demeurant c'est-à-dire dans le registre de la convention), « ne plaide nullement en faveur de la domination paternelle »[596]. On voit ici la cible de Locke : l'état de nature ne connaît ni supériorité ni sujétion et le pouvoir politique n'est pas de même nature que le pouvoir paternel : il s'agit de récuser Filmer et ses successeurs absolutistes : « Si je peux leur donner un conseil dans cette affaire, ils feraient mieux de ne pas pousser trop loin les recherches qu'ils ont entreprises pour élucider les circonstances qui entourent l'origine des gouvernements, de peur de constater que la plupart se fondent sur une assise peu propice aux desseins qu'ils encouragent et au genre de pouvoir qu'ils défendent »[597]. La référence à Acosta doit donc être comprise dans ce cadre polémique, au même titre que l'histoire ancienne ou biblique. Elle intervient à trois reprises dans le chapitre VIII. D'abord ainsi : « S'il faut en croire Josephus Acosta, dans bien des régions de l'Amérique, il n'existait pas de gouvernement du tout. Il déclare : Il y a manifestement de fortes raisons de supposer que ces hommes, ceux du Pérou, n'ont eu longtemps ni roi, ni société politique, mais vivaient en bandes, comme aujourd'hui les habitants de la Floride, les Cheriquanas, les peuples du Brésil et bien d'autres nations, qui n'ont pas de rois titulaires, mais choisissent leurs capitaines comme bon leur semble, selon que la paix ou la guerre en offre l'occasion (L.I, Ch. 25)(…) il est évident que ces hommes là étaient libres en fait. »[598] Acosta est donc celui qui atteste que la liberté précède et fonde les gouvernements à travers la restitution du passé des péruviens et du présent des peuples non conquis par ces derniers ou par les mexicains. Ce faisant, il ne s'attache pas aux différences que peuvent présenter ces peuples sans gouvernement. Locke en le reprenant reste dans cette indistinction avec, il faut le noter, une certaine tension dans le vocabulaire puisqu'il parle de bandes d'un coté, et de peuples ou de nations de l'autre, pour désigner la même réalité pré étatique (ce qui relativise d'ailleurs la critique de Barbara Arneil selon qui Locke est toujours dans le déni du degré d'élaboration du lien social dans les sociétés amérindiennes.). Il revient plus bas sur la liberté qui préside au choix des dirigeants dans les premiers temps : « C'est ainsi qu'agissent les peuples d'Amérique qui ont gardé l'usage de leur propre liberté naturelle, parce que leur pays s'est trouvé hors d'atteinte de l'épée conquérante et de la domination des deux grands empires du Pérou et du Mexique ;

[596] Ibid., §101, p. 192.
[597] Ibid., §103, p.193.
[598] Ibid., §102, p.192-193.

toutes choses égales d'ailleurs ils donnent en général la préférence à l'héritier de leur roi défunt ; mais s'ils le trouvent faible ou incapable à un titre quelconque, ils le laissent pour compte et choisissent comme chef l'homme le plus robuste et le plus brave »[599]. La référence au Nouveau Monde, là encore, s'inscrit dans la stratégie anti filmérienne : certes les empires du Pérou et du Mexique connaissaient un système de monarchie absolue héréditaire mais justement c'était au prix de la destruction de la liberté naturelle de leurs sujets. L'attention de Locke aux peuples non soumis tels qu'Acosta les décrit (c'est-à-dire de manière très sommaire) a donc pour seule motivation de confirmer la thèse selon laquelle le pouvoir paternel n'est en rien le fondement du pouvoir politique. Ici il faut déjouer une certaine apparence : il est vrai que, de fait, dans ces peuples, la plupart du temps, l'héritier du roi défunt recueille à son tour le pouvoir. Mais il n'en reste pas moins que le fondement réel de ce pouvoir est dans le libre consentement des sujets, puisque d'une part les rois au départ ont été choisis par les peuples libres en fonction d'une situation particulière, « comme bon leur semble », et qu'ensuite c'est d'une certaine manière par facilité pratique qu'ils ont consenti au transfert de ce pouvoir aux héritiers gardant néanmoins la possibilité à tout instant de le remettre en cause et d'en choisir un autre dépositaire en fonction de ses qualités propres. Donc les premières formes de pouvoir politique étaient certes monarchiques mais nullement parce que la monarchie absolue est dans la nature des choses : d'abord il s'agissait de monarchies électives ce qui signifie que chaque peuple était en position de pouvoir choisir un autre forme de gouvernement et que l'autorité paternelle n'en constituait pas le modèle; ensuite, si la monarchie s'imposait le plus souvent, c'est plutôt parce que l'autorité du père étant la forme de pouvoir à laquelle tous les hommes sont soumis durant leur enfance, elle « les habitua au *pouvoir d'un seul homme* et leur apprit qu'exercé avec soin et adresse, s'il s'accompagnait d'affection et d'amour pour ceux qui lui étaient soumis, il suffisait à donner aux hommes et à leur conserver tout le bonheur politique qu'ils cherchaient en société »[600]. A cela s'ajoute que la monarchie a pour elle l'avantage de la simplicité, adaptée à l'esprit d'hommes non encore instruit par la diversité des gouvernements ni par les abus de l'absolutisme. Locke reprend ensuite l'assertion déjà formulée au § 102 mais cette fois-ci pour apporter un élément supplémentaire expliquant pourquoi les premiers gouvernements institués furent monarchiques : « Nous voyons que les rois des Indiens d'Amérique, dans ce pays qui reste organisé sur le même modèle que l'Asie et l'Europe des premiers âges, à l'époque où il y avait trop peu d'habitants pour le territoire et où le manque de gens et

[599] Ibid., §105, p.194 ;
[600] Ibid., §107, p.195.

d'argent évitait aux hommes la tentation d'agrandir les terres qu'ils possédaient ou de lutter pour en acquérir d'avantage, n'ont guère que le statut de généraux de leurs armées ; ils exercent un commandement absolu en temps de guerre, mais ne détiennent qu'une autorité et une domination limitées à l'intérieur, en temps de paix, et le pouvoir de faire la guerre ou la paix appartient au peuple ou à un conseil. La guerre elle-même, qui exclut qu'il y ait plusieurs chefs, a pour effet naturel que le commandement passe sous l'autorité d'un roi sans partage. »[601] Suivent au paragraphe suivant une série de références bibliques visant à montrer que les rois des Hébreux furent *choisis* en fonctions des impératifs militaires du peuple élu.

Il faut noter que Locke introduit également dans ce schéma du commencement à la fois historique et génétique, factuel et principiel, chronologique et logique, une modalité non plus évolutive mais disruptive : que la fondation d'une société politique implique le consentement de chacun de ses membres peut aussi se vérifier lorsqu'elle est précédée par une rupture : « j'espère que l'on concèdera que Palantus et ses compagnons qui partirent de Sparte, comme l'indique Justin, Livre III, chap. 4, étaient des hommes libres et indépendants les uns des autres et qu'ils convinrent librement d'instituer un gouvernement et de s'y soumettre. »[602] Cet exemple n'est pas tout à fait semblable aux précédents dans la mesure où il introduit sans en avoir l'air un cas de figure directement applicable à la problématique coloniale : des hommes rompent librement avec leur société d'origine et s'installent ailleurs pour en fonder une nouvelle sur une terre plus ou moins lointaine. Historiquement cela correspond au modèle grec de colonisation : fondation d'une nouvelle cité elle-même politiquement indépendante (Palantus est le citoyen spartiate qui fonda la ville de Tarente) modèle classiquement opposé au modèle romain dans lequel les colonies ne forment pas de nouvelles entités politiques mais agrandissent Rome. Notons au passage que dans le modèle grec la rupture est en même temps garante d'homogénéité ethnique : les Grecs restent grecs et ne partagent pas la citoyenneté, où qu'ils vivent. La multiplication des cités permet cela. L'agrandissement et le maintien de l'unité de Rome, au contraire, implique deux conséquences : une certaine tolérance pour la diversité culturelle religieuse et même juridique (maintien de juridictions correspondant aux coutumes locales) d'une part, et d'autre part extension possible de la citoyenneté aux membres des peuples soumis.

Cela nous amène à la seconde objection, formulée ainsi : « Tous les hommes sont nés sous un gouvernement ou un autre ; il est donc impossible qu'ils soient jamais libres, qu'ils aient la

[601] Ibid., §108, p.196.
[602] Ibid., §103, p.193.

faculté de s'associer pour en fonder un nouveau et qu'ils puissent jamais instituer un gouvernement légitime. »[603] A cet argument Locke répond par le fait de l'existence de multiples monarchies *légitimes* de par le monde. A supposer qu'elles soient légitimes, il a bien fallu que leurs fondateurs les mettent en place contre, ou du moins à coté d'entités politiques préexistantes. Ils l'ont fait librement, en vertu d'un droit de naissance. Mais si les partisans de Filmer ont raison, si « chacun naît sujet de son père, ou de son prince, et reste donc perpétuellement dans les liens de soumission et d'allégeance »[604], ce sont alors des usurpateurs (ce qui contredit le postulat d'une pluralité de monarchies *légitimes*) car il n'existe qu'une seule monarchie légitime dans le monde. Resterait alors à montrer laquelle. Il existe donc des ruptures politiques légitimes et fondatrices dont le principe est celui sur lequel repose toute société politique : la liberté naturelle de ses membres et leur consentement à la forme du gouvernement et au titulaire du pouvoir. On voit bien ici que toute idée d'une monarchie universelle ou d'une république universelle ou, à plus forte raison, d'un empire, est récusée a priori. Par ailleurs la plupart des commentaires y voient l'affirmation du droit à changer de forme de gouvernement et donc une légitimation de la Révolution, avec l'idée examinée plus haut que la dissolution du lien politique replace les individus dans une situation identique à l'état de nature : « quand les hommes naissent dans des républiques constituées et anciennes, qui ont des lois établies et des formes de gouvernement définies, cela ne doit donc pas plus faire obstacle à leur liberté que s'ils étaient nés dans les bois, parmi les habitants qui les parcourent sans limites à ne pas franchir et sans voies tracées»[605]. Même si l'idée révolutionnaire est présente ici, il ne faut pas omettre, comme c'est souvent le cas, que le propos de Locke a également pour objet explicite la fondation de colonies. Ses énoncés sont pourtant très clairs : « L'histoire, sacrée et profane, abonde en exemples d'hommes qui ont soustrait leur personne ou leur obéissance à la juridiction sous laquelle ils étaient nés et à la famille, ou à la communauté, dans laquelle ils avaient été élevés, pour *établir* ailleurs *de nouveaux gouvernements »*[606] ; ou encore « Il n'aurait pu exister qu'une seule monarchie universelle, si les hommes n'avaient pas été libres de se séparer de leur famille et du gouvernement, quel qu'il fut, qui s'y trouvait établi, pour aller constituer des républiques distinctes et d'autres gouvernements comme bon leur semblait »[607]. Deux remarques sur ces passages : premièrement ils apportent de l'eau au moulin de ceux pour qui Locke est un des

[603] Ibid., §113, p.199-200
[604] Ibid., §114, p.200
[605] Ibid., §116, p.201
[606] Ibid. §115, p.200
[607] Ibid. p. 201

grands inspirateurs non seulement des idées démocratiques de la constitution américaine mais aussi et d'abord de l'idée même d'*indépendance* américaine. La lettre du chapitre VIII va effectivement dans ce sens. Mais il faut néanmoins modérer cette lecture qui reste partiale. Locke en effet, par ses fonctions successives déjà évoquées, ainsi que par ses textes, n'a jamais prôné le séparatisme pur et simple en matière coloniale. Son souci, par delà les principes universels qu'il établit, a toujours été la promotion des intérêts des Anglais et de l'Angleterre. Sa conception du rôle économique des colonies par rapport à la métropole est tout à fait claire et s'inscrit dans un cadre mercantiliste : il s'agit bien pour les colonies de produire des denrées de manière à ce que l'Angleterre n'ait pas à les acheter à d'autres pays, et il s'agit par ailleurs d'ouvrir des débouchés à sa production manufacturière. Que les colonies puissent être dotées d'une constitution propre n'est donc nullement dans l'esprit de Locke une étape vers l'indépendance. Par ailleurs il est encore moins question pour lui d'une émancipation des peuples aborigènes (dans la mesure où la conquête et la réduction en esclavage sont proscrites). Cette émancipation pourrait éventuellement avoir du sens au terme d'un processus d'assimilation. Cela supposerait alors que ce ne soit plus *en tant* que peuples aborigènes qu'ils la revendiqueraient. Mais ici ce qui intéresse Locke est avant tout la relation entre les colons et la métropole. La seconde remarque concerne l'idée de séparation. Dans ces quelques pages Locke retrouve presque les accents de John Milton : un contractualisme radical c'est-à-dire tel que le lien reposant sur la volonté peut à tout instant être rompu du fait de cette même volonté. On sait que John Milton[608] théorisa le droit au divorce et par analogie le droit pour les individus à la rupture du lien avec la société. Les immensités océaniques et les terres vacantes du nouveau monde offraient à cette conception de la liberté un espace d'expérimentation dont le contractualisme qui régnait sur les vaisseaux pirates offre un exemple remarquable. Alexandre Oexmelin[609] nous a laissé son témoignage précieux sur ce mode de fonctionnement illustré en particulier par la pratique des chartes-parties ou chasses-parties. D'une manière plus générale un certain nombre des *dissenters* anglais furent animés par cette conception du lien entre les hommes dont nous avons déjà parlé plus haut. Ceci dit il y aurait contresens à inscrire Locke dans cette lignée que l'on peut littéralement qualifier d'anarchiste, et qui consiste en quelque sorte à confondre état de nature et société civile. D'ailleurs il avait terminé ainsi le chapitre VII : « … à moins que quelqu'un ne vienne dire que l'état de nature et la société civile sont une seule et même chose ; mais cela je n'ai trouvé

[608] *Doctrine et discipline du divorce*, trad. C. Tournu, Paris, Belin, 2005.

[609] OEXMELIN Alexandre, *les aventuriers et les boucaniers d'Amérique*, Rennes, La découvrance, 1995. p. ?

personne qui se fasse assez champion de l'anarchie pour l'affirmer. »[610] Personne certes ne l'avait peut être formulé ainsi, mais un courant comme celui des antinomistes avait été jusqu'à proclamer la fin de la soumission à toute loi humaine, chaque individu étant seul juge de sa manière de mettre en œuvre la loi divine. Locke sent bien néanmoins le danger qu'il y a à fonder la société politique sur le seul consentement de ses membres sans ériger un pouvoir absolu de type hobbesien : comment garantir la pérennité du lien sans attenter à la liberté individuelle qui le fonde. La liberté de rompre doit donc être strictement encadrée et conditionnée : le dernier chapitre du traité, sur la dissolution du gouvernement définit ce cadre : l'individu peut rompre lorsque le gouvernement manque à sa mission, telle qu'elle a été définie en particulier au chapitre IX, *Des fins de la société politique et du gouvernement*. « Si les hommes qui s'associent abandonnent l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif, qu'ils avaient dans l'état de nature, aux mains de la société pour que le pouvoir législatif en dispose selon que le bien social l'exigera, chacun agit de la sorte à seule fin de mieux protéger sa liberté et sa propriété, car on ne saurait prêter à une créature raisonnable l'intention de changer d'état pour être plus mal ; le pouvoir de la société, ou le pouvoir législatif, qu'ils ont institué, ne doit donc jamais s'étendre au-delà du bien commun. »[611] Mais alors qui sera juge de la conformité de l'exercice du pouvoir à cette fin sinon le peuple, c'est-à-dire ses membres ? Et dans ce cas « On objectera peut être que le peuple est ignorant et toujours mécontent et, qu'en conséquence, fonder sur son opinion instable et son humeur changeante l'assise même du gouvernement, c'est exposer celui-ci à une ruine certaine ; et qu'aucun gouvernement ne serait capable de subsister longtemps, si le peuple a la faculté d'instaurer un nouveau pouvoir législatif chaque fois qu'il prend ombrage de l'ancien. A cette objection je réponds que c'est tout le contraire qui est vrai. Le peuple ne renonce pas aux formes anciennes aussi facilement que certains voudraient le faire croire »[612]. La force de l'habitude garantit la permanence de l'adhésion au corps social et à ses lois, et met les gouvernements à l'abri des supposés caprices du peuple. En ce qui concerne les colonies on peut même supposer que leur établissement se fasse dans un cadre défini par le gouvernement et sans rupture d'allégeance de la part des candidats au départ. Dans la réalité, que Locke prend d'ailleurs bien soin de ne pas évoquer expressément ici, puisque ses exemples renvoient à l'antiquité, chaque établissement colonial fonde une nouvelle communauté, posant ainsi deux questions pratiques qui en même temps interrogent l'idée de société civile et permettent de

[610] Ibid., chap. VIII, §94, p.188
[611] Ibid., chap. IX, § 131, p.207.
[612] Ibid., chap. XIX, § 223, p.264.

mieux penser celle-ci: Qui est susceptible de devenir membre de cette communauté ? Quel est le statut de cette communauté relativement à la communauté de départ ? Pour la première question, le fait de renvoyer à l'exemple grec permet à Locke de lisser des enjeux pourtant complexes et qu'il avait eu à affronter dans ses activités officielles et ses écrits liés aux colonies. Quels sont ces enjeux ? Tout d'abord, Locke est bien placé pour savoir que les individus qui partent d'Angleterre pour s'installer au Nouveau Monde ne sont pas tous semblables aux libres citoyens d'une cité grecque qui partent fonder une autre cité : certains peuvent y être envoyés sur un mode coercitif correspondant à une politique d'évacuation des surnuméraires (comme Rousseau les appellera dans le *Second discours*) vers les colonies pour débarrasser l'Angleterre de ses classes dangereuses et fournir aux colonies de la main d'œuvre et peut-être à terme une population. On sait que Locke n'était pas particulièrement favorable à ce type de déplacement vers les colonies, mais d'une part il s'agissait d'un fait et d'autre part Locke avait lui-même dans son *report on the poor,* préconisé pour ces derniers vivant près des cotes de les employer sur les navires. Le système de l'engagement concernait des individus qui pendant leur « service » étaient privés des droits civiques et civils (Locke les exclut, en tant que non propriétaires avec le statut de domestiques, du droit de vote et du droit d'avoir des représentants). Les colonies étaient également la terre promise de nombreux dissidents religieux n'ayant plus droit de cité en Angleterre ou ayant pris eux même l'initiative de la rupture (on retrouve le thème de Milton) : peuvent-ils consentir à se soumettre à un pouvoir politique non confessionnel ou en tout cas commun aux membres d'églises différentes ? Et si oui quelle doit être la forme de ce pouvoir ? Nous avons vu que la tolérance érigée par Locke en principe politique dès la rédaction de la Constitution de Caroline de 1669 avait précisément pour fonction de rendre possible l'accueil dans la colonie de toutes les convictions pourvu qu'elles admettent le principe d'une transcendance religieuse. Quasiment dès l'origine, des esclaves africains sont présents dans les colonies et leur nombre ira croissant : Locke, loin de refuser ou ne serait-ce que de feindre d'ignorer cette réalité, règle la question de leur statut et de leur place dans la communauté en expliquant tout simplement qu'ils ne font pas partie de la société civile, qu'ils sont en quelque sorte en situation de mort sociale. Les Indiens, qui au moment de la rencontre sont encore à un stade de développement pré politique, sont quant à eux invités à devenir membres de la société civile en train de se mettre en place, selon le processus de conversion au commerce et au travail que nous avons décrit plus haut. Seule une résistance armée de leur part à la légitime appropriation de la terre par les colons cultivateurs, peut justifier qu'on leur fasse la guerre. Cette place qui leur est réservée à condition qu'ils se convertissent à l'agriculture faisait

également l'objet d'une attention particulière dans la Constitution de Caroline à travers le rôle dévolu aux « caciques ». Locke a par ailleurs toujours pris position contre l'extermination ou la réduction en esclavage des Indiens. Cela doit être souligné dans la mesure où ses développements autour de l'état de guerre, les principes qu'il y met en avant, et le vocabulaire qu'il emploie rendaient a priori possible et légitime de leur appliquer une logique exterminatrice ou esclavagiste. Il serait donc trop simple de s'en tenir à la bienveillance de Locke à l'endroit des Indiens. Elle existe certes, mais dans une perspective assimilationniste fondée sur la théorie des stades de développement exposée plus haut. L'Indien est reconnu perfectible et à ce titre fait totalement partie de la communauté des hommes. Mais cette perfectibilité n'est pas comprise par Locke comme facteur de diversité et d'altérité puisque au contraire elle destine tous les groupes humains au même type de développement et d'organisation économique et politique. Cela fait que par exemple la propriété commune de certains biens chez les Indiens et les formes de redistribution qu'elle permet, ne sont pas considérées par Locke comme des formes alternatives d'organisation sociale, mais sont soit niées purement et simplement, soit considérées comme caractéristiques d'un stade élémentaire de développement.

La leçon des colonies : Massachusetts, Connecticut, rébellion de Nathaniel Bacon en Virginie

Mais à supposer que l'Indien, en contact avec les Européens, reste rétif à leur mode de vie, il y aurait là aux yeux de Locke une sorte de scandale autorisant à les châtier, puisqu'ils dérogeraient à l'injonction divine d'enrichir la terre par le travail. Locke écrit trop tôt pour être confronté ce cas de figure ou plutôt ignore délibérément les faits qui permettraient d'en arriver à une telle conclusion. Pourtant le fait est que dès le XVIIe siècle et jusque fort avant au XIXe des peuples indiens ont pratiqué des échanges commerciaux fructueux pour eux avec les colons sans se convertir pour autant au travail de la terre et surtout sans entrer dans une logique d'accumulation et d'accroissement des biens. Ils sont restés structurellement opposés à l'idée d'une appropriation de la terre par les hommes. Donc la politique indienne ultérieure de la jeune nation américaine, liée à la doctrine de la « destinée manifeste » avec sa dimension destructrice peut être légitimement considérée comme fidèle à la pensée de Locke[613]. Elle

[613] Sur cette question, voir DELANOE Nelcya, *L'entaille rouge, des terres indiennes à la démocratie américaine*, Paris, Albin Michel, 1996.

était justifiée par le refus d'assimilation de la part des Indiens, refus totalement inexplicable, et donc coupable, dans un tel cadre théorique. Mais d'une certaine manière Locke, à l'époque encore inaugurale où il écrit, laisse une chance aux Indiens et condamne ceux qui seraient tentés de les détruire et/ou de les réduire en esclavage. A l'inverse il refuse de les considérer comme des nations à part entière avec lesquelles on pourrait faire des traités pour obtenir la cession des terres (car cela présupposerait qu'elles leur appartiennent initialement). A vrai dire ces questions étaient débattues dans les colonies et la position de Locke telle qu'elle est élaborée dans le *second traité,* avec l'originalité qui lui est universellement reconnue dans l'histoire des idées, a en fait sa source dans l'expérience coloniale. Plus, elle est une prise de position de Locke dans les débats qui animaient les colons. Seulement il donne à la position qu'il choisit un degré d'élaboration philosophique et de cohérence qu'elle n'avait pas sous la plume des autres protagonistes. James Tully dans son article *rediscovering america* propose une rapide synthèse de ces débats[614]. La première dispute importante se déclencha en 1633 dans la colonie du Massachusets entre Boston, dirigée par John Winthrop, et Plymouth, dirigée par Roger Williams. Il s'agissait de savoir si la patente royale donnait aux colons un titre à s'approprier les terres indiennes. Williams pensait qu'elle ne donnait aucun droit sur ces terres et qu'il n'était possible de se les approprier qu'en passant avec les différentes nations des traités en bonne et due forme, comme il l'avait fait lui-même à Rhodes-Island et comme les Hollandais l'avaient fait à New York pour en obtenir l'usufruit. Winthrop au contraire affirmait que les Indiens ne possédaient que ce qu'ils cultivaient, le reste étant ouvert à l'appropriation par la mise en culture, sans consentement. L'argument fut souvent employé, par Samuel Purchase, l'éditeur d'Hakluyt, par John White en Virginie, Robert Cusham et Francis Higginson en Nouvelle Angleterre, ainsi que par John Cotton qui répliqua point par point à Roger Williams. La doctrine de Locke est déjà là mais il y ajoute sa propre connaissance des affaires coloniales, et s'appuie sur les analyses de la monnaie, du travail et de la productivité produites par les auteurs mercantilistes. L'autre débat majeur se produira à partir des années 1770 autour des revendications des Indiens Mohegans qui réclamaient aux autorités du Connecticut la reconnaissance de leur souveraineté sur leurs terres traditionnelles. Le litige remonta jusqu'au *Conseil Privé* à Londres et s'étala sur un siècle. Les Indiens avaient concédé par contrat, et avec échéance, certaines terres à la colonie du Connecticut. Lorsque le terme arriva ils affirmèrent que la Colonie n'avait plus de droits sur les terres en

---

[614] "Rediscovering America: The *Two Treatise* and Aboriginal Rights", in James Tully, *An approach to Political Philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

question (mais pouvait néanmoins les détenir pour eux, à titre de *trustee*). La Colonie de son coté avait concédé ces terres à des particuliers considérant que la concession accordée au départ par les Indiens était une cession pure et simple. Les Indiens ayant adressé en vain leur grief au Gouverneur, se tournèrent alors vers la Couronne qui renvoya l'affaire au Procureur Général. Celui-ci décida de créer une commission ad hoc avec droit d'appel à la Couronne. Une première décision favorable aux Indiens fut rendue en 1705. Mais les représentants de la colonie n'avaient pas assisté aux auditions, refusant de reconnaître la juridiction de la Commission. Le *Conseil Privé*, saisi en appel confirma en 1706 la quasi souveraineté des Indiens en tant que nation, eu égard aux nombreux traités ayant été signés avec eux. Il recommanda la création d'une commission de révision pour juger l'affaire sur le fond. De nombreuses pressions firent que cette commission ne put être installée et ce n'est qu'en 1743 qu'une nouvelle commission de révision confirma la souveraineté des Indiens, mais, quant à la question de fond, infirma la décision de 1705. Un appel fut déposé auprès du conseil privé, et c'est seulement en 1773 que la décision finale fut rendue : les Mohegans perdaient définitivement sur la question territoriale, mais leur statut de nation quasi souveraine qui fondait leur droit à revendiquer, fut confirmé. Tout ce litige fut traversé par un paradoxe politique et juridique : comment un groupe peut-il demander à l'autorité politique dont il relève qu'elle reconnaisse sa souveraineté et sa capacité d'avoir un gouvernement indépendant, sans destituer en même temps cette autorité, comment peut-il vouloir à la fois l'indépendance et la protection ? Les juristes de la colonie insistaient sur ce paradoxe, outre leur refus de principe de voir dans les nations indiennes des entités politiques dignes de ce nom. Nous pouvons citer les propos du procureur lors de la dernière audition auprès du Conseil Privé en 1771, propos qui ne faisaient que réitérer avec constance les arguments de la colonie depuis le début du litige : « [...] the Mohegans were neither free, Independent, nor numerous [...] That the Colony did not consider them as Independent further appears by their Laws relating to them [...] which subject them to Punishment for Immoralities, and crimes, and enact various regulations with respect to them [...] the Idea of the Mohegans being a separate or a sovereign state would, in America, where the State and condition of the Indians is known to everybody might expose Majesty and Sovereignty to Ridicule, might be of dangerous Consequences, and not to be suffered in a Court of Justice etc. When the English Treated with them it was not with Independent States (for they had no such thing as a Civil Polity, nor hardly any one Circumstance essential to the existence of a state) but as with savages, whom they were to quiet and manage as well as they could, sometimes by flattery,

but oftener by force [...]. This notion of their being free States is perfectly ridiculous and absurd. Without Polity, Laws etc. there can be no such thing as a State. It is also Inconsistent with their own Ideas that they were always under [...] Guardianship. » Ces propos sont nettement postérieurs à Locke mais le début du litige lui est contemporain. Toujours est-il qu'ils sont en adéquation avec sa pensée et que sa position épouse celle des juristes de la Colonie. De nombreux autres litiges eurent lieu et des guerres d'extermination y furent mêlées : Contre les Powhatans de Virginie après le Grand Massacre de 1622 ; contre les Pequots en 1636-7, et les Narragansetts en 1674-5. A chaque fois les rares survivants connurent soit la fuite et le refuge auprès d'autres nations indiennes, soit l'esclavage. La pratique des colons dépassa à chaque fois l'application du droit commun et du droit des gens et donc s'autonomisa par rapport aux prérogatives de la Couronne. En effet soit il s'agissait de punir des crimes commis par des individus et dans ce cas il était illégal et illégitime de s'en prendre à un groupe dans sa totalité pour punir les actes commis par quelques-uns de ses membres ; soit les « crimes » en questions (qui d'un autre point de vue pouvaient très bien être considérés comme relevant de la légitime défense) étaient attribués à la nation comme telle mais dans ce cas il s'agissait d'une guerre entre puissances devant se conformer aux lois de la guerre définies par le droit des gens. Mais cette manière de voir les choses qui s'impose précisément en Europe au XVIIe siècle, implique comme Carl Schmitt l'a bien montré dans *le nomos de la terre*, la dissociation entre ennemi et criminel, et le passage de la notion de juste cause et de guerre juste à celle de justus hostis et de guerre dans les règles. Or ce que montrent les guerres indiennes au XVIIe siècle c'est qu'au moment ou se transforme le droit de la guerre en Europe dans le jus gentium europaeum, les Indiens perdent le statut d'ennemis à part entière qu'ils pouvaient avoir par exemple chez Vitoria. Ce glissement n'est pas tant le fait du pouvoir métropolitain que des colons. On voit que dans la doctrine de Locke tout est réuni pour ne pas traiter les Indiens en ennemis à part entière en cas de conflit, et que les colons éradicateurs peuvent y puiser leur justification. Dans le même temps et en tant que responsable colonial nous avons vu qu'il refusa toujours la mise à exécution le traitement qu'il avait lui-même rendu possible : les considérer comme des bêtes sauvages que l'on peut exterminer et réduire en esclavage. Pour autant les éléments de sa doctrine que nous avons commentés plus haut, comme le droit de punir au sein de l'état de nature, et le maintien de l'idée de guerre juste, semblent bien être motivés essentiellement par la prise en charge des enjeux coloniaux. C'est également le cas pour le concept d'appropriation sans consentement. Pour les Indiens il est clair que la différence entre ennemi et criminel devient très floue, et que toute opération militaire à leur encontre prend des allures de mise à exécution d'une décision

de justice, d'expédition punitive. Se pose alors la question de savoir qui peut décider la guerre contre les Indiens : là aussi la situation coloniale semble contraster avec la monopolisation de la guerre par le pouvoir souverain. Face à des Indiens supposés à l'état de nature, des guerres quasi privées sont envisageables.

Nous pouvons sur ce point nous arrêter sur un épisode fameux de l'histoire de la Virginie qui se produisit en 1675-76: la rébellion de Nathaniel Bacon. Rappelons d'abord le cadre institutionnel : en ce dernier tiers du XVIIe siècle les colonies anglaises d'Amérique jouissent d'une relative autonomie dans la gestion des affaires locales et sont toutes administrées selon un modèle à peu près semblable (à l'exception de Rhode Island et du Connecticut qui ont un statut particulier et s'autogouvernent totalement) qui reproduit en gros les institutions anglaises : Un gouverneur venant d'Angleterre, représentant la Couronne et nommé par le Roi ou le Propriétaire ; Un Conseil, composé de riches habitants de la colonie, également nommés (et non élus), sorte de chambre haute équivalant à la Chambre des Lords ; Une assemblée locale, élue, non au suffrage universel mais par les propriétaires (c'est-à-dire quand-même une assez importante proportion de la population), assemblée plus sensible aux intérêts locaux, et correspondant à la Chambre des Communes. Les tensions ou les conflits plus ou moins ouverts étaient fréquents entre le Gouverneur, veillant aux intérêts de l'Angleterre et censé adopter un point de vue global, et les assemblées. La rébellion de Bacon a fait date dans l'histoire de ces conflits, au point que de nombreux américains y voient la première lutte patriotique contre la tutelle anglaise, dotée qui plus est d'une dimension sociale, puisque l' « armée » de Nathaniel Bacon, comprenant quelques centaines d'hommes, comptait en son sein des engagés blancs, des Noirs libres et même des esclaves. Autant d'éléments pour y voir le mouvement de constitution d'un peuple un peu sur le modèle de « l'équipage bigarré », figure de l'hydre dont parlent Marcus Rediker et Peter Linebaugh dans *l'hydre aux mille têtes*. Ce peuple en germe serait porteur d'une double aspiration : faire prévaloir les intérêts et la liberté de la colonie par rapport à l'Angleterre, mais également promouvoir les droits civils et civiques des non propriétaires et des esclaves. Nous sommes donc bien dans la catégorie lockéenne de commencement d'une société civile ou politique, en rupture avec un système despotique. Ceci dit cet effet de virginité démocratique et multiraciale très souvent mis en avant, est bien vite brouillé si l'on considère les circonstances qui précédèrent et motivèrent la révolte : un regain de tension dans les relations avec les Indiens. L'année d'avant, la Virginie et le Maryland avaient monté une expédition commune contre les Indiens Susquehannocks et les chefs de cette expédition avaient tué par traîtrise cinq chefs de ce peuple venus parlementer avec eux. Des représailles en ont découlé de la part des Indiens, créant

l'insécurité chez les colons. Leurs plaintes à ce propos amènent le gouverneur William Berkeley à provoquer une réunion de l'Assemblée locale (en sommeil depuis longtemps au demeurant). Les ordres de Londres sont de préserver à tout prix la paix avec les Indiens mais sous la pression de l'assemblée et de l'opinion publique il consent à lever des troupes dans une perspective défensive : protéger les colons contre les attaques et construire des forts sur la frontière. Une telle politique, jugée trop molle, ne rassura nullement les colons, surtout ceux de la frontière : ils se rassemblèrent sous le commandement de Nathaniel Bacon pour combattre les Indiens, avec ou sans l'accord du Gouverneur, et sans faire la différence entre ceux avec qui des accords avaient été passés et les autres. Ils devaient tous être combattus et détruits sans discrimination. Berkeley crut d'abord pouvoir réduire la rébellion par la force mais impressionné par le nombre des rebelles il décida pour calmer le jeu de nommer Bacon commandant en chef des forces de protection contre les Indiens, acceptant de couvrir ses actions auprès du roi. Il signa également, le 25 juin, toutes les déclarations de l'assemblée, communément appelées depuis les « *Bacon's laws* ». La victoire de Bacon était double : il menait légalement les opérations contre les Indiens, et son action avait redonné un rôle prépondérant à l'assemblée élue rendant effective une limitation démocratique du pouvoir du gouverneur (d'où la place de choix qu'il occupe dans la mémoire américaine). Il se lança alors dans une série d'actions militaires tous azimuts contre les Indiens, agressant par exemple les Pamunkeys, peuple pacifique qui entretenait de longue date des relations commerciales avec les Anglais. Berkeley s'y opposa, estimant que l'armée de Bacon outrepassait le cadre de sa mission. Bacon et ses fidèles se retournèrent alors contre lui, prirent possession de Jamestown, la capitale, et y mirent le feu. Un mois après, en octobre, Bacon mourut subitement de maladie et la rébellion s'éteignit faute de leader. Londres accorda son pardon aux rebelles mais Berkeley en fit néanmoins pendre plus de vingt pour trahison. Cela lui valut d'être rappelé en Angleterre et fortement désavoué par le Roi qui aurait déclaré : « That old fool has hanged more men in that naked country than I have done for the murder of my father." Il mourut l'année d'après ; entre temps un traité avait été signé avec les Indiens ayant eu à subir des attaques pendant la rébellion. Berkeley n'était pas n'importe quel gouverneur : il avait été nommé à ce poste en 1641 et l'occupa donc jusqu'en 1676 avec une interruption entre 1652 et 1659 durant le Commonwealth de Cromwell. Il s'était en effet nettement engagé pour le Roi durant la guerre civile se battant même dans le camp des « Cavaliers » pendant un séjour en Angleterre en 1644. Dès 1645 à son retour en Virginie il avait organisé la force armée destinée à faire la guerre aux Indiens et mena plusieurs opérations. Il sut faire preuve de mesure et parvint assez vite à instaurer des relations pacifiques et commerciales avec les

Indiens (qui soit dit en passant n'entrent pas pour autant dans une logique d'accumulation de biens contredisant ainsi les assertions de Locke). La charte de 1663 signée par Charles II et qui fonde la colonie de Caroline, fait de lui un des 8 Lords Propriétaires (le seul au demeurant à résider en Amérique). Son parcours croise donc directement celui de Locke, ce qui n'est pas sans intérêt, en particulier sur la question de l'esclavage comme nous le verrons plus bas. Il fut également copropriétaire de l'Etat de New Jersey de 1664 à 1674. Lorsque les suites de la rébellion de Bacon provoquent sa disgrâce, il est l'homme le plus important (et sans doute le plus riche) du système colonial britannique en Amérique du Nord. Cette chute a donc en effet valeur de symbole. Ceci dit, l'image du jeune patriote épris de liberté face au vieux gouverneur despotique doit être fortement relativisée. Certes, deux aspects de la rébellion peuvent être mis sur le compte d'une logique démocratique et émancipatrice. Le mélange social et ethnique des combattants d'une part, donc un certain égalitarisme, et d'autre part le pouvoir législatif retrouvé pour l'assemblée coloniale. Mais il faut bien voir que ni l'un ni l'autre de ces deux points n'avait été érigé par Bacon en principe méritant qu'on se batte pour lui. Ils étaient donc les moyens humains et institutionnels utilisés en vue d'une seule fin : en finir définitivement avec la question indienne en menant une guerre d'extermination et en refusant de distinguer entre les peuples en fonction des relations qu'ils entretenaient jusqu'alors avec les Anglais. Cette posture a toujours été celle des *frontiers'men* et le droit qu'ils revendiquent de détruire préventivement leur ennemi-criminel correspond fortement à la situation décrite par Locke dans le chapitre sur l'état de guerre compris comme rupture de et dans l'état de nature, la rupture étant donc ici imputée aux Indiens. La revendication « patriotique » de Bacon est donc très ambivalente. Le droit à la guerre étant une prérogative constitutive de la souveraineté il est bien évident que les initiatives de Bacon en la matière constituent un acte de rébellion caractérisée du point de vue de la Couronne, et un acte d'émancipation du point de vue de la nation américaine à venir. Le paradoxe dans ce cas précis est que le droit à la guerre revendiqué ne correspond pas dans son contenu à la guerre telle que la conçoivent les théories de la souveraineté (de Bodin à Rousseau). La distinction entre allié et ennemi, ou neutre et ennemi, est abolie, ainsi que la distinction entre criminel et ennemi ou encore celle entre combattant en arme et civil. L'Indien est, pour reprendre la formule de Locke, une bête féroce qu'il faut éradiquer. Par ailleurs la logique de l'action de Bacon n'est pas celle de la transformation d'une troupe de rebelles en armée nationale, mais celle d'un droit perpétuel à la guerre privée, guerre de milice, droit fondé sur l'idée que la légitime défense peur aller jusqu'au meurtre préventif. Répétons que même si Locke a expressément toujours refusé une telle attitude vis-à-vis des Indiens, il n'en reste pas moins

qu'il fournit dans le *second traité* tous les éléments théoriques pouvant servir à la légitimer. Sa conception de la guerre pour le moins rétrograde relativement au droit des gens du XVII siècle correspond beaucoup plus à la pratique au Nouveau Monde qu'à la pratique en Europe, (ainsi l'idée que le concept de guerre renvoie au droit de punir et que du point de vue de ce droit il n'y a pas de différence entre guerre privée (pré ou extra étatique) et guerre publique (étatique)). Reste que sur la question des Indiens il est clairement sur la même position que Berkeley. Il est d'ailleurs tout à fait probable que Locke ait connu cette position et en ait discuté, puisque Berkeley faisait partie des huit Lords Propriétaires de la Caroline au moment où Locke en assurait le secrétariat.

La résistible logique esclavagiste

Mais il est un point sur lequel la proximité des deux hommes semble encore plus significative : la question de l'esclavage des Noirs. Le rôle et l'action de Berkeley dans ce domaine peuvent même être considérés comme le pendant pratique des considérations théoriques de Locke, et donc comme offrant une approche très éclairante et même la clé de ces dernières. Telle est du moins notre hypothèse. En effet la justification que Locke fournit de l'esclavage est tellement générale et artificielle, eu égard aux prémisses de sa pensée, qu'elle requiert une mise en perspective contextuelle. A défaut de cette mise en perspective le lecteur ou le commentateur soucieux de cohérence peut purement et simplement ignorer cet aspect de la doctrine ; c'est d'ailleurs très souvent le cas : l'esclavagisme de Locke, théoricien de la liberté moderne, est alors passé sous silence ; certains peuvent même faire l'éloge de la Constitution de Caroline en tant qu'exercice pratique d'application des principes de la doctrine, sans à aucun moment mentionner les articles sur l'esclavage. Une autre modalité du déni consiste à mentionner les passages incriminés mais pour mieux en relativiser la portée en en faisant quasiment des éléments parasitaires et marginaux par rapport au corps de la doctrine. Ainsi on considérera la Constitution de Caroline comme un texte de jeunesse et/ou de circonstance dans lequel Locke répond à une commande et donc ne formule pas sa pensée propre. Mais nous avons vu qu'une telle manière de voir n'est nullement pertinente dans la mesure où Locke n'a pas été un simple rédacteur docile dans cette affaire mais, par son engagement et par le dialogue constant avec les principaux acteurs du système, a été un véritable et efficace agent de l'élaboration de la pensée, ou du moins d'un courant de la pensée coloniale anglaise. Les articles de la Constitution ne doivent donc pas être pris comme

une concession contingente et sans portée à l'air du temps et aux attentes de commanditaires, mais bien comme un élément de la pensée de Locke, même si certains articles peuvent manifester les tensions voire les contradictions qui existaient sur certains points entre les Lords Propriétaires, et entre certains de ces derniers et Locke. Nous avons vu ce qu'il en était pour le statut de l'Eglise anglicane ainsi que pour la question de la religion des esclaves. Concernant le *second traité* on met en avant la condamnation principielle de l'esclavage du point de vue du droit naturel et on considère (quand on la mentionne) sa justification de l'esclavage comme châtiment possible pour ceux qui sont déchus du droit de vivre, comme un archaïsme imputable aux sources médiévales du droit naturel. Si tel était le cas pourquoi alors Locke y consacrerait-il un chapitre entier alors même que la pratique en était tombée en désuétude dans toute l'Europe occidentale (sauf dans la péninsule ibérique). Il faut donc bien admettre que l'arrière plan du texte n'est pas l'Angleterre de la guerre civile, mais l'implantation anglaise en Amérique du nord. Ceci dit le propos est général et on pourrait l'appliquer aux relations avec les Indiens. Or l'esclavage que Locke légitime n'est pas celui des Indiens mais celui des Noirs. En l'absence de référence explicite aux individus concernés c'est bien le recours au contexte qui s'impose pour comprendre la place accordée à l'esclavage comme châtiment. C'est ici qu'un regard sur l'action de Berkeley dans l'organisation du système de production coloniale, peut être éclairant. Sa carrière est en effet indissociable du processus d'institutionnalisation de l'esclavage des Noirs à tel point qu'il est considéré par beaucoup comme le père de l'esclavage dans l'Amérique du Nord britannique. C'est au cours de son premier mandat dans les années 1640 que l'origine africaine des personnes commence à être associée de manière quasi systématique au statut d'esclave. Le basculement se fait au moment de l'inventaire après décès des biens du planteur William Stafford. Ceci dit les choses ne sont pas encore définitivement fixées puisque en 1655 la jurisprudence Elisabeth Key donne raison à cette dernière, fille d'esclave, dans son combat pour obtenir son statut de femme libre. Elle y parvient après plusieurs épisodes et finit même par épouser son avocat après sa victoire juridique. Mais dans les années 1660 Berkeley redevenu gouverneur développe la culture du tabac et encourage l'importation massive d'esclaves à travers la *Compagnie des Aventuriers d'Afrique*, puis la *Compagnie Royale d'Afrique*. Son copropriétaire du New Jersey, John Carteret fait partie des principaux actionnaires de cette dernière compagnie, ainsi que le duc d'York, futur roi d'Angleterre Jacques Stuart, ou encore Peter Coleton, ex gouverneur de New York. Une de ses propriétés de Virginie, la *Green Spring Plantation*, est souvent présentée (de manière sans doute simpliste, mais significative) comme un des lieux où l'esclavage proprement dit a commencé

en Amérique du Nord. Il mena donc de front son action publique et la promotion de ses intérêts privés initiant en particulier la loi virginienne de 1662 sur l'esclavage, qui, pour contrer la jurisprudence Elisabeth Key, stipulait que les enfants d'une esclave étaient esclaves. En 1667 une nouvelle loi précise que même le baptême ne permet pas d'affranchir un esclave. On voit que Berkeley est pour ainsi dire l'auteur du cadre légal de l'esclavage en Virginie, dont s'inspireront les législations des autres colonies anglaises, et même le Code Noir français. Et c'est en corrélation avec cette institutionnalisation et ce durcissement de l'esclavage qu'il faut lire les *Constitutions Fondamentales* et le *second traité.* Ceci dit toutes les dispositions légales que contiennent ces textes ne sont pas compatibles avec la pensée de Locke, mais à tout le moins celui-ci les a cautionnées par son silence alors même qu'il était en position d'en contrecarrer la logique et qu'il était tenu au courant de leur mise en place. Nous reviendrons sur ces possibles contradictions. Toujours est-il que le conflit entre Bacon et Berkely, s'il préfigure le conflit entre les patriotes américains et la couronne britannique ne peut être ramené au conflit entre la liberté d'un coté et le despotisme de l'autre. Chacun des deux camps met en avant une vision de la communauté et de son intérêt qui suppose le maintient hors de cette communauté de certaines catégories d'hommes. Pendant la rébellion de Bacon des libres de couleur et même des esclaves ont fait corps avec les européens, ces derniers pouvant être des planteurs aisés comme des travailleurs engagés. Ils ont fait entrevoir une communauté à venir qui transcenderait les classes et les races. Mais il ne faut pas perdre de vue que la finalité de ce mouvement n'était pas tant l'égalité et les libertés individuelles où encore les droits de l'assemblée locale, que le droit d'exterminer les Indiens. La communauté se forme dans le mouvement d'éradication d'un groupe essentialisé comme nuisible. On peut d'ailleurs se demander ce qu'il serait advenu de cette communauté en cas de victoire de Bacon. Rien n'indique que l'égalité et la liberté de tous y eussent triomphé. Du coté de Berkeley, à l'inverse, il y a certes un respect pour les Indiens considérés comme des partenaires commerciaux, comme des nations relevant du droit des gens et peut-être même comme de futurs citoyens. Il est possible de leur faire la guerre mais dans les règles, et à condition de distinguer entre les nations amies et ennemies. Mais cette position équilibrée qui voit dans l'autre un interlocuteur avec qui on peut négocier, s'accompagne en ce qui concerne la définition de la communauté d'un refus a priori d'y inclure les esclaves et leur descendance, étant entendu que les esclaves sont noirs. Il y a donc un principe de discrimination raciale qui apparaîtra dans toute sa brutalité au moment de la répression : les blancs seront amnistiés et les hommes de couleur seront pendus. Chacun des deux protagonistes illustre donc un versant de ce que Tocqueville considérait comme les deux défis

lancés à la société et à la démocratie américaines : la place à accorder aux Indiens et aux Noirs. En effet la nation qui se dresse en 1776 et qui se donne la constitution que l'on sait maintien une ambigüité et une tension dans la définition du peuple ainsi institué : accueillant à tout homme dans son principe, il est néanmoins travaillé par cette double exclusion dans son processus de formation : exclusion interne pour les esclaves et leurs descendants ; exclusion externe pour les Indiens. En ce sens et sur cette question précise la constitution américaine est bien héritière de Locke et de ses propres ambiguïtés confinant parfais à la contradiction. Les principes de sa doctrine sont universels tout en rendant possible la double exclusion indiquée : certes, personne n'est esclave de naissance, mais lorsque un homme devient esclave (ce que la doctrine permet) il ne fait dès lors plus partie de la société civile et se trouve donc empêché d'exercer sa souveraineté, sur soi et sur la chose publique en tant que membre du peuple, en l'occurrence privé du droit de résister. Cette brèche ouverte par Locke dans le principe de souveraineté populaire a bien son origine dans les préoccupations coloniales. En ce qui concerne les Indiens même si à l'instar de Berkeley il refuse la logique exterminatrice, ce refus n'est pas principiel mais provisoire : S'il s'avérait que les Indiens malgré leurs échanges avec les Européens, persistent dans leur mode de vie et ne passent pas à la mise en culture des terres, alors ils se rendraient coupables et mériteraient le châtiment pour leur oisiveté. Cette double exclusion avec sa justification morale trouve sans doute un écho dans les préconisations du *rapport sur les pauvres*[615] que Locke rédigea en 1697 dans le cadre de ses activités dans le Bord of Trade et qui constitue si l'on peut dire la face inégalitaire et autoritaire de sa doctrine, ainsi que son dernier mot.

[615] "The report on the poors", dans H.R. Fox Bourne, *the life of John Locke*, Londres, Henri S. King 1876

II Jean-Jacques Rousseau : ni impérialisme ni cosmopolitisme. Entre déréalisation de l'esclavage et vision européo-centrée du droit des gens.

Ambivalence du cosmopolitisme

Jean Jacques Rousseau, si l'on en croit Robert Derathé[616], semble être le premier auteur du XVIIIe siècle à employer le terme de cosmopolite au sens d'ami du genre humain et de citoyen du monde, mais il reste en deçà d'une véritable théorisation de la notion, tant il est vrai que ses occurrences sont non seulement plutôt rares dans son œuvre, mais chargées d'une connotation très différente selon les cas. Ainsi nous pouvons lire dans l'*Emile* (1. I) « Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins » De même dans le *Manuscrit de Genève*, nous trouvons « Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne »[617]. En revanche, autre ton dans le *discours sur l'inégalité*, où sont louées ces « grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples et qui à l'exemple de l'être souverain qui les a créées, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance ». Sauf à supposer un Rousseau inconstant et inconséquent sur la question du cosmopolitisme, force est d'admettre que ce dernier selon les cas et les individus constitue une vertu sublime ou au contraire une perversion du rapport aux autres hommes. Comment concilier ces deux possibilités ? La difficulté porte d'abord sur l'idée de genre humain. Celui-ci est-il une pure abstraction, ou désigne-t-il la société au moins virtuelle qui rassemble tous les hommes de la terre, ou encore désigne-t-il une société de sociétés ?

[616] Dans une note de son édition du *Manuscrit de Genève* (La Pléiade, volume III, p. 287 note 2)
[617] *Manuscrit de Genève*, La Pléiade, volume III, p. 287.

Dans ce dernier cas le cosmopolitisme correspondrait au droit des gens, surplombé comme chez Vitoria par l'idée d'un bien commun du monde dont les Etats, en l'absence d'un pouvoir commun, d'une république universelle ou d'un empire, seraient les seuls vecteurs et les seuls garants. Or Rousseau ne croit ni à une république universelle ni même à l'idée que les Etats souverains puissent être mus par autre chose que leur seul intérêt[618]. Quant à l'idée d'une « société générale » regroupant les hommes indépendamment de toute appartenance à un Etat, du fait de leur sociabilité naturelle, Rousseau la récuse radicalement dès le *second discours*[619]. Il semblerait que tout droit, et même toute moralité, ne puisse exister que dans l'horizon de l'Etat et à l'intérieur de celui-ci, auquel cas tout cosmopolitisme, qu'il soit pré-, ou inter- ou extra-étatique voit son fondement se dérober. A cet égard le sens du terme « homme » dans de nombreux passages est significatif. Là où l'on pourrait s'attendre à le voir désigner un sujet de droit, c'est-à-dire un être pouvant faire valoir les mêmes prérogatives et la même dignité quel que soit son statut social et politique, Rousseau l'emploie souvent en opposition avec le terme de citoyen. Le citoyen est celui qui se détermine selon la volonté générale, alors que l'homme désigne l'individu mu par son intérêt particulier.

Le manuscrit de Genève : Le « genre humain » n'est pas sujet de droit.

Chaque individu vit en son for intérieur ce conflit entre l'homme et le citoyen. Ceci dit lorsque Rousseau écrit « L'homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers »[620], c'est bien de l'homme générique comme sujet de droit qu'il est question. Nous avons donc la même ambivalence pour l'homme que pour le cosmopolitisme, et il nous semble que la lecture du *manuscrit de Genève* [621], qui constitue la première version du *Contrat social*, est susceptible de nous éclairer sur ce point. Ce texte inachevé se distingue de la version définitive et publiée par Rousseau du *Contrat social*, par un long chapitre inaugural visant à récuser les idées de sociabilité naturelle de l'homme et de loi naturelle précédant et fondant la

[618] « Ce sera mon affaire de mettre les forts dans mes intérêts en partageant avec eux les dépouilles des faibles ; cela vaudra mieux que la justice pour mon avantage et pour ma sureté. La preuve que c'est ainsi qu'eut raisonné l'homme éclairé et indépendant est, que *c'est ainsi que raisonne toute société souveraine qui ne rend compte de sa conduite qu'à elle-même* (c'est nous qui soulignons) ». Manuscrit de Genève, ch. II, in œuvres complète tome III, la *pléiade*. P. 285.

[619] Ainsi il affirme à propos de l'état de nature : « Il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme aurait plutôt besoin d'une autre homme, qu'un singe ou un loup de son semblable » (*discours sur l'inégalité*, première partie)

[620] *Manuscrit de Genève,* L. I Ch. III, également dans le *Contrat social,* L. I Ch. I

[621] Nous nous appuyons ici sur l'édition des œuvres complètes de Rousseau de la *pléiade* (Gallimard), tome III p. 279-346.

loi civile. Ce chapitre s'intitule de manière polémique « de la société générale du genre humain », et Robert Derathé signale que le titre primitif était beaucoup plus direct : « Qu'il n'y a point naturellement de société entre les hommes ». La dimension polémique peut être d'emblée indiquée par la mention de deux courts passages, l'un sur la « société générale », l'autre sur le « genre humain » : « La société générale telle que nos besoins mutuels peuvent l'engendrer n'offre donc point une assistance efficace à l'homme devenu misérable, ou du moins elle ne donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse, et périt enfin victime de cette union trompeuse dont il attendait son bonheur »[622], « il est certain que le mot de « genre humain » n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent »[623]. La « société générale » est certes réelle, mais d'autant plus inhumaine qu'elle se développe. Sa logique est la suivante : « Nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer d'eux ». Le « genre humain » quant à lui n'est humain qu'à proportion de son abstraction, de telle sorte que l'amour du genre humain est la meilleure manière de n'aimer personne, et donc peut lui aussi avoir des conséquences inhumaines. Le souci de l'humanité ne doit jamais faire oublier les hommes singuliers. Cette forte méfiance à l'encontre du cosmopolitisme (et d'une politique qui prétendrait le traduire) compris comme humanisme abstrait peut être mise en relation avec une considération de Rousseau au début d'un petit texte sur la *patrie* que l'on trouve dans les *fragments politiques* : « La terre que nous habitons est la mère et la nourrice commune des hommes ; elle est la patrie du genre humain. Cependant nul sentiment particulier ne nous attache à elle (…) Il n'en est pas de même de l'affection qui nous lie au pays natal. »[624] Le souci du bien commun du monde dans sa totalité qui animait la pensée de Vitoria semble ici pour le moins frappé d'une certaine vanité[625]. C'est que Rousseau non seulement confirme la rupture initiée par Hobbes avec la conception aristotélicienne de l'homme comme animal politique (il radicalise même l'atomisme de Hobbes, dans le *second discours*, en refusant à l'homme naturel des sentiments tels que l'orgueil, l'admiration, le mépris… qui supposent un certain degré de sociabilité), mais rompt également avec l'idée

[622] Ibid. p. 282.
[623] Ibid. p. 283.
[624] « De la patrie », in *Fragments politiques*, op.cit. p. 535.
[625] On peut également opposer les énoncés de Rousseau au fameux « Le monde entier est notre patrie à tous » d'Erasme dans la *querela pacis*. Ceci dit Rousseau ne donne pas définitivement congé à toute forme de cosmopolitisme puisque plus bas dans le texte en question, il distingue ceux pour qui « la patrie est partout où l'on est bien », et ceux pour qui « l'on n'est bien que dans la patrie » (Op. Cit. p. 534).

d'un droit naturel pouvant fonder le droit civil. Et de fait le chapitre sur « la société générale du genre humain » est en grande partie une réfutation de l'article « droit naturel » de l'*Encyclopédie,* article rédigé par un Diderot très imprégné par la pensée de Pufendorf et ses notions de sociabilité naturelle et de bienveillance universelle. Comment Rousseau procède-t-il dans sa réfutation ? Tout d'abord il nie que les besoins naturels de l'homme le mettent d'emblée en situation de dépendance vis-à-vis de ses semblables. C'est seulement l'augmentation artificielle de ses besoins qui met l'individu dans cette situation de dépendance. Donc ce qui nous rapproche de nos semblables n'est ni un sentiment spontané de bienveillance universelle (celle-ci apparaît plutôt d'abord comme une nécessité seconde relevant de l'intérêt bien compris de tous les hommes), ni la reconnaissance par les individus, d'une identité de nature : « Quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord. »[626] Cela fait écho à l'idée centrale chez Hobbes selon laquelle l'état de guerre découle de la reconnaissance par les hommes de leur égalité. Donc non seulement le fait que les hommes soient les mêmes, partagent une même nature, ne produit nullement une vie en commun harmonieuse, mais de plus le sentiment de cette identité de nature fait totalement défaut chez l'homme naturel. Celui-ci n'a nulle notion de l'humanité et ne recherche pas spontanément la compagnie de ses semblables. Qu'en est-il alors de la pitié que l'homme naturel est susceptible d'éprouver au spectacle du malheur de son semblable ? N'y a-t-il pas là conscience de l'identité de nature et au moins commencement de lien social ? Dans le *second discours*, elle est clairement opposée à la sociabilité : elle est indépendante de tout lien préexistant (ceux-ci auraient même tendance à l'étouffer) et elle n'en initie aucun. En revanche dans le livre IV de l'*Emile* elle apparait comme le fondement de la sociabilité : « C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable, ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité… Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux *l'identité de notre nature* et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection. »[627] Est-ce à dire que Rousseau a fini par se rallier à la thèse de la sociabilité naturelle ? Pour répondre à cette question, il faut être attentif au fait que la pitié nous engage en tant qu'êtres sensibles et qu'à de titre elle est commune à la bête et à l'homme. Elle est le sentiment que *tout être sensible* éprouve à la vue du malheur de son

[626] Ibid p. 282.
[627] Cité par R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps,* Paris, Vrin, p.149.

semblable. Elle n'est donc pas propre à l'espèce humaine et on peut même supposer qu'elle constitue une sorte de lien qui nous relie aux autres espèces. Les animaux sont concernés par notre compassion et relèvent d'une certaine manière du droit naturel. On retrouve d'ailleurs ici une des acceptions de ce dernier chez les Romains. Mais justement, la thèse de la sociabilité naturelle que Rousseau entend réfuter ne se réfère pas à la sensibilité mais à la *nature raisonnable* de l'homme. C'est d'elle qu'il est question chez Pufendorf lorsque celui-ci évoque « la conformité d'une même nature ». De même, Locke déduit le droit naturel valant déjà à l'état de nature, de nos besoins, mais également de notre capacité à user de notre entendement. C'est elle aussi qui était au fondement du cosmopolitisme stoïcien. C'est cet ensemble de doctrines, cet héritage massif que Rousseau s'emploie à contrer dans le chapitre II du *manuscrit de Genève*. Reprenons le fil de l'argumentation. La société générale s'établit de la manière suivante : « Nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables moins nous pouvons nous passer d'eux. Tels sont les premiers liens de la société générale ; tels sont les fondements de cette bienveillance universelle dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment et dont chacun voudrait recueillir le fruit sans être obligé de la cultiver »[628]. Cette situation qui, rappelons-le, n'est pas originaire, constitue un « nouvel ordre des choses », que Rousseau décrit plutôt comme un désordre permanent : « des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans connaissance, que les hommes altèrent et changent continuellement »[629] Dans ces conditions, quand bien même les sentiments et les idées d'un homme « pourraient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre et aux notions sublimes de la vertu, il lui serait impossible de faire jamais une application sure de ses principes dans un état de choses qui ne lui laisserait discerner ni le bien ni le mal, ni l'honnête homme ni le méchant. »[630] Donc la bienveillance universelle n'est nullement le premier moteur de la société générale, et les principes de la morale et du droit n'ont pas cours à ce stade des relations entre les hommes. Rousseau en ce sens est fidèle à la leçon de Hobbes et se démarque totalement de Pufendorf et de Locke. Il n'y a nulle injure dans l'état de nature. Après avoir montré que la société générale ne repose pas sur un mouvement spontané des hommes vers le bien commun, mais sur un mouvement paradoxal tel qu' « ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent »[631], il

[628] Op.cit. p. 282. On ne peut pas ne pas voir dans ce passage une préfiguration des analyses qui seront celles de Kant dans *l'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique,* autour de la notion d' « insociable sociabilité ».
[629] Ibid.
[630] Ibid.
[631] Ibid. p. 283.

insiste en affirmant que l'indépendance ou la liberté sans règle qui prévaut à l'état de nature, jointe à « l'antique innocence », seraient par principe incapable de générer la moindre société ni le moindre progrès : Elles auraient « toujours eu un vice essentiel, et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout. La terre serait couverte d'hommes entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication »[632]. Il poursuit en faisant ressortir le caractère artificiel de la notion de « genre humain » dont les implications, au lieu d'éclairer la réalité, entrent au contraire en contradiction avec elle. Tout d'abord il s'agit « d'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent »[633] : Donc le « genre humain » ne saurait désigner une société et l'idée même de « société générale du genre humain » est *a priori* contradictoire. Cela est montré par une sorte de raisonnement *a contrario* : Considérons par hypothèse le genre humain comme une personne morale, c'est-à-dire justement comme une société civile. On lui attribue par là-même « un sentiment d'existence commune qui lui donne l'individualité»[634] et un « mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout»[635]. Le premier correspondrait au sentiment d'humanité, le second à la loi naturelle. Or nous dit Rousseau, si nous observons « ce qui résulte de la constitution de l'homme dans ses rapports avec ses semblables, …, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les cœurs, en éveillant l'intérêt personnel, et que les notions de la Loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler loi de la raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes. Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère. »[636] L'humanité comme tout, contrairement à telle ou telle société civile, ne peut être comparée ni à une machine ni à un organisme. Elle ne recèle nul « sensorium commun qui servirait à la correspondance de toutes les parties »[637], ne possède nulle « langue universelle que la nature apprendrait à tous les hommes, et qui serait le premier instrument de leur mutuelle communication »[638].

Après avoir récusé l'idée d'un mouvement spontané et originaire vers le bien commun, Rousseau s'en prend à l'idée d'une coïncidence entre l'intérêt égoïste des individus et l'intérêt

[632] Ibid. Là encore il est possible de faire un rapprochement avec le texte de Kant évoqué dans la note 10, lorsque celui-ci compare l'absence de conflit entre les hommes à l'existence des bergers d'Arcadie.
[633] Ibid.
[634] Ibid. p 284.
[635] Ibid.
[636] Ibid.
[637] Ibid.
[638] Ibid.

général, que la raison ferait découvrir à l'homme dans l'état de nature (qu'il appelle ici l'état d'indépendance). Car la raison ne peut pousser l'individu à concourir au bien commun que s'il existe une garantie que les autres en feront autant. Et comme dans l'état d'indépendance cette garantie n'existe pas, le raisonnement que peut faire l'homme indépendant en la matière se conclut ainsi : « ce sera mon affaire de mettre les forts dans mes intérêts en partageant avec eux les dépouilles des faibles ; cela vaudra mieux que la justice pour mon avantage et pour mon intérêt »[639] Au lecteur qui douterait que l'homme indépendant raisonne ainsi, Rousseau enjoint de considérer l'attitude de toute société souveraine dans ses relations avec les autres. Les relations entre Etats relevant de l'état de nature, c'est bien ainsi qu'elles raisonnent.

Rousseau poursuit en excluant la religion comme mobile ultime de la sociabilité. Si tant est qu'elle puisse nous inculquer les « douces voix de la fraternité … les vertus sociales des âmes pures »[640], de telles notions « échapperons toujours à la multitude »[641] qui au contraire est toujours prête à se livrer au culte de dieux insensés : « La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la Philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des dieux. »[642] Pour finir, Rousseau donne définitivement congé à la religion en matière de politique : « Laissons donc à part les préceptes sacrés des Religions diverses dont l'abus cause autant de crimes que leur usage peut en épargner, et rendons au Philosophe l'examen d'une question que le théologien n'a jamais traitée qu'au préjudice du genre humain. »[643] On retrouve les accents du « silete theologi in munere alieno » de Gentili dont Carl Schmitt fait le mot d'ordre inaugural du droit des gens moderne[644]. Donc ni le besoin, ni le calcul rationnel, ni le sentiment religieux ne peuvent être invoqués pour fonder l'idée de sociabilité naturelle de l'homme, et puisque désormais le Philosophe a la parole il suggère la référence à la volonté générale comme vecteur de cette sociabilité. Mais là encore s'il est relativement aisé de consulter cette dernière (« Elle est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »[645]), on retrouve néanmoins les objections précédentes : au nom de quoi en dernière instance un individu se soumettrait-il à la volonté générale ? La simple

[639] Ibid. p. 285.
[640] Ibid.
[641] Ibid.
[642] Ibid.
[643] Ibid. p. 286.
[644] *Le nomos de la terre*, op.cit. p. 160
[645] *Manuscrit de Genève*, op.cit., p. 286..

considération de celle-ci ne suffit pas à la rendre efficiente chez l'individu, et le texte atteint ici son point le plus radical dans le refus du droit naturel : en effet les différents fondements possibles examinés jusqu'à présent s'étaient révélés chimériques ou faux. Avec la volonté générale Rousseau touche à la source *réelle* de la loi. Il n'est nullement question pour lui de la destituer. Que rien ne garantisse qu'elle s'impose à l'homme indépendant constitue donc le point de rupture le plus net avec le jusnaturalisme. Quelques remarques s'imposent avant de poursuivre. La volonté générale apparaît, dans ce chapitre qui sera retiré de l'édition définitive du *contrat social*, avec comme horizon non pas le peuple mais l'humanité. Or celle-ci ne saurait en aucun cas être considérée comme un peuple. Cet écart irréductible entre peuple et humanité tient sans doute à la notion de souveraineté. L'humanité comme telle n'est pas une personne morale, n'est pas sujet de droit et n'est pas dépositaire de souveraineté. C'est pourquoi le cosmopolitisme au sens strict est une aberration pour Rousseau. Il n'en reste pas moins cependant que nous avons ici la possibilité d'une source de légitimité qui ne se réduise pas à la volonté du peuple. Par ailleurs il est sans doute significatif de voir la *volonté* remplacer la *nature*. La volonté générale est, rappelons-le, « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions… » Mais lors pourquoi ne pas parler directement d'entendement ou de raison. Les doctrines des facultés de l'âme, à commencer par celle de Descartes (et que Rousseau ne soit pas cartésien ne change rien à l'affaire) distinguent nettement la volonté d'un coté, de l'entendement et / ou de la raison de l'autre. La substitution de la volonté à la raison se fait au moment où celle-ci n'est plus dans le registre de l'instrumentalité, du calcul de l'intérêt, fût-il bien compris mais dans le registre de la moralité. Il s'agit pour l'homme « de regarder l'espèce en général, pour s'imposer des devoirs dont il ne voit pas le lien avec sa constitution particulière. »[646] C'est au moment où la raison apparaît comme raison morale qu'elle prend la figure de la volonté. Si un ordre doit se fonder dans la volonté générale (et il y a une récurrence du thème de l'amour de l'ordre chez Rousseau) cet ordre est donc en rupture avec l'ordre naturel puisque la nature n'impose aucun devoir aux hommes les uns envers les autres. Il y a une tension entre la loi naturelle qui vise la conservation de soi, et la volonté générale qui témoigne de la capacité de l'homme à « se séparer de lui-même …et à s'imposer des devoirs»[647]. Cette capacité d'autodétermination est sans doute ce qui fait la valeur de l'existence humaine et donc d'une certaine matière doit pouvoir primer sur la conservation de soi. Nous reviendrons sur ce point qui explique sans doute la position assez ambivalente de Rousseau non pas à propos de l'esclavage (celui-ci est

[646] Ibid.
[647] Ibid.

condamné sans appel), mais à propos des esclaves qui précisément n'ont peut être pas su faire primer la liberté sur la vie.

Reprenons le fil de l'argumentation de Rousseau : quand bien même la volonté générale serait en mesure de s'imposer à des hommes indépendants (c'est-à-dire à l'état de nature), encore faudrait-il pouvoir la consulter. Plusieurs obstacles se dressent alors et la rendent quasi introuvable ou muette (sauf justement peut-être dans les sociétés civiles constituées). Tout d'abord l'accès à la volonté générale suppose un art de généraliser les idées qui est à la fois « un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain »[648]. Autrement dit le commun des hommes ne saurait en tirer les règles de sa conduite, et d'autre part il suppose un degré de développement des sociétés qu'assurément les hommes indépendants ne peuvent pas connaître. Elle ne saurait donc fonder dans les premiers temps une société générale du genre humain. Par ailleurs pour chaque cas particulier « un homme bien intentionné peut se tromper sur la règle … et ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi »[649]. Dès lors pour échapper à l'erreur il peut soit écouter sa voix intérieure, mais celle-ci est « formée par l'habitude de juger et de sentir au sein de la société », soit consulter « les principes du droit écrit, les actions sociales de tous les peuples, les conventions tacites des ennemis mêmes du genre humain. »[650] Dans les deux cas on présuppose ce qu'il faut fonder. Force est donc d'admettre que : « Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons pleinement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. »[651] C'est à ce moment justement que Rousseau s'en prend aux « prétendus cosmopolites » qui « se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne »[652]. Et il poursuit, une fois n'est pas coutume, en s'appuyant sur Grotius sans ironie et sans animosité, pour observer avec lui que pendant longtemps les sociétés les plus policées, les plus « civilisées » dans leur fonctionnement interne ne se faisaient pas scrupule « de voler, piller, maltraiter les étrangers er surtout les barbares, jusqu'à les réduire en esclavage »[653] . Il en allait ainsi chez les Romains de sorte que leur humanité « ne s'étendait pas plus loin que leur domination ». Faut-il considérer cela comme le dernier mot de Rousseau ? La sagesse des nations, qui traite avec

[648] Ibid.
[649] Ibid. p. 287.
[650] Ibid. Il est à noter que Rousseau reprend ici presque terme à terme, mais pour l'invalider radicalement, un énoncé de l'article « Droit naturel » de l'Encyclopédie.
[651] Ibid
[652] Ibid. p. 287.
[653] Ibid. p. 288.

humanité le citoyen et considère l'étranger comme ennemi est-elle à défaut d'une volonté générale introuvable la seule boussole de notre rapport aux autres hommes puisqu'il faut bien admettre qu'il n'y a pas de société naturelle.

Eléments de droit des gens : appropriation de la terre et esclavage.

Il est difficile d'avoir le dernier mot de Rousseau sur la question puisque lui-même a renoncé, ou n'est pas parvenu à le donner. On sait que le *Manuscrit de Genève* et le *Contrat social* s'inscrivaient initialement dans un projet plus vaste qui devait s'intituler *Les institutions politiques*, et dont la deuxième partie devait porter sur le droit des gens. Rousseau n'a rédigé que des fragments de cette partie (regroupés dans les *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*). A l'inverse dans le *Manuscrit de Genève* comme dans le livre I du *Contrat social*, on trouve des éléments d'argumentation qui pourraient ou même devraient prendre place dans une partie sur le droit des gens. Ils portent sur l'appropriation de la terre et sur l'esclavage et nous ramènent à la querelle des titres.

Concernant l'appropriation, nous devons faire un détour par le *Second discours* pour comprendre ce qui distingue la doctrine de Rousseau de celle de Locke sur la propriété. L'apparente proximité laisse vite apparaître un désaccord radical. Tout d'abord nous pouvons noter que Rousseau parle du « sage Locke », pour qui « il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété »[654]. Par ailleurs lorsqu'il ouvre la seconde parties sur : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi* et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile »[655], il ne semble pas contredire la doctrine de Locke, pour qui l'appropriation unilatérale d'une terre n'a aucune légitimité si elle n'est pas précédée par la mise en culture de cette terre. Mais l'accord est superficiel. En effet Rousseau fait un usage biaisé de la première formule en jouant sur les deux sens du mot injure. Dans la phrase de Locke il désigne une atteinte au droit (*jus*), lui-même lié à la propriété, alors que Rousseau au moment où il fait intervenir cette citation dans son texte, est en train d'expliquer que les premières causes de conflit résident dans le désir de

[654] Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in *œuvres complètes*, Paris Gallimard, pléiade tome III, 1964, p.170. Rousseau cite ici *l'essai sur l'entendement humain*, 1. IV, chap. III, §18

[655] Discours sur l'inégalité, op.cit. p.164.

reconnaissance. Dans ce cas l'injure est atteinte à l'honneur dans un cadre préjuridique : les conflits concernent les relations interpersonnelles sans passer par la médiation de la relation aux choses. En ce qui concerne la phrase d'ouverture de la seconde partie, l'écart avec Locke est encore plus grand. Tout d'abord elle nous indique que le propos de Rousseau ne porte pas tant sur la propriété en général que sur la propriété foncière. C'est elle qui marque le basculement dans la société civile, soit que cette expression marque l'apparition du pouvoir politique et des lois nécessaires pour garantir la propriété foncière, soit qu'elle marque le dernier stade de l'état de nature (prépolitique donc) tournant à l'état de guerre de chacun contre chacun, Quoi qu'il en soit le « ceci est à moi » par sa dimension déclarative et son appel au consentement, signifie bien que l'instauration de la propriété foncière implique au moins un commencement d'état de droit, mais un état de droit dont le fondement est vicié. Rousseau en présentant ainsi les choses, ne prétend pas restituer le moment historique où apparait la propriété foncière. Cette question, qui est celle de l'*origine* (historique), est traitée selon une méthode conjecturale dans la suite de la deuxième partie. Il faut la distinguer de celle du *fondement* , qui est ici engagée. A vrai dire l'idée de propriété chez Rousseau a un statut très ambivalent : du point de vue du *fondement*, elle ne saurait reposer sur autre chose que sur le travail, et en ce sens Rousseau est fidèle à Locke (qui pouvait faire ainsi de la propriété un droit naturel). Mais si on l'interroge à partir de son *origine* on trouve l'occupation unilatérale de la terre. On ne voit pas comment elle pourrait sinon (c'est-à-dire si elle reposait sur le seul travail), être à la source des inégalités démesurées dont la société est porteuse. La différence avec Locke peut donc être formulée clairement : Rousseau introduit deux distinctions là où Locke procède à deux assimilations. Locke confond le registre du fondement et celui de l'origine dans la genèse de la société civile, ce qui lui permet de poser une continuité entre la propriété, fruit d'une appropriation légitime (fondée sur le besoin et le travail) dans l'état de nature, et la propriété conventionnelle garantie par la loi civile. Du coup la démesure entre les possessions des uns et le dénuement des autres qui chez Rousseau renvoie à une imposture et une usurpation originaires, peut chez Locke être légitimée si elle repose non sur la conquête ou la simple occupation mais sur la double modalité d'accumulation qu'autorisent l'héritage et la monnaie. Par ailleurs Locke assimile propriété sur les choses et propriété foncière, alors que Rousseau les distingue nettement : Ecoutons la réponse qu'un hypothétique sage aurait pu faire à l'usurpateur clôturant la terre : « Gardez vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et

que la terre n'est à personne »[656]. L'opposition « à tous » / « à personne » n'est pas là seulement pour la rhétorique. Elle correspond à une nécessité logique interne au droit naturel : l'appropriation individuelle et la jouissance des « fruits » de la nature est un droit naturel et indiscutable puisqu'il s'appuie sur la nécessité vitale. Il repose sur le besoin et sur le travail (même sous sa forme la moins élaborée) et en ce sens Rousseau souscrit totalement au début du chapitre V du *second traité* de Locke. En revanche, aucune nécessité naturelle ne peut justifier l'appropriation de la terre, et sur ce point Rousseau se démarque sans ambigüité du Locke qui affirme : « A présent que *la propriété ne porte plus, au premier chef*, sur les fruits de la terre et les bêtes qui y vivent, mais sur la terre elle-même, en tant que celle-ci inclut et comporte tout le reste, il me paraît clair que cette *propriété*, elle aussi, s'acquiert comme la précédente. »[657] C'est cette continuité, cette équivalence entre appropriation des choses et appropriation foncière que Rousseau récuse, alors que Locke s'était employé à faire entrer la seconde, au même titre que la première, dans l'ordre du droit naturel. Cette différence de doctrine tient à une raison de fond : pour Locke, « quand Dieu a donné le monde en commun à toute l'humanité, il a enjoint à l'homme de travailler : d'ailleurs l'homme s'y voyait contraint par la pénurie de sa condition (…) Quiconque pour obéir à ce commandement divin, se rendait maître d'une parcelle de terre, la cultivait et l'ensemençait, lui adjoignait quelque chose qui était sa propriété, que nul ne pouvait revendiquer, ni lui prendre, sans injustice. »[658]. C'est bien la *nécessité* naturelle de travailler la terre qui fait de celle-ci un objet légitime d'appropriation. Notons au passage la fragilité de cette argumentation qui ne s'appuie au fond que sur l'injonction divine, car pour ce qui est de la « pénurie de la condition » de l'homme, le mode de vie des chasseurs cueilleurs, décrit ailleurs par Locke lui-même, montre assez que celle-ci n'est pas telle que le travail de la terre soit nécessaire. En toute rigueur, si la loi divine ordonne à l'homme de travailler la terre (ce qu'au demeurant maint théologien pourrait discuter), ce n'est pas le cas de la loi naturelle. Locke fait tout pour gommer cette différence[659]. Rousseau en revanche est plus cohérent puisqu'il s'est employé dans toute la première partie du *Discours sur l'inégalité,* à récuser l'idée d'une « pénurie » originaire, et à montrer par la suite que toutes les étapes de la formation des sociétés, parmi lesquelles l'apparition de l'agriculture et de la métallurgie, sont *accidentelles*. Pour autant, cela

[656] *Discours sur l'inégalité,* op.cit. p.164.
[657] *Second traité du gouvernement*, op.cit., chap. V, §32, p.155.
[658] Ibid.
[659] On peut voir dans cette légitimation de la propriété foncière, et dans son identification à la propriété des biens, le signe de ce que C.B. Macpherson appelle l'individualisme possessif (*La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971, p. 220-242.)

n'empêche pas Rousseau de reconnaître un lien légitime entre travail de la terre et propriété de la terre : « C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété. Lorsque les Anciens, dit Grotius, ont donné à Cérès l'épithète de législatrice (…) ils ont fait entendre par là que le partage des terres a produit une nouvelle sorte de droit. C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la Loi naturelle. »[660] On est ici dans la tension indiquée plus haut entre fondement (le travail) et origine (le partage), qui se retrouve dans la double référence à Locke (le travail), et à Grotius (le partage). Le discours de Rousseau est tiraillé entre une dimension normative (la propriété de la terre devrait reposer sur le travail) et une dimension descriptive (en fait elle repose sur le partage). C'est avec le partage que la propriété de la terre s'écarte de la Loi naturelle et relève de la convention, donc éventuellement de l'arbitraire et de l'injustice. Or le partage est inévitable dès lors que la terre peut être appropriée dans sa totalité (c'est le caractère limité, fini, d'un bien, qui rend son partage nécessaire). Il s'ensuit que l'instauration de la propriété foncière marque une rupture avec la nature et est source de conflits non seulement au sein d'une société donnée mais aussi entre telle société et telle autre. On peut faire ici une remarque sur la fonction donnée implicitement à la sphéricité de la terre : en tant que limite indépassable, elle rend inéluctable le *partage* de la terre avec l'injustice liée à son caractère exclusif (la clôture qui délimite une parcelle de terre en exclut toute l'humanité sauf le propriétaire). Nous sommes donc aux antipodes des considérations kantiennes qui déduisaient de la sphéricité de la terre, la nécessité de reconnaître le droit pour tout homme d'y avoir sa place (hospitalité universelle). Kant voit l'idée d'un droit cosmopolitique émerger de la prise de conscience de la sphéricité de la terre. Rousseau y voit plutôt une généralisation de l'état de guerre et de l'injustice. Cette différence tient au refus radical de Rousseau de toute idée de sociabilité naturelle et universelle, dont on pourrait déduire des droits et des devoirs.

Nous pouvons maintenant revenir au *manuscrit de Genève* qui après avoir établi qu'il n'y a pas de société générale du genre humain, examine au chapitre V, les « fausses notions du lien social ». Ce chapitre se propose d'éliminer les faux modèles d'institution du corps politique, le seul véritable ayant été établi dans les deux chapitres précédents : le contrat par lequel chacun se place sous la direction de la volonté générale de telle sorte que celle-ci dirige la force commune. Il ne s'agit pas pour Rousseau de considérer l'origine factuelle des sociétés

[660] *Discours sur l'inégalité*, op.cit., p. 173-174.

politiques, mais de poser en termes de droit la question de leur fondement. Il en ressortira que toutes les formes d'associations autres que le contrat défini au chapitre III, ne peuvent être à proprement parler considérées comme des sociétés politiques. « Il y a mille manière de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir. C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique dans la multitude d'agrégations qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en ait peut-être pas deux qui l'aient été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits ».[661]Rousseau va donc réfuter quatre explications de la formation des sociétés politiques. Tout d'abord il récuse l'idée que l'autorité paternelle puisse servir de modèle de l'autorité politique. En second lieu il conteste qu'elle puisse dériver d'une convention entre les riches, possesseurs de la terre, et les pauvres qui l'accepteraient pour assurer leur subsistance. Il rejette ensuite l'idée qu'elle repose sur un pacte de soumission, conséquence du droit de la guerre ou de conquête. Enfin il refuse que le temps, par prescription, puisse transformer une violente usurpation en pouvoir légitime. C'est la réfutation des hypothèses 2 et 3 qui nous intéresse. Car en effet en cherchant le fondement du pouvoir politique Rousseau est amené à prendre en vue des pratiques correspondant à la réalité coloniale de son temps. Ce faisant il installe son discours dans une certaine ambigüité puisque son propos n'est pas de destituer les entreprises coloniales mais de destituer les formes impropres d'institution du pouvoir politique. Par ailleurs les exemples liés aux affaires coloniales renvoient plus au droit des gens qu'au droit civil. Mais justement comme nous le verrons les relations extra européennes ne semblent pas chez lui relever du droit des gens. Enfin le cas de l'esclavage est très significatif puisque Rousseau distribue son argumentation anti esclavagiste sur les deux réfutations, marquant par là une singulière difficulté ou réticence à prendre en considération l'esclavage colonial comme tel, c'est-à-dire comme objet de réflexion autonome.

L'hypothèse 2 est donc celle qui voit dans l'acquisition d' « immenses possessions en terres »[662] la source du droit d'imposer « des lois à ceux qui s'y voudraient établir »[663]. Leur soumission serait le prix à payer pour pouvoir séjourner sur la terre et y travailler. Le modèle ici évoqué est sans doute celui de la féodalité et du servage (même si plus bas Rousseau parle d'esclavage il semble bien qu'il s'agisse plutôt de servage). Or, nous dit Rousseau, il y a là une « double usurpation, savoir sur la propriété de la terre, et sur la liberté des habitants »[664].

[661] Manuscrit de Genève, I, V, op.cit. p.297.
[662] Ibid. p. 300
[663] Ibid.
[664] Ibid. p. 301.

C'est là que Rousseau, parlant de la formation de la société politique, va faire à travers ses exemples et son argumentation des va et vient avec les enjeux coloniaux et la question des titres.

Premier volet de l'usurpation : Qu'un particulier dans l'état de nature s'empare d'un territoire immense relève de l' « usurpation punissable »[665], puisqu'il prive les autres hommes de ses fruits et de son séjour. Supposons un droit du premier occupant sur une terre, il doit être borné par le besoin et le travail. On retrouve ici les éléments de la doctrine de Locke. Mais Rousseau poursuit : « Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt propriétaire exclusif ? »[666] Cette question marque la limite de l'accord avec Locke, mais de manière assez complexe. Dans un premier temps on peut y voir un écho à la défense des terres communes contre les *enclosures*, que l'on trouve dans le *second traité*[667]. Comme nous l'avons vu, Locke prenait bien soin de préciser qu'il s'agissait des terres restées communes *par convention*, et que son propos portait donc sur l'*Angleterre*, « ou tout autre pays dont le gouvernement s'étend à un grand nombre de personnes, qui ne manquent ni d'argent ni d'affaires ». La communauté désignait les copropriétaires indivis et non l'ensemble de l'humanité. Les copropriétaires le sont donc *à l'exclusion* du reste de l'humanité. Nous sommes dans le cadre d'un droit positif et non dans celui du droit naturel (selon lequel le sol de la terre appartient originairement en commun à l'humanité). Ce cadre est-il celui de Rousseau ? La note qu'il ajoute à sa question est sans ambigüité et permet de répondre par la négative : « J'ai vu dans je ne sais quel écrit, intitulé je crois *l'observateur Hollandais*, un principe assez plaisant, c'est que tout terrain qui n'est habité que par des sauvages doit être censé vacant et qu'on peut légitimement s'en emparer et en chasser les habitants sans leur faire aucun tort selon le droit naturel ». Cette position, que Rousseau balaie d'un revers de main ironique, ne se trouve pas seulement dans quelque obscure publication hollandaise ; elle est assez courante, voire dominante. Elle est par ailleurs celle de Locke, à qui Rousseau s'oppose donc clairement sur ce point. Nous voyons donc maintenant ce qui distingue les deux auteurs : Lorsque Rousseau parle ici de « terrain commun », il le fait dans une acception que l'on ne trouve pas chez Locke. En effet pour ce dernier l'adjectif « commun » renvoie soit à une copropriété conventionnelle reconnue par le droit positif dans le cadre d'un état civil de type européen, soit au fait que dans l'état de nature la terre appartient en commun à l'humanité, sans aucune exclusive. La première forme de communauté est protégée de toute

[665] Ibid.
[666] Ibid.
[667] John Locke, *second traité du gouvernement*, chap. V, §35, op.cit. p.156

appropriation exclusive unilatérale ; la seconde est au contraire ouverte à l'appropriation à condition que celle-ci s'inscrive dans la double limite du besoin et du travail. Or, si Rousseau, comme nous l'avons déjà indiqué, ne parle pas des terres communes au sens du droit positif, il n'en parle pas non plus au sens de la communauté originaire : le début de la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité* pose clairement que si les fruits de la terre sont à tous, celle-ci n'est à personne[668]. Le « terrain commun » dont il est question n'est donc pas n'importe quelle terre vacante, mais bien le territoire habité et possédé collectivement par des « sauvages »[669], c'est-à-dire dans la terminologie de Rousseau des sociétés ne connaissant pas encore l'agriculture et la métallurgie, et donc ne connaissant pas encore la propriété foncière. Mais cela n'empêche pas de considérer que le territoire sur lequel elles habitent et dont elles ont besoin pour assurer leur subsistance, est leur propriété commune. Toute prise de possession de *leur* terre commune au nom du droit du premier occupant (qui en lui-même a une part de légitimité) constitue donc une spoliation. Il poursuit en disqualifiant le simulacre de légalité dont les Espagnols ornaient leurs prises de possession : « Quand Nunez Balbao prenait sur le rivage possession de la mer du sud et de toute l'Amérique méridionale au nom de la Couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les Princes du monde ? Sur ce pied- là ces cérémonies se multipliaient assez vainement ». Les cérémonies, avec notaire et prêtre, par lesquelles les Espagnols prenaient possession des terres évoquent le coté déclaratoire qui apparaissait comme essentiel dans l'incipit de la deuxième partie du *discours sur l'inégalité.* Il est intéressant par ailleurs de noter que Rousseau parle des habitants spoliés mais également des autres Princes exclus par la prise de possession espagnole. Or on ne voit pas en quoi, si les Espagnols n'ont pas de droit de prise sur les terres d'Amériques, d'autres princes pourraient avoir des prétentions légitimes sur ces mêmes terres. Rousseau semble faire comme s'ils étaient lésés au même titre que les premiers habitants. En fait, il ne les met pas sur le même plan mais ces deux cas lui permettent d'illustrer de manière complète la question qui est la sienne : « Jusqu'où l'acte de prise de possession peut-il fonder la propriété ? »[670]. Ce qu'il veut nous dire c'est que non seulement les Espagnols ne sont pas les premiers occupants (d'où la spoliation des Indiens), mais que, quand bien même ils le seraient, encore faudrait-il que leur prise de possession soit justifiée et

[668] Discours sur l'inégalité, op.cit. p. 164.
[669] Lorsque Rousseau emploie le terme « sauvages » au pluriel, il désigne par là des hommes vivant déjà en société, à « l'âge des cabanes » pour reprendre la formule de Victor Goldscmidt. Il s'agit d'un stade prépolitique, mais nous ne sommes déjà plus dans l'état de nature, où nous ne rencontrons pas *des* sauvages, mais *l'*homme sauvage (et dans ce cas Rousseau emploie en général le singulier).
[670] Manuscrit de Genève, op.cit., p. 301.

limitée par les deux critères que sont le besoin et le travail (c'est parce qu'à l'état de nature les hommes n'ont pas besoin de travailler la terre pour assurer leur subsistance, que celle-ci dans cet état, n'est pas susceptible d'appropriation). D'où la conclusion de Rousseau sur ce qui légitime sur un terrain quelconque le droit de premier occupant : « Premièrement qu'il ne soit encore habité par personne. Secondement qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour sa subsistance. En troisième lieu qu'on en prenne possession non par une vaine cérémonie mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui doive être respecté d'autrui. »[671]. Pour revenir à la comparaison avec Locke, la substitution du *besoin* et du *travail* (en l'occurrence la mise en culture) à l'*occupation*, comme titre à l'appropriation d'une terre, est donc commune aux deux auteurs. Mais Rousseau semble refuser que ces deux titres puissent être opposés à un habitant déjà là même si celui-ci ne cultive pas la terre. Les « sauvages » ont donc d'une certaine manière un droit de propriété sur le territoire qu'ils habitent (et là on se démarque de Locke). Ce droit est collectif, rétif à la propriété privée, puisque la cueillette et la chasse impliquent la déambulation et donc ne sauraient justifier la clôture d'une parcelle. A y bien regarder la position de Rousseau est cependant moins claire qu'il n'y parait, puisqu'il affirme que le travail et la culture constituent le « *seul* (c'est nous qui soulignons) signe de propriété qui *doive* (idem) être respecté d'autrui ». En fait il renvoie dos à dos « sauvages » et européens : Ces derniers manquent à la première condition dans l'appropriation des terres d'Amérique, mais les premiers de leur coté manquent à la dernière condition. Il ressort de tout cela le sentiment d'un certain flottement, voire d'une certaine confusion de la part de Rousseau, due sans doute à sa relative indifférence à la question coloniale, due aussi à la fonction qu'il lui donne dans son argumentation : elle ne semble pas constituer un objet à part entière, mais sert par analogie à dénoncer une source inauthentique de lien social.

Reste le deuxième volet de l'usurpation, celui qui porte sur la « liberté des habitants »[672]. Le moins qu'on puisse dire est que le paragraphe qui s'y attache, procédant par glissements et raccourcis, ne dissipe pas la confusion et les ambigüités : Il suppose en effet un lien mécanique entre aliénation de la terre et aliénation de la liberté. Rousseau montre d'abord qu'un traité par lequel un individu aliène la terre nécessaire à sa subsistance est nul et non avenu : « Quand je n'ai pas plus de terrain qu'il n'en faut pour mon entretien et assez de bras pour le cultiver : si j'en aliène encore, il m'en restera moins qu'il ne m'en faudra. Que puis-je

[671] Ibid.
[672] Ibid.

donc céder aux autres sans m'ôter ma subsistance, ou quel accord ferais-je avec eux pour les mettre en possession de ce qui ne m'appartient pas ? »[673] Logiquement il envisage les deux cas de figure illustrant cette absurdité : Soit je possède la terre qui pourvoit à ma subsistance et dans ce cas la céder à un tiers revient à se priver de sa propre subsistance. Soit je ne la possède même pas, et alors je n'ai pas à donner mon accord pour le « mettre en possession de ce qui ne m'appartient pas ». Jusqu'ici le raisonnement de Rousseau est imparable mais en fait il est biaisé de deux manières : d'abord par son point de départ. Il est d'emblée question de la terre *en tant qu'elle est cultivée*. Donc l'usurpation ici dénoncée, « le marché de dupes » pour reprendre l'expression du *Discours sur l'inégalité*, concerne des sociétés ayant déjà atteint le stade de production agricole et de la propriété foncière. On ne saurait en faire grief à Rousseau puisque toute sa doctrine tend à montrer que ce stade est précisément celui qui institutionnalise l'inégalité, l'injustice et la servitude. Par ailleurs c'est dans le cadre de ces sociétés qu'il entend refonder le lien social. Seulement l'exemple pris juste auparavant pour illustrer l'usurpation est celui de Nunez Balbao en Amérique au détriment des « sauvages » (et accessoirement au détriment des autres nations européennes). Or pas un mot de Rousseau, passant de la propriété de la terre à la liberté des habitants, sur la réduction en esclavage des habitants en question (à qui vont succéder les africains déportés lorsque la main d'œuvre autochtone ne suffira plus ou aura disparu). Pourquoi, puisque l'usurpation a deux volets, ne pas conserver le même exemple, qui s'y prête pleinement, pour illustrer les deux volets. Entendons-nous bien sur notre propos : il ne s'agit nullement pour nous de dénigrer Rousseau au prétexte qu'il n'aurait pas, ou pas assez, dénoncé le colonialisme et l'esclavage. Il s'agit plutôt de comprendre comment ces deux réalités sont (et sans doute chez lui plus que chez tout autre) *métaphorisées* pour rendre compte de l'injustice et de la servitude dans les Etats européens. Du même coup, et là est le problème, elles sont littéralement *déréalisées* : tout se passe comme si leur prise en considération était superflue, ou même comme si elle pouvait nuire à la force de l'argumentation : si le paysan européen est un esclave, pas la peine alors d'aller chercher aux colonies des exemples d'oppression, sous peine d'être comme « ces cosmopolites qui vont chercher au loin (…) des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins », et, pourrait-on ajouter, tel philosophe s'apitoie sur les Noirs esclaves pour être dispensé de s'apitoyer sur ses voisins. Car pour Rousseau, et là se situe le glissement, l'esclavage est partout. En effet il conclut son argumentation de la manière suivante : « N'est-il pas clair qu'on (c'est-à-dire

[673] Ibid. p. 302.

l'usurpateur qui possède la terre) n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, et cette seule condition, incompatible avec toute autre, n'entraîne-t-elle pas nécessairement la nullité de l'acte ? Car comment mon *Esclave* (c'est nous qui soulignons) pourrait-il avoir des droits contre moi puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ? »[674]

Déréalisation de l'esclavage : la critique de Diderot

Rien à redire à cela, sauf que l'on en voit pas en quoi la dépossession ou la non possession foncière feraient nécessairement de « l'habitant » un esclave. Le servage n'est pas l'esclavage et l'Europe occidentale de l'époque moderne a même vu la disparition quasi-totale du servage sans que cela implique pour autant l'accession à la propriété foncière de tous les habitants, en l'occurrence les paysans. Rousseau présente donc cette singularité d'être l'auteur qui a définitivement et magistralement montré que les deux termes d'esclavage et de droit étaient incompatibles, alors même qu'il appliquait son argumentation à une réalité (l'Europe du XVIIIe siècle) qui avait cessé d'être esclavagiste, et alors même que le détail de cette argumentation (nous y reviendrons) était en inadéquation avec la réalité de l'esclavage colonial. Particulièrement significative de cet usage métaphorique et déréalisant du concept d'esclavage est la formule inaugurale du *Contrat Social* (version définitive) : « l'homme est né libre et partout il est dans les fers. » L'image, la métaphore des « fers », est censée toucher les consciences et ouvrir les yeux du public sur la réalité du despotisme et sur la nécessité de redéfinir le contrat social. Mais en même temps qu'elle éveille le désir de liberté, le désir de rompre les « fers », elle neutralise le référent réel de cette image : l'esclave enchainé. Si l'homme est partout dans les fers il n'y a nulle raison de faire un sort particulier aux esclaves des colonies.

Il revient à Diderot en son temps d'avoir repéré et dénoncé ce déni dans un passage que nous pouvons citer intégralement : « En Europe, comme en Amérique, les peuples sont esclaves. L'unique avantage que nous ayons sur les nègres, c'est de pouvoir rompre une chaîne pour en prendre une autre.

Il n'est que trop vrai. La plupart des nations sont dans les fers. La multitude est généralement sacrifiée aux passions de quelques oppresseurs privilégiés. On ne connaît guère de région où

[674] Ibid.

un homme puisse se flatter d'être le maître sa personne, de disposer à son gré de son héritage, de jouir paisiblement des fruits de son industrie. Dans les contrées même le moins asservies, le citoyen, dépouillé du produit de son travail par les besoins sans cesse renaissants d'un gouvernement avide ou obéré, est continuellement gêné sur les moyens les plus légitimes d'arriver au bonheur. Partout, des superstitions extravagantes, des coutumes barbares, des lois surannées étouffent la liberté. Elle renaîtra sans doute un jour de ses cendres. A mesure que la morale et la politique feront des progrès, l'homme recouvrera ses droits. Mais pourquoi faut-il qu'en attendant ces temps heureux, ces siècles de lumière et de prospérité, il y ait des races infortunées à qui l'on refuse jusqu'au nom consolant et honorable d'hommes libres, à qui l'on ravisse jusqu'à l'espoir de l'obtenir, malgré l'instabilité des évènements ? Non quoi qu'on en puisse dire, la condition de ces infortunés n'est pas la même que la notre. »[675]

En écrivant « il n'est que trop vrai. La plupart des nations sont dans les fers », il est évident que Diderot répond à Rousseau, et sa réponse vise exactement ce dont il est question pour nous : il parle explicitement des « nègres », ce que ne fait pas Rousseau, pour bien marquer que « leur condition n'est pas le même que la notre », « quoi qu'on en puisse dire », c'est-à-dire : quoi que Rousseau ait pu en dire.

Revenons au *manuscrit de Genève*. L'hypothèse 3 est celle qui récuse l'idée que la conquête puisse produire un lien social entre le vainqueur et le vaincu, dans la mesure où la convention aux termes de laquelle le vaincu échange sa liberté contre sa vie, est, autant que la précédente, nulle et non avenue. Cela non seulement par son contenu (la soumission sans réserve à la volonté d'un autre) mais également par sa motivation : la contrainte. Pour Rousseau la contrainte est incompatible avec l'exercice de la volonté. Une convention contrainte n'est pas volontaire, donc n'est pas une convention. Autrement dit une telle convention ne met pas fin à l'état de guerre. Notons que nous avons là un point essentiel d'opposition entre Rousseau et Hobbes : souvenons-nous que pour celui-ci la liberté n'est pas incompatible avec la peur et que les républiques d'acquisition (fondées sur la conquête) reposent sur une convention aussi valable que les républiques d'institution. Dans les deux cas d'ailleurs la convention est motivée par la peur, mais pour les républiques d'acquisition il s'agit de la peur qu'un homme ou un groupe d'hommes (les vainqueurs) inspire à tous les autres, alors que pour les

[675] Diderot, in Abbé G. Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, Paris, 1772

républiques d'institution il s'agit de la peur que chacun inspire à chacun. Donc au fond, par delà la figure terrifiante du *Léviathan*, la doctrine de Hobbes est très rassurante puisqu'elle nous dit que dès qu'il y a Etat il y a paix. Pour Rousseau au contraire un Etat institué dans la peur et la contrainte ne met nullement fin à l'état de guerre, de telle sorte que chacun de ses membres, ou le peuple dans son entier, peut légitimement, dès que l'occasion s'en présente, recouvrer son indépendance, y compris par la violence : « ces captifs lui (le vainqueur) sont plus utiles vivants que morts, il les laisse vivre pour son intérêt et non pas pour le leur, ils ne lui doivent donc rien que l'obéissance aussi longtemps qu'ils sont forcés de lui obéir, mais à l'instant que le peuple subjugué peut secouer un joug imposé par la force et se défaire de son maître c'est-à-dire de son ennemi, s'il le peut il le doit, et recouvrant sa liberté légitime il ne fait qu'user du droit de guerre qui ne cesse point tant que la violence qu'il autorise a lieu. » Là encore l'esclavage (du captif de guerre cette fois-ci) sert de métaphore pour désigner la condition d'un peuple soumis à un despote. Soit ce peuple pré existait à sa soumission et dans ce cas le lien qui le constitue n'a pas son origine dans la soumission, soit il est constitué de l'ensemble des vaincus, mais dans ce cas précisément il ne s'agit pas d'un peuple puisque « sitôt que le Tyran cesse d'exister tout se sépare et tombe en poussière »[676]. On remarque que Rousseau prend ici la guerre dans ses deux acceptions : guerre privée et guerre publique (ou inter étatique). Son objectif est de montrer qu'elle ne peut construire une société politique. Si elle est privée elle crée des relations maîtres/esclaves qui ne sont pour elle qu'une sorte de prolongement ; si elle est publique elle présuppose l'existence des peuples ou des sociétés en conflit. Elle n'explique donc en rien leur origine. Rousseau a donc cette fois dénoncé la convention esclavagiste fondée sur le prétendu droit du vainqueur, pour mieux invalider l'idée que le pacte de soumission puisse instituer une société. Mais l'esclavage ici invoqué et dénoncé est une pure construction théorique : si l'on prend le modèle antique où effectivement les esclaves sont prélevés sur les peuples vaincus, il s'agit bien d'une convention, Aristote déjà le disait (pour lui opposer l'esclavage par nature), mais une *convention du droit des gens et non une convention entre vaincu et vainqueur* : le droit des gens autorise la réduction en esclavage des vaincus mais à aucun moment ceux-ci ne passent le moindre pacte, ne se livrent au moindre échange. Pour le droit romain par exemple l'esclavage est un fait, un état, et non le fruit d'un contrat. Si l'on prend l'esclavage moderne, négrier, l'esclave est acheté sur un marché : la transaction se fait entre l'acheteur et le vendeur ; quant à l'esclave, il ne passe aucune convention avec son maître.

[676] *Manuscrit de Genève*, op.cit. p. 303.

Il est important de noter cela si l'on compare le texte du *Manuscrit* avec le remaniement dont il est l'objet dans *le contrat social*. Jusqu'à présent nous avons vu à travers la critique des hypothèses 2 et 3 la question coloniale intervenir, mais de manière latérale, presque par effraction. Ainsi par exemple dans le *second discours*, Rousseau avait pu traiter l'hypothèse 2 du *Manuscrit*, le « marché de dupes » entre les riches et les pauvres, sans à aucun moment parler des prises de terre coloniales. Il n'y a donc pas de nécessité argumentative qui motive la référence à Nunez Balbao. Par ailleurs le terme d'esclavage n'est sans doute pas le plus adéquat pour parler de la soumission des pauvres aux riches lorsqu'elle s'institutionnalise politiquement. Pour ce qui est de l'hypothèse 3 nous avons un va et vient entre le pacte de soumission privée qui (à tort ou à raison) est considéré comme opérant le passage de la relation vainqueur vaincu à la relation maître esclave, et le pacte de soumission collective d'un peuple vaincu au souverain vainqueur. L'argumentation de Rousseau est imparable : un tel pacte est nul et non avenu et n'est qu'un écran de fumée masquant la permanence de l'état de guerre. Ce qui pose problème selon nous n'est nullement la récusation de ce type de pacte, mais l'identification opérée par Rousseau entre soumission individuelle et soumission collective. Parlant du vainqueur qui au lieu de tuer ses captifs les réduit en servitude, il poursuit : « Que s'il ne les tue pas tous, cette prétendue grâce n'en est point une quand il faut la payer de sa liberté qui seule peut donner un prix à la vie ; comme ses captifs lui sont plus utiles vivants que morts, il les laisse vivre pour son intérêt et non pas pour le leur, ils ne lui doivent donc rien que l'obéissance aussi longtemps qu'ils sont forcés de lui obéir, mais à l'instant que le peuple subjugué peut secouer un joug imposé par force et se défaire de son maître c'est-à-dire de son ennemi, s'il le peut il le doit, et recouvrant sa liberté légitime il ne fait qu'user du droit de guerre qui ne cesse point tant que la violence qu'il autorise a lieu. » Par cette identification il prolonge tout en la critiquant la doctrine de Grotius pour qui de même qu'un homme peut aliéner sa liberté à un autre, un peuple peut aliéner sa liberté à un souverain. Cette fois encore c'est Diderot qui rappelle les distinctions essentielles.

« La liberté est la propriété de soi. On distingue trois sortes de liberté. La liberté naturelle, la liberté civile, la liberté politique c'est-à-dire la liberté de l'homme, celle du citoyen et celle d'un peuple. La liberté naturelle est le droit que la nature a donné à tout homme de disposer de soi à sa volonté. La liberté civile est le droit que la société doit garantir à chaque citoyen de pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire aux lois. La liberté politique est l'état d'un peuple qui n'a point aliéné sa souveraineté et qui fait ses propres lois, ou est associé, en partie, à sa législation.

La première de ces libertés est, après la raison, le caractère distinctif de l'homme. On enchaîne et on assujettit la brute parce qu'elle n'a aucune notion du juste et de l'injuste, nulle idée de grandeur et de bassesse. Mais en moi la liberté est le principe de mes vices et de mes vertus. Il n'y a que l'homme libre qui puisse dire *je veux* ou *je ne veux pas* et qui puisse par conséquent être digne d'éloge ou de blâme.

Sans la liberté, ou la propriété de son corps et la jouissance de son esprit, on n'est ni époux, ni père, ni parent, ni ami. On n'a ni patrie, ni concitoyen, ni dieu. Dans la main du méchant, instrument de sa scélératesse, l'esclave est au dessous du chien que l'Espagnol lâchait contre l'Américain, car la conscience qui manque au chien reste à l'homme. Celui qui abdique lâchement sa liberté se voue au remord et à la plus grande misère qu'un être pensant et sensible puisse éprouver. S'il n'y a sous le ciel, aucune puissance qui puisse changer mon organisation et m'abrutir, il n'y en a aucune qui puisse disposer de ma liberté. »[677]

Il nous fallait citer ce passage intégralement pour que ressorte la manière dont il se démarque de Rousseau sur fond de grande proximité. Grande proximité, car certains énoncés sont quasiment interchangeables entre les deux auteurs : Diderot parle de « *caractère distinctif de l'homme* », là où Rousseau disait que « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa *qualité d'homme* »[678]. Par ailleurs il oppose la brute qui n'a aucune notion du juste et de l'injuste, nulle idée de grandeur et de bassesse, à l'homme, libre par définition, et dont la liberté précisément est le principe de ses vices et ses vertus. Or Rousseau nous dit : « C'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. » Il est impossible que cette proximité soit fortuite étant donné le dialogue et la rivalité permanente des deux auteurs sur ces questions. Diderot emploie intentionnellement des formules analogues à celles de Rousseau sans doute pour mieux faire ressortir ce par quoi il se démarque de lui. En effet, Rousseau utilise la force de ces formules, qui condamnent l'esclavage proprement dit pour atteindre par contigüité le despotisme, alors que Diderot dit expressément qu'elle ne concerne que « la première des libertés », c'est-à-dire la liberté naturelle (et non la liberté civile ou la liberté politique). Rousseau fait comme si ce qui vaut pour la liberté naturelle valait aussi pour la liberté civile et pour la liberté politique. Il nie, ce faisant, l'évidence de la différence entre ces trois plans de la liberté. Diderot a beau jeu de rappeler cette différence et par là de souligner ce que l'esclavage des Noirs a de radicalement spécifique en condamnant le déni de

[677] in Abbé G. Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, Paris, 1772
[678] *Du Contrat social,* op.cit., p.356.

cette spécificité de la part de Rousseau. Mais la divergence entre les deux ne se réduit pas au fait que Rousseau fasse comme s'il n'y avait pas de différence entre les trois niveaux de liberté. Elle porte, plus profondément, sur l'ordre qui hiérarchise ces trois niveaux. Et là, à y bien regarder, il n'est pas sûr que les points marqués par Diderot contre Rousseau et son aveuglement et son insensibilité à la condition fait aux Noirs, suffisent à clore le débat. En effet pour Diderot, la liberté naturelle est ce qui reste quand la liberté politique et la liberté civile ont été supprimées. On peut tout aussi bien dire à l'inverse qu'elle précède et rend possible l'institution des deux autres puisqu'elle-même n'est pas instituée. Est-ce à dire pour autant qu'elle est elle-même indestructible et inatteignable du fait de son autonomie relativement aux conditions sociales et politiques d'existence. A y bien regarder, la réponse de Diderot est double : d'un coté il nous dit que sans elle, « on n'est ni époux, ni père, ni parent, ni ami. On n'a ni patrie, ni concitoyen, ni dieu. » Ce qui correspond d'ailleurs à la définition anthropologique la plus rigoureuse de la condition servile dans son essence[679]. Il semble donc que l'hypothèse de la privation et de la destruction de la liberté naturelle (c'est-à-dire « la propriété de son corps » et « la jouissance de son esprit ») soit crédible pour Diderot puisqu'il en expose les conséquences. Pourtant il ne s'en tient pas là. Il envisage deux cas de figure : celui où l'homme, à son corps défendant, est pris « dans la main du méchant ». Dans ce cas la cause est externe, l'avilissement est subi. L'autre cas est celui de l'individu qui abdique lui-même « lâchement » sa liberté. Or dans un cas comme dans l'autre, l'homme n'est pas réduit à l'état de bête brute, car il lui reste sa conscience, le sentiment de sa déchéance, de son indignité, c'est-à-dire, même si Diderot n'emploie pas le terme, sa honte. Or qu'est-ce que ce sentiment, sinon le moteur, jamais totalement détruit, d'une possible réappropriation de soi de l'homme asservi et avili ? Ainsi par exemple le phénomène du marronnage, quelles qu'en puissent être les explications matérielles, « sociales », voire économiques, est bien avant tout le signe de cette irréductibilité de la conscience. Jean Fouchard en son temps avait défendu avec force cette idée selon laquelle l'enjeu principal du marronnage était bien la liberté comme telle[680]. Cette capacité de réappropriation de soi dont témoigne le marronnage signifie en fin de compte que la liberté de l'individu n'avait pas été complètement anéantie par la

[679] MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986.

[680] FOUCHARD Jean, *Les marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988.

servitude. D'où la dernière phrase de Diderot : « S'il n'y a sous le ciel, aucune puissance qui puisse changer mon organisation et m'abrutir, il n'y en a aucune qui puisse disposer de ma liberté. »[681] Revenons maintenant à l'articulation des trois niveaux de la liberté : Alors que Diderot voit dans la première le support et la condition des deux autres, il faut se demander si Rousseau n'inverse pas le rapport. Certes il maintient une confusion entre liberté individuelle et liberté collective et entre liberté naturelle et liberté politique. Mais cette confusion peut aussi être comprise comme l'intuition du caractère toujours historique et social de la liberté. En fait il faut bien comprendre que pour Rousseau, l'*idée* de liberté, pas plus que celles de propriété ou de justice ou de droit naturel, n'est une donnée immédiate de la conscience humaine. Elle n'est pas présente dans l'état de nature, ni même dans les premiers stades du développement des sociétés. Nous parlons bien ici de l'idée de liberté et non de la liberté elle-même. Celle-ci est sans doute constitutive de la nature humaine mais n'entre dans aucun rapport réflexif de l'homme à lui-même dans l'état de nature. Elle ne fait l'objet d'aucun attachement particulier, les deux seuls sentiments moteurs étant l'amour de soi et la pitié. Rousseau explique bien dans un passage fameux du *second discours* que la véritable différence générique de l'homme réside dans la liberté, c'est-à-dire dans la capacité de ne pas être mu uniquement par l'instinct, de produire un écart avec la nature: « Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées ; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Lois de la Mécanique.

Mais quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner. »[682]

Ce passage recèle d'importantes difficultés : tout d'abord il semble contredire ce que nous affirmions plus haut sur le caractère tardif de l'idée de liberté. La réflexivité est présente comme telle : l'homme « *se reconnait* libre » ; il a « *conscience* » de sa liberté. Il n'y a de ce

[681] In abbé Raynal, op.cit.
[682] *Discours sur l'inégalité*, op.cit., p79.

point de vue pas d'opposition avec ce qu'écrit Diderot dans le passage cité plus haut. Il semble donc que l'homme à l'état de nature soit libre et conscient de l'être, ce qui d'ailleurs ne ferait que confirmer l'idée que « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme ». Mais, autre difficulté, en caractérisant ainsi l'homme et sa liberté constitutive, Rousseau semble rompre de manière déconcertante avec les présupposés empiristes de sa doctrine en général, et singulièrement dans le *second discours*. C'est précisément dans cette perspective empiriste qu'il refusait de voir dans l'entendement ou la raison la marque distinctive de l'homme : « Tout animal a des idées puisque il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins »[683]. Or il semble maintenant récuser ce que l'on peut schématiquement appeler son monisme matérialiste. Tout se passe comme si l'homme était constitué de deux substances, l'une matérielle régie par les « lois de la mécanique », l'autre spirituelle et ne relevant pas de ces dernières. Nous serions donc en présence d'un dualisme d'un type particulier : différent de celui de Descartes puisque refusant de faire de l'entendement une faculté purement spirituelle. Quant à la volonté, c'est-à-dire la liberté, elle relève certes d'un domaine que Rousseau qualifie de spirituel, mais sans pour autant s'inscrire d'emblée dans une dimension éthique. Il ne s'agit pas tant d'une capacité à se déterminer en fonction de valeurs que d'une capacité de rupture ou d'écart relativement à la nature (particulièrement la nature en nous). Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, dans la note qu'ils consacrent à ce passage, y voient une autre différence importante avec Descartes : « Rien de moins cartésien cependant que la liberté de la volonté dont il est question ici. Elle ne se définit pas positivement comme faculté de vouloir le bien, mais négativement comme capacité de s'écarter de ce que l'instinct prescrit »[684]. Il nous semble au contraire que Rousseau ici est très cartésien, ce qui peut être établi sur deux plans : en ce qui concerne le choix, il n'y a certes pas à l'état de nature de représentation du bien qui pourrait déterminer la volonté, mais il n'y a pas non plus véritablement d'occasions de contrecarrer l'instinct : les excès, ou les forme de vie dissolue, évoquées par Rousseau, présupposent un certain degré de développement de la vie sociale. De même que la liberté peut être source de dégénération, elle est aussi ce par quoi l'homme se donne des règles, et finalement c'est bien la même volonté ou liberté native qui dans le silence des passions peut en accord avec l'entendement faire le bon choix celui-ci n'étant alors pas déterminé par l'instinct ou l'intérêt privé. La volonté générale n'est pas une entité collective surplombant

[683] Ibid.
[684] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008, note 71, p. 224.

les individus, mais bien la volonté de chacun, et l'entendement joue un rôle central dans sa détermination. Reste que la volonté générale est introuvable dans une hypothétique sociabilité naturelle. Elle s'inscrit donc dans une historicité absente chez Descartes. Mais il n'en reste pas moins que comme chez ce dernier, la volonté chez Rousseau est susceptible de se déterminer en fonction du bien tel que l'entendement le lui présente.

La vilenie de l'esclave

Par ailleurs, et surtout, l'importance que Rousseau accorde à la *conscience,* à la *reconnaissance* de cette liberté, rappelle fortement la générosité cartésienne. Il y a bien l'idée que la dignité, la valeur de l'homme réside dans sa liberté, de telle sorte que le signe suprême d'appartenance à l'humanité peut consister à sacrifier sa vie pour sa liberté. De telle sorte aussi que celui qui y renonce perd sans doute le droit à l'estime des autres (et de soi même comme le suggère Diderot). Ainsi, dans *La Nouvelle Héloïse*, nous lisons sous la plume de Saint-Preux : « J'ai vu ces vastes et malheureuses contrées qui ne semblent destinées qu'à couvrir la terre de troupeaux d'esclaves. A leur vil aspect j'ai détourné les yeux de dédain, d'horreur et de pitié, et voyant la quatrième partie de mes semblables changés en bêtes pour le service des autres, j'ai gémi d'être homme. »[685] L'horreur et la pitié sont convenus et attendus, mais le dédain ne peut s'expliquer autrement que par le mépris, au moins aussi fort que la pitié, qu'inspirent ces hommes qui, au fond, ont accepté leur esclavage. Ils sont, autant que leurs maîtres, la honte de l'humanité, puisqu'ils nous font « gémir » d'être hommes. La suite confirme cette interprétation puisque Saint-Preux-Rousseau évoque par contraste, quelques lignes plus loin, les Anglais « un peuple intrépide et fier dont l'exemple et la liberté rétablissaient à mes yeux l'honneur de mon espèce, pour lesquels la douleur et la mort ne sont rien… »[686]

Etonnamment, à la fin du passage du *second discours* que nous avons cité, Rousseau laisse de coté cette caractérisation de la liberté pour se consacrer à un autre trait constitutif de l'homme : sa perfectibilité. Pourquoi une telle relativisation de la thèse qu'il vient d'établir ? Tout d'abord Rousseau est assez coutumier de ce type d'argumentation à deux crans. Mais il nous semble néanmoins qu'elle trahit ici, sur cette question de la liberté, une certaine indécision, un certain embarras de Rousseau. Il admet que la thèse de la liberté métaphysique

[685] Cité par Jean Erhard dans *Lumières et esclavage,* (André Versaille éditeur, 2008), p. 163.
[686] Ibid.

soulève des difficultés dont le traitement le détournerait de son propos et passe donc à l'examen de la perfectibilité (qui est un de ses apports essentiels à la réflexion sur la nature humaine). Celle-ci présente l'avantage d'être empiriquement observable et de confirmer les conséquences de la thèse métaphysique (indémontrable quant à elle) sur la capacité d'écart de l'homme relativement à la nature. Mais alors pourquoi le détour inutile et problématique par cette thèse ? Pour le comprendre nous pouvons être attentifs à une possible analogie entre la fonction de la liberté métaphysique et celle de la conscience dans l'économie de la pensée de Rousseau. Nous avons vu en restituant l'argumentation du *Manuscrit de Genève* que Rousseau récuse l'idée d'une société générale du genre humain ou d'une sociabilité naturelle de l'homme. Un commentateur comme Vaughan[687] va jusqu'à affirmer que Rousseau donne ainsi congé à l'idée de loi naturelle et que l'absence de ce chapitre dans la version définitive du *Contrat social* serait due au fait qu'il aurait reculé devant sa propre radicalité et devant les difficultés qu'il y aurait à fonder une autorité politique en se passant de la loi naturelle. La supposée thèse radicale de Rousseau signifie que l'homme naturel n'a aucun devoir envers ses semblables. Contre cette interprétation, Robert Derathé recoure à des arguments circonstanciels : ce chapitre recoupe l'argumentation du second discours, rédigé à la même époque que le *Manuscrit de Genève,* et serait donc devenu inutile au moment de la publication de la version définitive, non parce qu'il serait dépassé ou gênant pour son auteur, mais tout simplement parce que son contenu a déjà été exposé. Il s'agit donc tout simplement d'éviter une redondance. L'autre argument circonstanciel renvoie au fait que Rousseau répugne à polémiquer avec ses contemporains dans les ouvrages ou il fixe sa doctrine, pour éviter qu'ils ne soient lus comme des écrits de circonstance. Or, on l'a vu, le chapitre sur la société générale du genre humain, est écrit directement contre l'article de l'encyclopédie sur le droit naturel, rédigé par Diderot. Mais Robert Derathé invoque également un argument de fond s'appuyant sur la place de la conscience dans toute l'œuvre de Rousseau. La conscience constitue en effet un principe de moralité échappant aux déterminations sociales et historiques et rejoignant les principes de la loi naturelle. Notons d'emblée que si dans les stades tardifs de développement des sociétés elle peut être étouffée par la logique de l'amour propre et de l'intérêt privé, cela ne signifie pas qu'elle réside intégralement dans la combinaison d'amour de soi et de pitié qui préside à l'existence humaine dans l'état de nature. La pitié n'est pas un principe moral et peut s'éveiller indépendamment de toute idée du juste et de l'injuste. Pitié et conscience sont vouées à se rejoindre dans la détermination de principes sociaux de solidarité

[687] Vaughan (C.E.), *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, University Press, 1915.

et de justice, mais relèvent néanmoins de deux registres différents. Mais alors si l'on peut facilement concevoir les modalités d'exercice de la pitié à l'état de nature ou dans les stades premiers du développement des sociétés, qu'en est-il de la conscience? Il semble bien qu'elle soit à l'œuvre, mais sur le mode de l'exception, observable chez quelques grandes âmes. Et il en va sans doute de même pour la liberté métaphysique : l'homme naturel en général est sans doute attaché à son indépendance (que Rousseau distingue de la liberté au même titre qu'il distingue la pitié de la justice) mais seuls quelques individus exceptionnels le sont à leur liberté métaphysique, c'est-à-dire seraient prêts à mourir pour elle. Cette référence à des hommes exceptionnels est à notre sens le signe de l'indécision doctrinale de Rousseau sur la question de la loi naturelle : elle n'est pas tant un argument pour dire que Rousseau n'a jamais rejeté totalement cette dernière (thèse de Derathé) que le signe de sa volonté de tempérer ce rejet. Car à vrai dire la caractérisation de l'état de nature par Rousseau eu égard à la loi naturelle est encore plus radicale que celle de Hobbes. Certes l'état de nature n'est pas un état de guerre et du coup sa description par Rousseau est moins immédiatement choquante pour la morale commune. Mais son atomisme anthropologique est plus radical que celui de Hobbes : les mœurs telles que les décrit ce dernier pour caractériser l'homme naturel présupposent la sociabilité. Rien de tel chez Rousseau. Il n'y a même pas chez l'homme naturel, de reconnaissance de l'appartenance commune au genre humain en présence de ses semblables, donc nulle bienveillance spontanée qui puisse correspondre à « cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse* »[688]. Le droit naturel est donc comme chez Hobbes un droit de chacun sur toute chose, tempéré néanmoins par « cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* »[689] Il faut comprendre que cette maxime est implicite, inspirée par la pitié, car « c'est dans ce sentiment Naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. »[690] En tout cas, alors que chez Hobbes l'opposition droit de nature / loi de nature est à l'œuvre dans l'état de nature, le caractère embryonnaire de la raison dans l'état de nature selon Rousseau, fait que l'idée même de loi de nature (comme déduite par calcul rationnel) n'a plus de sens. Il ajoute : « Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par la raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eut dépendu

[688] Discours sur l'inégalité, op.cit. p. 156.
[689] Ibid. p. 156
[690] Ibid., p. 156.

que des raisonnements de ceux qui le composent ». Toujours est-il que même si la maxime formulée par Rousseau procède d'une universalisation de ce qui est un « sentiment naturel », cette universalisation vaut pour l'observateur mais par pour l'acteur qui lui n'est pas en relation avec « autrui » en général ou avec le genre humain mais bien toujours avec tel ou tel individu rencontré. Il est très possible comme le pense Vaughan que Rousseau ait été embarrassé par les conséquences de l'éradication de la loi naturelle dans le *Manuscrit de Genève*. Dans ce cas le rôle donné à la conscience, et l'universalisation de la pitié sous forme de maxime serait une manière de conjurer cet embarras. En quoi alors peut-on comparer la fonction de la conscience à celle de la liberté métaphysique ? En ce que cette dernière introduit également la possibilité d'un jugement moral indépendant des conditions historiques, ou comme Rousseau le dit « des maximes de l'éducation ». Tout se passe comme si l'attachement donné à la liberté devait être le critère d'évaluation morale par excellence. Rousseau évoque ainsi dans des termes qui rappellent le Tacite de *la vie d'Agricola*, «l'homme barbare (qui) ne plie point sa tête au joug que l'homme civilisé porte sans murmure (et qui) préfère la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille. » [691] Il ajoute : « Ce n'est pas par l'avilissement des peuples asservis qu'il faut juger des dispositions naturelles de l'homme pour ou contre la servitude, mais par les prodiges qu'ont faits tous les peuples libres pour se garantir de l'oppression. » Mais au moment où le lecteur reçoit cet éloge des peuples barbares pour leur manière de faire de la liberté le plus grand des biens, Rousseau se livre à un rapprochement déconcertant : « Quand je vois (ces peuples) sacrifier les plaisirs, le repos, la richesse, la puissance, la vie même à la conservation de ce seul bien si dédaigné de ceux qui l'ont perdu ; quand je vois des Animaux nés libres et abhorrant la captivité, se briser la tête contre les barreaux de leur prison ; quand je vois des multitudes de sauvages tout nus mépriser les voluptés européennes et braver la faim le feu le fer et la mort pour ne conserver que leur indépendance, je sens que ce n'est point à des esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté ». L'amour de la liberté des uns sert par contraste à mieux stigmatiser l'avilissement des autres. Ceci dit même l'éloge des « multitudes de sauvages tout nus » est ambigu. Ce à quoi ils tiennent est leur indépendance et non leur liberté. Or Rousseau distingue avec la plus grande clarté ces deux termes et définit la liberté comme la capacité de se donner soi même des lois, donc comme autonomie. Sa formulation laisse entendre que si les sauvages sont capables de tout sacrifier « pour *ne* conserver *que* leur indépendance », *a fortiori* les peuples civilisés devraient-ils le faire pour leur liberté (qui est donc supposée

[691] *Discours sur l'inégalité,* op.cit. p. 181.

avoir plus de valeur que l'indépendance). Les sauvages sont donc exemplaires en humanité. Mais cette exemplarité est d'emblée relativisée, voire contredite par l'exemple des animaux qui « se brisent la tête contre les barreaux de leur prison » (de la même manière d'ailleurs la pitié, synonyme d'humanité, est en même temps « si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent parfois des signes sensibles »). Donc les sauvages montrent l'exemple mais à leur corps défendant, sans véritable mérite, puisque des animaux en font autant. Que faut-il en conclure ? Que Rousseau construit un modèle du sauvage à double lecture. D'un coté il représente l'homme *naturel* (sa similitude avec l'animal en atteste) par rapport auquel l'homme civilisé a dégénéré en tombant dans la servitude. D'un autre coté il est possible qu'il y ait chez ce sauvage une noblesse et un attachement à la liberté comme telle et non à la seule indépendance naturelle.

Dans les deux cas la déchéance liée à la servitude (déchéance par rapport à l'animalité aussi bien que par rapport à l'humanité) est imputable à ceux qui en sont les victimes. La condamnation de l'esclavage est en même temps une condamnation de l'esclave. Rousseau, comme Diderot d'ailleurs, emploie le terme de *lâcheté*, qui à la différence de celui de peur, engage un jugement moral négatif. La lâcheté de l'esclave est même ce qui semble rendre possible l'esclavage comme institution. C'est en tout cas ce qui ressort de la rapide explication qu'il donne de l'esclavage par nature selon Aristote : « S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. »[692] Mais alors tout esclave est complice de sa servitude. Il est victime dans l'instant de sa capture ou de sa défaite mais il est coresponsable de la perpétuation de la domination. En fait, pour être honnête avec Rousseau, il admet qu'un certain déterminisme puisse expliquer qu'un homme né dans l'esclavage accepte sa servitude et il condamne expressément cette loi voulue par les jurisconsultes selon laquelle un enfant peut naitre esclave[693]. Il désigne ici des dispositions du Code Noir, et c'est d'ailleurs la seule référence, et encore bien allusive, dans toute son œuvre à l'institution esclavagiste coloniale. Mais si l'on est attentif, la condamnation est doublement atténuée : d'une part, une page plus haut Rousseau a pris soin d'honorer la mémoire du sage et bon monarque Louis XIV, qui dans un *Ecrit* de 1667 a rappelé la soumission du Prince à la Loi. D'autre part sa condamnation de l'hérédité de la servitude intervient dans un chapitre où il s'agit en réalité de critiquer la

[692][692] Du contrat social, Livre I, chap. II, op.cit., p 353.

[693] Discours sur l'inégalité, op.cit. p 184. « Les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naitrait esclave, ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naitrait pas homme. »

doctrine de Pufendorf sur le pacte de soumission du peuple au souverain. Là encore, et de manière particulièrement criante, Rousseau a pour objet véritable la domination *politique.*

Au fond il ne se défait pas de l'idée que l'esclave est autant que le maître responsable de son sort et du coup on voit bien comment le noble sauvage d'Amérique qui meurt plutôt que de perdre son indépendance est non seulement opposé à l'européen vivant dans une servitude douce, mais également à l'Africain supposé accepter son esclavage. Si l'Européen a pour ainsi dire l'excuse du bien être qui peut expliquer son aveuglement et sa torpeur, l'attitude de l'Africain semble inconcevable pour Rousseau puisqu'il perd et la liberté et le bien être. D'où peut-être le silence massif de Rousseau sur cette question, silence rompu par quelques rapides et édifiantes mentions. Il y avait pourtant dans le dispositif théorique de Rousseau de quoi prendre en charge la question de la pratique esclavagiste de manière plus subtile et plus en phase avec la réalité coloniale. En effet si d'un coté le fait de ne pas mourir pour la liberté peut être interprété comme relevant de la lâcheté c'est précisément parce qu'il est fondé sur un choix, choix que n'a pas l'animal qui se brise la tête sur les barreaux de sa cage. Par ailleurs il peut être le signe d'une puissance de ruse et de calcul imputable à la perfectibilité : l'individu asservi peut inscrire dans la durée la reconquête de la liberté et ne pas s'enfermer dans l'alternative à l'issue certaine : la liberté ou la mort. La pratique du marronnage elle-même, comme phénomène collectif mais aussi comme choix individuel s'inscrit dans ces deux logiques sans qu'il s'agisse d'une alternative à trancher nécessairement : on peut le comprendre comme un calcul pour la survie mettant dans la balance les pertes et les gains (un « petit marronnage » de quelques jours ou quelques semaines était toléré sur les plantations), mais également comme un choix radical et irréversible pour la liberté. Dans le premier cas l'individu déploie une stratégie dans un cadre esclavagiste posé comme indépassable (les sociétés de marrons elle-même connaissaient des formes de hiérarchie et de domination assez proches de l'esclavage et pratiquaient certains échanges avec les plantations) ; dans le second cas c'est le cadre lui-même qui est rejeté. Nous verrons plus bas comment cet enjeu fut en grande partie celui de l'insurrection des esclaves de Saint Domingue en aout 1791. Toujours est-il que Rousseau alors même que ce type d'exemples aurait pu alimenter son propos, les a toujours soigneusement contournés.

La mise en regard de Diderot et de Rousseau nous a donc permis de faire ressortir deux ambigüités, voire confusions, majeures chez ce dernier : D'une part entre les trois formes de liberté (et donc de servitude) : politique, civile, naturelle. D'autre part, concernant cette

dernière, entre la liberté métaphysique d'un coté, et de l'autre l'indépendance et la perfectibilité. Sa condamnation de l'esclavage est donc tributaire de ces confusions.

La double fonction théorique de la condamnation de l'esclavage : redéfinition du contrat social et fixation du droit de la guerre.

Tout d'abord il est peu souvent noté que si Rousseau comme tous ses prédécesseurs d'Aristote à Locke en passant par Bodin et Hobbes, consacre un chapitre à l'esclavage, il le fait au prix d'une reconfiguration totale de l'ordre habituel. Depuis Aristote (et la rupture moderne n'y avait rien changé), les traités de philosophie politique abordaient habituellement l'esclavage comme modalité du pouvoir domestique (qui réunit les relations homme / femme, père / enfants, maître / esclave). Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau au moment où il traite de l'autorité familiale, considère que la question de l'esclavage ne mérite même pas d'être traitée, tant celui-ci est contre nature et indéfendable : « Je ne parle point e l'esclavage, parce qu'il est contraire à la nature et que rien ne peut l'autoriser. »[694] Ne doit-on pas alors s'étonner de lui voir consacrés des développements entiers quelques pages plus tard ? Développements qui seront repris dans le chapitre du *Contrat social* consacré expressément à l'esclavage. C'est qu'en fait malgré son titre le chapitre ne porte pas sur l'esclavage réel mais sur deux formes d'institution du pouvoir politique que Rousseau entend délégitimer en les définissant comme de l'esclavage. Le chapitre conserve en les regroupant des morceaux du chapitre V du *manuscrit de Genève* sur les fausses notions du lien social : le passage qui récuse le bien fondé du pacte de soumission du pauvre au riche, et celui qui récuse la soumission d'un peuple fondée sur le droit de la guerre.

Le début du chapitre est très clair : ce qui est en jeu est bien la recherche d'un fondement légitime au pouvoir politique. La nature et la force ont été récusées ; restent les conventions. Le chapitre vise à récuser toute forme de convention qui impliquerait un renoncement à la liberté et s'appuie dans cette démarche sur un supposé anti modèle : celui de l'aliénation de la liberté individuelle. La première partie porte sur l'aliénation volontaire, la seconde sur l'aliénation contrainte ; il s'agit à chaque fois de montrer que ce qui est inacceptable pour un individu l'est a fortiori pour un peuple.

[694] *Manuscrit de Genève*, Livre I, chap. V, op.cit. p. 299.

Premier moment : « un homme qui se fait l'esclave d'un autre ne se donne pas il se vend, tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple pour quoi se vend-il ? (…) On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent-ils si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? » Tout se passe comme si l'aliénation de la liberté était encore plus absurde pour un peuple que pour un individu : l'individu au moins peut espérer voire garantie sa subsistance en échange de sa liberté, alors que le peuple voit même sa subsistance menacée de toute évidence par les agissements du despote. L'autre argument intègre la dimension générationnelle de la notion de peuple : celui-ci demeure à travers le renouvellement des générations : quand bien même il serait possible à des individus d'aliéner leur liberté, ils ne peuvent le faire pour leurs enfant qui « naissent hommes et libres ». Autrement dit l'idée même de peuple, comme être fictif ou personne morale, est *par définition*, incompatible avec le maintien de la servitude.

Second moment : L'esclavage serait fondé sur le droit de la guerre (en l'occurrence *jus in bello*) : le vaincu rachète sa vie en échange de sa liberté. Là encore Rousseau va montrer que ce qui ne vaut pas pour l'individu ne saurait valoir non plus pour un peuple, en l'occurrence qu'aucune conquête ne peut justifier l'asservissement d'un peuple. Ici l'argumentation est très importante car elle implique une formulation précise du concept de guerre. Rousseau explique que pour être légitime, l'échange de la liberté contre la vie suppose que le vainqueur ait le *droit* de tuer le vaincu. Il va donc s'employer à montrer que cela n'est *jamais* le cas, contrairement nous dit-il à ce que prétend Grotius, mais aussi, même s'il ne les mentionne pas, contrairement aux thèses de Hobbes et de Locke. Commençons par l'aspect le plus classique et le plus connu de la thèse de Rousseau, celui par lequel il porte à son point le plus accompli le *jus gentium europaeum*. La guerre ne met pas en relation des hommes mais des Etats. Un Etat ne peut avoir comme ennemi qu'un autre Etat et non des hommes. Ce faisant Rousseau inscrit la guerre dans une double logique : une logique de limitation, de mise sous condition de l'hostilité d'un coté, et d'un autre coté une certaine illimitation et inconditionnalité. Pour le premier aspect, la limitation se traduit par un certain nombre de distinctions qui sont autant de restrictions à l'exercice de la violence. Il ne peut y avoir de guerre que contre l'étranger, puisque la guerre ne peut avoir lieu entre deux citoyens d'un même Etat, ni entre un Etat et ses propres citoyens. La notion même de guerre privée est incompatible avec l'existence de l'Etat et ne peut être véhiculée que dans un système aussi absurde que le système féodal. Par ailleurs un Etat ne se connait pas d'ennemi de l'intérieur

mais ne connait que des délinquants ou des criminels. Cette exclusivité étatique de la guerre fait que ce n'est jamais en tant qu'hommes que les membres de deux Etats en guerre sont ennemis, ni même en tant que citoyens de leurs Etats respectifs, mais en tant que soldats en armes. Ainsi la guerre ne doit pas viser les civils dans la population, ni les bien privés des particuliers y compris des soldats. Cela signifie aussi que le combattant dès lors qu'il dépose les armes cesse d'être ennemi et redevient un homme : Nul n'a dès lors de droit sur sa vie. Cette triple limite (les civils, les biens des particuliers, la vie des combattants après le combat) fait tomber du coté de la criminalité toute forme de pillage et de constitution de butin, ainsi que toute mise à mort ou réduction en esclavage des captifs. Cela suppose une séparation très nette entre la pratique de la guerre et toute idée d'un droit de punir. La guerre n'est pas une elle-même une punition et ne doit pas non plus ouvrir un cycle de punitions (confiscation de biens, mort, esclavage) comme peut l'autoriser la doctrine de Locke. Cette éradication de la guerre juste et de toute considération morale sur l'ennemi (qui paradoxalement permet d'humaniser les conflits), a pour contrepartie, et c'est le second aspect, en dissociant le droit à la guerre des Etats (*jus ad bellum*) de toute norme morale et de toute juridiction politique ou religieuse, de libérer ceux-ci de tout justification dans la décision d'entrer en guerre. Même la notion d'agresseur dans une telle perspective, ne peut plus être invoquée pour délégitimer un belligérant. Cela implique que l'on ne saurait reprocher au citoyen d'un Etat de participer à une guerre voulue par celui-ci, que l'objection de conscience, que l'on voyait se profiler chez Vitoria, n'a désormais plus de sens. Mais Rousseau va plus loin. Il écrit comme en passant que la fin de la guerre est la *destruction* de l'Etat ennemi[695]. Non pas la capitulation ou l'acceptation de telle ou telle condition, mais bien la *destruction*. Bien-sûr il emploie ce terme pour ménager un effet de déplacement et de contraste : c'est la mort de l'Etat et non celle de ses membres qui est visée dans la guerre. Rousseau envisage même le cas limite où on tuerait un état sans tuer un seul de ses membres. Mais ce principe d'économie des moyens, qui ne donne le droit d'utiliser que les moyens (en l'occurrence la violence des armes) nécessaires à la fin, ne touche en rien la fin elle-même. Dès lors qu'elle est menée par des Etats, la guerre n'a plus besoin d'être justifiée. Tout Etat a le droit inconditionnel de déclencher les hostilités. Ce droit sans limite a néanmoins des conséquences problématiques eu égard à d'autres éléments de la doctrine de Rousseau : une fois l'Etat détruit, restent son territoire et ses membres. Nulle mention par Rousseau du droit des peuples à se donner un Etat, et donc corrélativement de l'illégitimité de toute tentative de destruction d'un Etat. On pourrait certes

[695] « La fin de la guerre étant la destruction de l'Etat ennemi, on a le droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main. » (Du contrat social, I, V, op.cit., p. 357.

tirer Rousseau vers une définition purement juridique de la notion de peuple comme ensemble des citoyens d'un Etat, auquel cas la destruction de l'Etat entrainerait la dissolution du peuple, à charge pour ses membres d'en reconstituer un ou d'adhérer au peuple vainqueur (ce qui correspondrait en gros au modèle Romain de distribution de la citoyenneté) ; mais pour Rousseau les peuples préexistent aux Etats même si la lettre du *contrat social* ne va pas dans ce sens. Sa définition de la volonté générale dans le *Manuscrit de Genève* et ses analyses pour la Pologne et la Corse ne laissent pas de doute là-dessus. Concernant le territoire, tout ce qui était du domaine public peut être pris par l'Etat vainqueur, mais pas les biens privés des particuliers, en l'occurrence leurs terres. Mais comme il n'y a de propriété, au sens d'un droit, que garantie par un Etat, il devient difficile de parler des droits des particuliers sur leurs biens alors même que leur Etat, anéanti, ne les leur garantit plus. A moins que l'Etat vainqueur ne se pose comme garant de leurs biens. Or dans ce cas nous entrons dans le cadre de ce que Rousseau nomme dans le dernier chapitre du livre I, le domaine réel, ou en gros le territoire d'un Etat correspond à la somme des terres de ses membres. Autrement dit une guerre menée à son terme peut légitimement se terminer par un agrandissement de territoire et l'absorption de populations nouvelles (les vaincus), alors même qu'un tel aboutissement posé comme but de guerre serait illégitime puisqu'il prétendrait réintroduire le droit de conquête. Ce droit à la destruction de l'Etat ennemi va donc même plus loin que ce que Carl Schmitt considère comme *jus gentium europaeum*. En revanche il correspond parfaitement aux idées d'humanisation des conflits et de limitation de l'hostilité (l'ennemi 'est jamais privé, n'est jamais un individu). Ceci dit si on met de coté l'anéantissement de l'Etat ennemi, on retrouve bien l'idée de guerre dans les règles et, notons-le l'obligation de déclaration de guerre. « Les déclarations de guerre sont moins des avertissements aux puissances qu'à leurs sujets. L'étranger, soit roi, soit particulier, soit peuple, qui vole, tue ou détient les sujets sans déclarer la guerre au prince, n'est pas un ennemi, c'est un brigand. »[696] Là encore on voit qu'un Etat n'a aucun devoir envers les autres Etats comme tels mais seulement envers leurs membres en tant qu'hommes. Mais alors sur quoi peut reposer une paix durable ? Nulle considération morale, et c'est là que Rousseau se sépare de l'abbé de Saint Pierre: il est naïf de compter sur la réceptivité des Princes aux arguments moraux : seul le renforcement du caractère étatique de la guerre peut en limiter les occurrences et en humaniser la pratique et ce, en vertu de deux types de considérations qui relèvent de la prudence et non de la morale : La première considération est interétatique : en cas de menace de destruction d'un Etat par un autre les

[696] *Du contrat social,* op.cit., p. 357.

Etats tiers sont presque nécessairement amenés à intervenir pour n'être pas menacés à leur tour. C'est en gros le principe de l'équilibre des puissances. La seconde considération est interne : tout agrandissement de territoire et toute addition de population allogène peut être préjudiciable à la santé et aux intérêts de l'Etat concerné. C'est donc par prudence qu'un Etat ne se lancera pas dans une entreprise de destruction des autres Etats. Nul principe moral et nulle instance juridique supra étatique ne garantirait mieux la retenue dans les conflits.

Mais la thèse de Rousseau sur le fait que le vainqueur n'ait jamais le droit de tuer le vaincu porte aussi de manière plus originale sur les relations interindividuelles dans l'état de nature, et là Rousseau marque sa distance aussi bien avec Hobbes qu'avec Locke. Pour Hobbes dans l'état de nature chacun a un droit sur toutes choses y compris sur la vie des autres, et pour Locke, comme nous l'avons vu, chacun peut dans l'état de nature se faire l'exécuteur de la loi naturelle c'est-à-dire éventuellement tuer celui qui par ses actes a été déchu du droit de vivre. Or pour Rousseau le droit de punir ne saurait exister dans l'état de nature (en l'absence de juridiction et de loi) et de ce point de vue nul ne saurait avoir de droit sur la vie des autres. Par ailleurs, et c'est la réponse à Hobbes, le droit de tuer, si on le dissocie du droit de punir, suppose l'état de guerre, qui fait de l'autre mon ennemi. Ici l'argumentation se fait laborieuse : Rousseau a lui-même admis que les premières étapes de la formation des sociétés ont introduit la rivalité puis la violence (sur ce point son seul désaccord avec Hobbes est qu'il attribue à l'histoire ce que Hobbes attribue à la nature). Qui dit guerre dit droit de tuer l'ennemi. Mais justement le statut d'ennemi suppose un type de rapport stable. Cette stabilité n'est pas naturelle puisque « les hommes vivant dans leur primitive indépendance n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis »[697]. On voit que pour Rousseau la guerre n'est pas une donnée, mais qu'elle doit être instituée. Comment penser cette institution ? Par la médiation de la propriété. Rousseau poursuit : « C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre, et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles, mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister ni dans l'état de nature où il n'y a point de propriété constante, ni dans l'état social où tout est sous l'autorité des lois. »[698] Ici c'est à la fois Hobbes et Locke dont Rousseau se démarque : De Hobbes en affirmant que la guerre ne « saurait naître de relations personnelles » (contre l'anthropologie morale de Hobbes) et de Locke en disant qu'il n'y a pas de propriété

[697] Ibid.
[698] Ibid.

constante dans l'état de nature. Pour qu'il y ait guerre il faut donc qu'il y ait *état* ou *Etat.* Carl Schmitt note avec perplexité le caractère à la fois « profond » et décevant de ce quasi jeu de mot entre *état* et *Etat,* qu'il qualifie d' « artifice sidérant et presque simpliste »[699]. Il reconnait néanmoins qu'autour de son affirmation selon laquelle « la guerre (…) est une relation d'Etat à Etat »[700], Rousseau avance une « thèse novatrice », « en faisant tomber de l'arbre de l'esprit européen les fruits murs d'un effort de réflexion de deux siècles. »[701] En fait il déplore une sorte de désinvolture du philosophe « d'habitude si exigeant »[702], qui vient conclure comme en passant deux siècles de réflexion et formule sans prendre la peine de la justifier rigoureusement la synthèse du *jus gentium europaeum.* Qui plus est nous dit Schmitt le passage de Rousseau est présenté sous le titre « De l'esclavage » et cela lui semble déconcertant. A vrai dire Schmitt semble ignorer que Rousseau a consacré des développements beaucoup plus conséquents à la question de la guerre dans les *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, et que le Contrat social devait initialement être la première partie d'un ouvrage intitulé *Les institutions politique* dont la deuxième partie, jamais rédigée, devait porter sur le droit des gens, la guerre, les traités etc. C'est donc en toute lucidité et de manière élaborée que Rousseau formule l'accomplissement du *jus gentium europaeum*. Ceci dit s'il est en effet « décevant » de voir la théorie de la guerre exposée rapidement dans un chapitre consacré à l'esclavage, il est tout aussi déconcertant et décevant de constater que ce chapitre ne parle en rien de l'esclavage réel imposé aux Noirs dans les colonies. La traite et le marché ne sont même pas évoqués par Rousseau. Nous sommes donc en présence d'un chapitre incongru et très artificiel qui d'ailleurs selon Robert Derathé fut rajouté au dernier moment par Rousseau: Il expose une théorie de la guerre qui aura un écho considérable, alors que son objet affiché est l'esclavage. Concernant ce dernier la condamnation de Rousseau a un caractère encore plus définitif que sa théorie de la guerre et son retentissement sera au moins aussi considérable. Pourtant Rousseau argumente à partir de cas de figure ne correspondant nullement à la réalité de l'esclavage colonial et vise sous le terme d'esclavage la condition des peuples européens soumis au despotisme.. Enfin son adversaire affiché dans tout ce chapitre est Grotius, mais en réalité, nous venons de le voir, le dialogue se fait plus profondément avec Hobbes et Locke. Pour se convaincre de la déconnexion totale du discours de Rousseau avec l'esclavage colonial, qu'il nous suffise de nous reporter à ce sidérant passage du livre III du *Contrat social* : « Il y a de telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté

[699] *Le nomos de la terre*, op.cit. p. 151.
[700] *Contrat social*, op.cit., p. 357.
[701] Le nomos de la terre, op.cit., p.152.
[702] Ibid. p. 151.

qu'aux dépends de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. *Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes* (c'est nous qui soulignons) ; vous payez leur liberté de la votre. »[703]

On ne peut aller plus loin dans le déni et l'indifférence. Il va falloir quelques décennies plus tard que des esclaves en chair et en os, à Saint-Domingue, s'invitent par effraction dans la révolution française pour que les héritiers jacobins de Rousseau intègrent leur existence et leur nécessaire émancipation dans le programme de la révolution.

[703] Du contrat social, Livre III, chapitre XV, op.cit., p.431.

III Le commissaire et le partisan. L'Etat de droit en question dans la révolution de Saint-Domingue.

Les évènements qui ont conduit à la naissance d'Haïti entre 1789 et 1804 sont chargés d'une profonde ambivalence : ils sont certes animés d'une logique émancipatrice irrésistible qui donne la seule révolte d'esclaves réussie de l'histoire et une indépendance nationale tout aussi significative que celle des Etats-Unis ou que l'épopée bolivarienne dans le processus d'auto fondation du Nouveau Monde. En revanche le sentiment d'échec est inévitable si l'on considère le divorce, patent aujourd'hui encore, entre l'Etat et le peuple haïtien, et une difficulté foncière à inscrire la liberté et l'égalité dans les institutions et dans les pratiques sociales. Quoi qu'il en soit, ce qui s'est passé à Saint Domingue en cette fin de siècle des lumières ne saurait être rangé, comme c'est encore trop souvent le cas, dans les pertes et profits collatéraux de la Révolution Française[704]. En effet ces évènements mettent à nu des aspects essentiels de la politique moderne. Leur dynamique fait constamment jouer la relation entre pouvoir constituant et pouvoir constitué, droit naturel et droit positif, liberté et souveraineté. Ils ouvrent donc la scène d'une Révolution à part entière, au même titre que l'américaine ou que la française et sur cette scène certains acteurs jouent un rôle décisif. En période révolutionnaire en effet les acteurs sont confrontés à des contradictions qui consistent essentiellement en ceci : un système de droit (à défendre ou à établir) présuppose et requiert pour que ses normes soient efficientes, une situation concrète normale qui, elle, ne peut être établie avec les moyens habituels du droit. Au cas où cette situation normale se défait, il est

[704] Sur ce point il faut rendre hommage à Jean Jaurès qui, dans son *histoire socialiste de la Révolution française,* fut le premier et pendant longtemps le seul à donner à la question coloniale toute la place qui lui revient dans la Révolution.

alors nécessaire de suspendre le droit pour la rétablir. En découlent deux questions centrales :
- Qui décide que la situation est normale ou exceptionnelle ? Cette question est celle du souverain.

- Dès lors que le droit est suspendu, tous les moyens sont-ils bons pour rétablir la situation normale ? Sommes-nous dans le registre de la pure technicité, de la raison instrumentale, avec l'efficacité comme seul critère ? Faut-il par exemple traiter le terrorisme avec des moyens terroristes, ou selon la formule de Napoléon en 1813 « opérer en partisan partout où il y a des partisans » ? La logique qui s'impose dans ce cas est celle d'une illimitation de l'hostilité avec criminalisation de l'adversaire, qui n'apparaît plus comme un ennemi mais comme un obstacle à éliminer, un mal à éradiquer.

La figure la plus pertinente pour traiter ces questions est celle du dictateur, car contrairement au despote ou au tyran dont le pouvoir est hors droit, son pouvoir à lui s'exerce toujours en relation avec un droit à protéger ou à établir[705]. Le despote usurpe la souveraineté, alors que le dictateur agit au nom d'un souverain séparé de lui et dont il reconnaît la légitimité. Il s'agit donc d'un usage public et non privé du pouvoir ; le concept de dictature est un concept de droit public inséparable de la notion moderne d'Etat de droit. Nous voudrions montrer ici comment il peut éclairer les analogies et les différences dans l'action et la pratique du pouvoir des deux acteurs majeurs de la révolution haïtienne que furent Léger-Félicité Sonthonax et Toussaint Louverture.

Le tournant du 29 août 1793

C'est le 29 août 1793, que Toussaint et Sonthonax acquièrent leur véritable stature historique en accomplissant chacun de son coté l'acte de rupture et de fondation qui pose la liberté générale. Il n'est bien sûr pas du tout anodin que l'un et l'autre franchissent le pas le même jour : A cette date, ils sont depuis quelques semaines dans une concurrence explicite pour la maîtrise de la situation. Voyons d'abord brièvement leurs situations respectives :

[705] Une vigilance s'impose dans l'emploi de ces termes car la tradition philosophique ne leur donne pas un sens univoque. Ainsi par exemple Hegel appelle tyrannie ce que nous appelons ici dictature, et l'oppose au despotisme : « Ce pouvoir [celui qui conserve l'Etat] n'est pas le despotisme, mais la tyrannie…nécessaire et juste dans la mesure où elle constitue et conserve l'Etat en tant qu'il est cet individu effectif. » (*Manuscrit de 1805-1806*)

Sonthonax est l'un des trois commissaires civils débarqués un an auparavant à Saint-Domingue à la tête de 6000 hommes de troupe avec pour mandat de faire appliquer le décret de l'Assemblée Nationale du 4 avril 1792 accordant aux « libres de couleur » l'égalité des droits politiques avec les Blancs. L'objectif officiel de cette mission est de favoriser la mise en place d'un front commun des propriétaires (colons blancs et libres de couleur) et de mettre un terme définitif à l'insurrection des esclaves qui sape les activités de la colonie depuis le 22 août 1791. Or ce 29 août Sonthonax, certes pressé par les évènements (nous y reviendrons), prend sur lui de proclamer l'abolition de l'esclavage, sortant par là du cadre légal de sa mission. Cette abolition est dans l'histoire le premier acte officiel de ce type, puisqu'il ne s'agit pas d'affranchir tel ou tel groupe d'esclaves, mais de refuser le principe même de l'esclavage. Voilà le début de cette proclamation mémorable : « Tous les nègres et sang-mêlé actuellement dans l'esclavage sont déclarés libres pour jouir de tous les droits attachés à la qualité de citoyen français ; ils seront cependant assujettis à un régime dont les dispositions sont contenues dans les articles suivants. » Suivent des mesures à travers lesquelles est instauré un régime de liberté surveillée et de travail forcé.

Toussaint quant à lui est, avec Jean François et Biassou, l'un des principaux chefs des Noirs insurgés ; ils sont depuis quelques mois sous la protection et au service du roi d'Espagne en guerre avec la France. Pendant les mois de juin, juillet, août, ils ont refusé les propositions de ralliement contre amnistie que leur ont faites les autorités françaises ; à de telles avances, Toussaint a répondu le 6 août que « les Noirs voulaient un roi et qu'ils ne déposeraient les armes que lorsqu'il aurait été reconnu » ; puis encore le 27 : « mes principes sont bien différents des vôtres…c'est chez nous où règne le véritable droit de l'homme et de la justice. » Et enfin le 29, il lance son fameux appel : « Frères et amis. Je suis Toussaint Louverture, mon nom s'est peut-être fait connaître jusqu'à vous. J'ai entrepris la vengeance. Je veux que la liberté et l'égalité règnent à Saint Domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez-vous à nous, frères, et combattez avec nous pour la même cause.

Votre très humble et très obéissant serviteur, Toussaint Louverture, général des armées du roi pour le bien public. »

Pourquoi ce jour du 29 août marque-t-il la transformation des troubles en une véritable révolution ? Parce que chacune de ces deux proclamations est l'expression d'une décision sur la situation normale à partir de laquelle un droit peut valoir. Le contenu de la décision est le même dans les deux cas : il est posé qu'un cadre social esclavagiste n'est pas normal (ce qui

n'interdit pas d'ailleurs la mise en œuvre du travail forcé déjà affirmée par Sonthonax et reprise par Toussaint dès qu'il aura le pouvoir). Bien sûr la décision, comprise en ce sens, est théoriquement un attribut de la souveraineté ; mais il est notable que ni Toussaint ni Sonthonax ne se mettent dans la peau du souverain. Chacune des deux proclamations est certes en même temps une auto proclamation avec un mouvement de captation personnelle du pouvoir (surtout flagrant chez Toussaint), mais cette captation est faite au nom d'une source d'autorité extérieure à leur personne. Pour Sonthonax c'est la République c'est-à-dire en dernière instance le peuple en révolution ; pour Toussaint c'est encore « un roi » improbable (qui ne peut plus être Louis XVI dont la nouvelle de la mort est parvenue dans la colonie au mois de juin, et que le roi d'Espagne ne peut être que par procuration), mais c'est déjà aussi le peuple, les « frères et amis » qu'il appelle à le rejoindre. Ce jour là, on voit avec Sonthonax une dictature de commissaire classique se transformer en dictature souveraine et avec Toussaint un chef de bande devenir partisan. Dans les deux cas la référence légitimante au droit naturel est identifiée à la référence au peuple comme lieu du pouvoir constituant[706]

Dictature et lutte partisane : la relation entre l'Etat et le droit dans la théorie classique.

Une mise au point conceptuelle s'impose ici concernant ce que recouvrent les termes de dictateur et de partisan. La dictature est à l'origine une institution de la république romaine. Il s'agissait en situation exceptionnelle de confier pour un temps limité (en général six mois) les pleins pouvoirs à un homme, à charge pour lui de mettre fin au désordre (guerre, sédition, tumulte…) empêchant le fonctionnement normal des institutions. Dégagée de son contexte d'origine, la dictature peut être définie de manière générale comme une suspension provisoire du droit en vue précisément de le protéger. Elle est en quelque sorte l'arme de l'Etat de droit en cas de légitime défense, étant entendu que ce n'est pas le dictateur qui décide s'il y a ou non légitime défense, mais le souverain. L'exercice du pouvoir dictatorial réunit trois traits fondamentaux :

- Il est de nature exclusivement exécutive : il ne s'agit ni d'abolir ni de modifier la loi.

- Il est rationnel : il impose des mesures dictées par la raison et combat l'irrationalité sécrétée par la société.

[706] L'idée de dictature souveraine n'implique nullement que le dictateur *soit* le souverain, mais plutôt qu'en l'absence de représentation institutionnelle de celui-ci, il agisse *comme s'il était* le souverain. Sur ces questions, cf. Carl Schmitt, *La dictature*.

- Enfin cette rationalité est d'ordre instrumental, technique : elle relève de la logique des moyens. Les magistratures constituées doivent s'il le faut s'effacer pour ne pas entraver l'action du dictateur. La primauté du but à atteindre peut donc conduire ce dernier à ignorer les barrières juridiques et les droits des tiers lorsque les circonstances l'exigent. Le modèle est clairement militaire.

Reste qu'un certain nombre de limites affectent ce pouvoir : il n'a aucune prérogative législative : en effet la loi est suspendue, mais il ne s'agit aucunement de la modifier. Ses décisions ne peuvent porter que sur les moyens, pas sur les fins. L'autorité du dictateur est reçue, elle lui est conférée de l'extérieur par le souverain. Enfin il est révocable à chaque instant ; par là, il est marqué que la décision revient en dernière instance au souverain. Si ce trait temporel, cette limitation fondamentale, disparaît, le dictateur se retrouve dans la position du souverain. D'où le qualificatif « à vie » que tout usurpateur accole a son titre qui normalement désigne une autorité conférée et donc révocable : protector à vie (Cromwell), consul à vie (Bonaparte), gouverneur à vie (Toussaint) et autres présidents à vie.

C'est Jean Bodin qui a intégré la possibilité de la dictature à l'Etat de droit moderne et en a fait un concept de droit public à travers la distinction entre deux types d'exercice du pouvoir d'Etat : Par les offices ou charges ordinaires fondés sur la loi, dotés d'un caractère perpétuel et confiés dans un cadre défini par la loi à des fonctionnaires ou magistrats.

Par des commissions ou charges extraordinaires décrétées par ordonnance à telle ou telle occasion, confiées à des commissaires, et n'ayant pas de caractère perpétuel. L'action du commissaire peut dans certains cas impliquer une suspension des prérogatives des magistrats. Le dictateur appartient donc à la catégorie des commissaires. En tant que personne publique il dispose d'un pouvoir illimité sur les tiers (ennemis de l'extérieur ou de l'intérieur), mais d'aucun vis-à-vis de son mandant.

Bodin note que lorsque l'Etat se réforme ou se réorganise (le souverain étant déjà constitué par ailleurs), il fait appel à des commissaires ou à des délégués extraordinaires. Ceux-ci peuvent au cours de l'évolution ultérieure se transformer en fonctionnaires réguliers. Mais un tel effacement de la frontière entre fonctionnaire et commissaire, c'est-à-dire entre la loi et l'ordonnance, est l'essence même de l'absolutisme (dont il n'est pas encore question chez Bodin) qui se manifestera en France par la montée en puissance des intendants au

détriment des pouvoirs intermédiaires locaux, et au sommet de l'Etat par le primat de la Finance sur la Chancellerie (justice)[707].

La dictature est donc une commission d'action confiée à titre exceptionnel à un homme par un pouvoir constitué et source d'autorité, en vue de protéger une constitution établie. Mais que se passe-t-il lorsque la constitution invoquée n'est pas une constitution existante mais une constitution à établir ? Celui qui agit en vue de cette constitution non encore écrite et au nom d'une souveraineté non encore représentée ne s'est-il pas arrogé une puissance illimitée hors de tout fondement juridique? Non, si l'on articule cette puissance à un pouvoir fondateur : le pouvoir constituant. Il y a dans ce cas dictature souveraine : dictature car l'action est accomplie au nom d'une source d'autorité extérieure à celui qui agit ; la dimension commissariale est maintenue à travers l'idée de mission (du peuple ou de Dieu) ; souveraine car le dépositaire de cette mission est chargé de légiférer en vue précisément de permettre au pouvoir constituant de s'exercer. Le dictateur souverain, figure essentielle de toute révolution, fait donc en quelque sorte la synthèse entre le dictateur classique qui est dans l'Etat mais hors du droit, et le législateur tel que le conçoit Rousseau, qui est dans le droit mais hors de l'Etat. Une telle combinaison est dangereuse car c'est le droit naturel qui se retrouve devant le dictateur souverain dans la même position que les magistrats devant le commissaire d'action chez Bodin. Sieyès, qui a développé l'idée de pouvoir constituant est sans ambiguïté sur la question : les droits inaliénables de l'homme sont eux-mêmes nuls et non avenus là où domine la volonté générale.

C'est à partir de cette configuration que l'on doit comprendre l'apparition à l'ère des révolutions d'une forme nouvelle de guerre, la guerre de partisan : le partisan est celui qui s'autoproclame représentant d'un pouvoir constituant au nom duquel il entame une lutte sans merci contre les adversaires supposés de ce pouvoir ; il est certes hors la loi mais sans pour autant être bandit car il se réfère à un droit à établir. Carl Schmitt dans son ouvrage tardif, *théorie du partisan*, détermine quatre critères de reconnaissance du partisan : c'est un *combattant irrégulier* ; il fait preuve d'un haut degré de *mobilité* ; son *engagement politique* est intense et sa lutte présente un caractère tellurique, c'est-à-dire qu'elle est marquée par un *lien très fort avec le sol et la population autochtone*. Ce dernier point est fondamental car il implique une attitude défensive et une certaine limitation de l'hostilité. Par ailleurs le partisan

[707] Sur la substitution d'un Etat administratif à un Etat de justice dans la monarchie française, l'ouvrage de Blandine Kriegel, *l'Etat et les esclaves*, est très éclairant.

dans sa lutte contre le pouvoir en place cherche toujours à se concilier le soutien d'un tiers avec qui il entretient un rapport d'instrumentalisation mutuelle.

Quoi qu'il en soit, le droit classique de la guerre, menée par des armées régulière étatiques est remis en cause puisqu'il devient difficile dans une guerre de partisan de maintenir une nette distinction entre combattant et non combattant, entre ennemi et criminel et même entre guerre et paix.

Colons, libres de couleur et esclaves. L'état des lieux en 1793.

Si nous appliquons ce cadre conceptuel à la situation de Saint-Domingue, et plus précisément à ce qui se passe le 29 août 1793, nous pouvons voir avec Sonthonax le basculement d'une dictature de commissaire à une dictature souveraine, avec Toussaint l'irruption de la figure inédite du partisan, et de manière générale l'avènement manqué d'un pouvoir constituant émanant des masses noires insurgées.

Avant d'y venir, rappelons le déroulement des évènements qui ont conduit les autorités françaises à envoyer trois commissaires civils à Saint-Domingue en septembre 1792. Successivement sont entrés en scène les blancs, les libres de couleur, et les esclaves.

Les blancs.

Dès la convocation des Etats généraux par le roi en août 88, les planteurs blancs ont compris l'intérêt qu'il y aurait pour eux à y être présents pour défendre leurs intérêts. Il n'était pas prévu au départ d'intégrer de représentants des colonies dans les Etats généraux, mais ils surent tirer parti de la précipitation des évènements au printemps 89 pour obtenir le 20 juin, jour du serment du jeu de paume, l'admission provisoire de 6 députés de Saint-Domingue au sein du Tiers Etat. Le paradoxe est patent puisque l'on voit des séparatistes (les colons ont toujours voulu échapper aux contraintes étatiques symbolisées par le système de l'exclusif[708], et désignées par l'expression de despotisme ministériel), des esclavagistes accrochés à leurs privilèges, intégrer le camp des patriotes qui oeuvrent pour l'unité de la nation et l'avènement

[708] Il s'agit de l'ensemble des règles commerciales imposées aux colonies par la monarchie depuis Colbert, dans un cadre mercantiliste. Elles interdisent tout échange avec d'autres pays que la France. Les colonies n'ont pas le droit de produire de biens fabriqués en métropole, et doivent les importer de France et les échanger contre des denrées produites localement.

de l'égalité (ils sont admis au sein du tiers état après avoir été refusés par le clergé et par la noblesse). Ils sauront habilement jouer sur les deux tableaux au cours des années suivantes. Sur le terrain, l'assemblée coloniale de Saint-Domingue, élue illégalement, se réunit à Saint-marc en début 1790 et établit par décret, le 28 mai, des bases constitutionnelles nouvelles pour Saint-Domingue. Elle ouvre les ports aux étrangers, marquant par là son rejet unilatéral de l'exclusif. C'en est trop et le gouverneur De Peinier dissout par la force l'assemblée dont 85 membres fuient en France où ils pratiqueront un intense lobbying colonial par la suite. Dans le même temps les colons blancs ont rejeté sans appel toutes les tentatives d'alliance des libres de couleurs (eux-mêmes souvent propriétaires d'esclaves), qui demandaient l'égalité des droits de tous les propriétaires sans remettre le moins du monde en cause le système esclavagiste. Ils ont privilégié la logique de caste, perdant par là des alliés de taille dans leur rapport avec la métropole, et quand il leur faudra faire face par la suite à l'insurrection des esclaves.

Les libres de couleur.

Les libres de couleur représentaient une force considérable dans l'île : ils étaient aussi nombreux que les Blancs et possédaient 30% des richesses. Disposant déjà d'un certain nombre de droits civils, ils voient dans la Révolution l'occasion de conquérir les droits civiques qui leur permettraient d'être impliqués dans la direction et l'administration de la colonie. Cette demande de liberté et d'égalité, si elle s'inscrit dans la logique de la Révolution, est cependant paradoxale car il n'est à ce moment pas question pour les libres de couleur de remettre en cause le système esclavagiste dont ils sont partie prenante en tant que propriétaires. L'Assemblée nationale se montre incapable de trancher la question : elle adopte le 8 mars 1790 un décret sur les assemblées coloniales stipulant qu'elles seront élues par les propriétaires âgés d'au moins 25 ans ; ce décret qui va dans le sens de l'autonomisme des colons sera interprété par ces derniers comme rejetant implicitement les libres de couleur du collège électoral. Un jeune mulâtre, Ogé, excédé par ce déni de droit persistant de la part des colons, mais aussi des autorités auprès desquelles il est venu plaider en vain, quitte la France (malgré l'interdiction faite aux gens de couleur de voyager entre la France et les colonies, que les colons avaient réussi à imposer). Il débarque à Saint-Domingue en octobre et engage la lutte armée. La répression sera impitoyable et Ogé sera supplicié avec 24 de ses compagnons le 26 février 91. A Paris l'assemblée nationale, toujours traversée par des courants

contradictoires fait un tout petit pas en faveur de l'émancipation : les libres de couleur obtiennent le 15 mai la qualité de citoyens et l'exercice des droits civiques qui s'y rattachent, mais à condition d'être nés de parents libres. Autant dire que cette disposition ne concerne que quelques dizaines, au plus quelques centaines de personnes. Elle ne fait donc que des mécontents, et les colons n'auront de cesse de la faire abroger en harcelant l'Assemblée ; cela sera fait par décret le 24 septembre suivant. Enfin l'Assemblée se retournera de nouveau en leur faveur en votant l'égalité des droits politiques le 4 avril 92. Il aura donc fallu les atermoiements de l'Assemblée nationale et l'intransigeance suicidaire des colons pour conduire peu à peu les libres de couleur à faire cause commune avec les esclaves révoltés.

Les esclaves.

C'est maintenant au tour des esclaves d'entrer en scène ; en ce qui les concerne, là aussi, l'Assemblée nationale a été incapable de trancher la question sur le fond et sur les principes. Le 13 mai 91, elle a voté le décret suivant : « Aucune loi sur l'état des personnes non libres ne pourra être faite par le corps législatif, pour les colonies, que sur la demande formelle et spontanée des Assemblées coloniales ». Autant dire que le sort des esclaves est abandonné aux mains des colons, seuls représentés au sein des assemblées coloniales. Malgré la formulation contournée et embarrassée, c'est bien le maintien pur et simple de l'esclavage qui est affirmé par ce décret. La grande insurrection qui aboutira 12 ans plus tard à l'indépendance d'Haïti, éclate le 21 août 1791 dans la région de Cap. Sous la pression, et dans la crainte de tout perdre, les colons passent des concordats avec les libres de couleurs pour sauver ce qui peut l'être. Cette dernière possibilité de front commun des propriétaires sera pourtant très vite anéantie : dès qu'ils auront le sentiment illusoire que la révolte s'essouffle, les colons s'empresseront de dénoncer les concordats. Leur aveuglement se prolonge et les pousse à refuser d'admettre le décret du 4 avril 1792 qui accorde enfin et sans restriction l'égalité des droits pour les libres de couleur. C'est l'impossible alliance des blancs et des libres de couleur, ainsi que les contradictions d'un Etat en révolution que les leaders noirs, Toussaint en tête, sauront utiliser pour arracher la liberté et l'indépendance.

Sonthonax ou la liberté par la dictature.

C'est pour faire appliquer le décret du 4 avril et faire cesser toute sédition, celle des Blancs comme celle des esclaves, que trois commissaires civils sont envoyés à Saint-Domingue, où ils débarquent le 17 septembre 1792.

Le cadre juridique des missions civiles aux colonies.

Au départ nous sommes incontestablement avec Sonthonax (et les deux autres commissaires, Polvérel et Ailhaud) dans le cadre d'une dictature de commissaire. Juridiquement leur action s'inscrit dans un cadre déjà défini pour les missions envoyées en fin 1790 aux îles au vent (Martinique, Guadeloupe) et à Saint Domingue : Par le décret du 29 novembre 1790, l'assemblée mettait l'administration, la police et les troupes à la disposition des commissaires et précisait : « Si cela s'avère nécessaire, les commissaires peuvent suspendre l'activité des assemblées coloniales ; avec l'arrivée des commissaires cessent toutes les fonctions et tous les pouvoirs publics jusqu'à ce qu'ils soient confirmés par les commissaires ; le roi doit mettre des troupes et des vaisseaux de ligne à la disposition du gouverneur général des îles ou d'un officier mandaté à cet effet ; ces derniers doivent être en accord avec les commissaires. »[709] Le décret du 8 novembre 1792 revêt expressément les commissaires des îles du vent et de Saint-Domingue de « tous les pouvoirs ». On ne saurait être plus clair. Cette action des commissaires aux colonies a un sens historique et politique considérable, car elle inaugure selon l'expression de Carl Schmitt « tout un système de gouvernement de commissaires et d'administration commissariale »[710] qui se développera avec la Convention. La pratique des commissaires aux colonies préfigure ce qu'elle sera quelques mois et années plus tard sur le sol national[711].

[709] Cité par C. Schmitt, *La dictature*, trad. M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, 2000, Chap. V
[710] C Schmitt, op.cit. p.105.
[711] Cf. *La dictature*, chap.V : « La pratique des commissaires du peuple pendant la Révolution française. »

La première mission : de la dictature de commissaire à la dictature souveraine.

Leur mission est sans ambiguïté quant à sa nature, consistant en une reprise en main et une concentration du pouvoir exécutif. Pour cela ils affrontent les colons qui s'étaient accaparé le pouvoir au détriment des libres de couleur et des représentants de la métropole. Dès octobre, ils expulsent le Gouverneur Général, renvoient son successeur et prononcent la dissolution de l'Assemblée coloniale où se donnent libre cours le séparatisme et l'intransigeance des colons ; ils la remplacent par une commission intermédiaire dont les membres sont nommés par eux. Le 30 décembre Sonthonax proclame l'établissement de la République dans le nord de Saint-Domingue[712]. De janvier à avril 93 les commissaires affrontent un soulèvement des blancs de Port au Prince et doivent en arriver à bombarder la ville pour obtenir sa capitulation. Enfin en juin c'est l'affaire Galbaud : ce dernier est le nouveau Gouverneur, d'emblée très favorable aux colons ; en conséquence les commissaires civils, comme leur mandat de mission les y autorise, cassent toutes les décisions qu'il prend et lui ordonnent de quitter l'île. Il tente alors un coup de force contre les commissaires au Cap ; ceux-ci ne parviennent à retourner la situation en leur faveur que grâce à l'intervention de 10000 Noirs armés. Galbaud a échoué mais il laisse la ville du Cap en ruines et emmène dans sa fuite vers les Etats-Unis la quasi-totalité de la flotte, des troupes, et des centaines de colons avec leurs esclaves (en tout 10000 personnes). C'est le début de la fin des blancs à Saint-Domingue. A partir de ce moment, il n'y a plus d'un coté des agents de l'Etat et de l'autre des fauteurs de trouble, mais c'est bien la Révolution et la contre révolution qui s'affrontent. Ce qui clarifie les choses sur ce point, c'est la manière dont les colons se sont empressés de demander la protection de la couronne d'Angleterre et de lui proposer d'exercer sa souveraineté sur l'île, pensant ainsi conserver leurs privilèges. Par ailleurs l'Espagne elle aussi en guerre depuis le début de l'année contre la France révolutionnaire accorde sa protection officielle aux Français fidèles à Louis XVI. De ce coté là les choses sont claires. Elles sont moins facilement compréhensibles en ce qui concerne les esclaves insurgés. Ceux-ci se mettent dès le mois de juillet au service de l'Espagne, malgré les propositions des commissaires offrant l'amnistie et la liberté à tous ceux qui rallieront la République. Les trois chefs principaux, Jean françois, Biassou et Toussaint, restent inflexibles. Il est vrai que ces propositions de liberté qui leur sont faites et qui ne concernent que les combattants ralliés, restent entachées d'un opportunisme trop flagrant. Elles sont dictées aux commissaires par la nécessité d'infléchir les rapports de force,

[712] Les commissaires n'apprennent l'instauration de la République qu'alors qu'ils sont déjà en fonction dans la colonie depuis plusieurs mois.

quitte à affranchir quelques milliers d'esclaves pour sauver ce qui peut l'être du système (y compris dans sa dimension esclavagiste). De tels affranchissements malgré leur caractère spectaculaire ne sortent pas du cadre de leur mission, qui leur laisse le choix des moyens[713]. En revanche avec la proclamation du 29 août les évènements changent de cours. Il s'agit certes d'un nouveau coup de poker pour sauver la mise, mais cette fois ci la décision est de nature souveraine. Elle ne se pose pas comme une exception à une loi suspendue ; elle modifie fondamentalement la loi elle-même[714].

Par cette décision, Sonthonax rompt avec la légalité constituée, puisque l'esclavage n'a pas été aboli par l'Assemblée ; en toute rigueur juridique, cela peut être considéré comme un acte de sédition par lequel il sort du droit et entre dans un rapport de force avec l'Etat en usurpant le pouvoir législatif. Mais d'un autre coté le contenu de la décision est conforme au droit naturel, donc aux principes mêmes qui font la légitimité de la République commençante. Nous sommes en période révolutionnaire et Sonthonax peut légitimement penser que la logique immanente du processus révolutionnaire est incompatible avec le maintien de l'esclavage.

Sonthonax rend des comptes devant le pouvoir constitué.

Il y a donc conflit avec l'Etat dans le fait de cette décision, malgré un accord supposé sur son contenu ; C'est cette dissociation du fait et du contenu qui permit à Sonthonax d'éviter le désaveu et la condamnation les deux fois où cela fut en question : lors du débat sur l'abolition de l'esclavage en février 94 à la Convention, puis lors du procès intenté contre les commissaires pour abus de pouvoir, et dont les débats auront lieu en 95. Le 4 février 94, la Convention décréta l'abolition de l'esclavage suite à la lecture du rapport de Dufay, soutenu par Danton. Dufay, député blanc de Saint-Domingue, avait été chargé par Sonthonax d'informer le gouvernement que les commissaires avaient pris sur eux de mettre fin à l'esclavage ; dans son rapport, il justifiait la décision du 29 août non par une référence aux

[713] Le 5 mars 1793 le député Camboulas fait adopter par l'Assemblée un décret qui accroît les pouvoirs des commissaires civils, du fait de l'état de guerre dans les Caraïbes, et qui en particulier leur reconnaît expressément le droit d'apporter toutes modifications utiles « dans la police des ateliers ». Une brèche légale était ouverte au cœur même du système esclavagiste. Cf. Yves Bénot, *La révolution française et la fin des colonies*, p. 169, 170, 177.

[714] Il n'est au demeurant pas du tout impossible que les commissaires, nommés par le ministre de la marine sous la pression des abolitionnistes qu'étaient Brissot et certains ministres girondins, aient reçu comme mission non officielle de la part de ces derniers d'en finir avec l'esclavage. Cf. Yves Bénot, op. cit. p 152.

principes mais par les circonstances et l'intérêt bien compris de la République (les esclaves libérés allaient devenir des citoyens patriotes et républicains; l'annonce de l'abolition allait jeter le désordre dans les colonies anglaises). « Cela manquait de grandeur » commente Césaire, voyant « la Révolution accomplir presque à la sauvette et comme en s'excusant un des plus grands actes dont elle puisse s'honorer »[715]. Des travaux plus récents ont montré qu'il faut reconsidérer ce jugement : dans l'opinion, dans la presse et parmi les députés il y eut bien un mouvement actif et volontaire qui aboutit au décret du 4 février[716]. En ce qui concerne Sonthonax et son porte-parole Dufay l'invocation des circonstances ne signifie nullement qu'ils voulaient s'excuser de l'abolition de l'esclavage mais qu'ils cherchaient à relativiser l'abus de pouvoir qu'elle constituait. Et en effet Sonthonax s'était conduit en dictateur souverain, imposant contre la légalité instituée une décision légitimée par référence au pouvoir constituant.

Sonthonax (ainsi que Polvérel qui mourra au cours des débats) aura également à rendre des comptes devant une commission, suite au décret d'accusation obtenu par des colons revanchards contre les commissaires. Les débats se tiendront du 30 janvier au 19 août 1795. Ce « procès » intéresse directement notre propos car il a pour enjeu les limites du pouvoir des commissaires. On peut s'étonner que l'acte d'accusation, qui se place sur un terrain légaliste, ne fasse pas mention de la décision-proclamation du 29 août 93, par laquelle pourtant Sonthonax est sorti du cadre légal de sa mission. En fait, tout d'abord, les colons avaient obtenu le décret d'arrestation des commissaires dès le 16 juillet 93[717]. Par ailleurs et surtout, ils ne peuvent prendre le risque politique de mettre en cause une mesure passée entre temps dans la loi.

Ils vont donc faire porter leur attaque en particulier sur le fait que les commissaires ont dissout l'assemblée coloniale sans en convoquer de nouvelle, ce qui constitue selon eux une usurpation caractérisée du pouvoir législatif, et donc un cas de « tyrannie ». Il sera établi au cours des débats que si cette convocation n'a pas eu lieu, c'est qu'elle était rendue impossible par les faits. Notamment les Blancs persistaient à refuser l'octroi des droits civiques aux libres de couleur. A l'argument selon lequel ceux-ci ont fait usage de la violence, Sonthonax répond

[715] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, p.217,218.
[716] Cf. là aussi Yves Bénot, *la révolution française et la fin des colonies* , Paris, la découverte ; ainsi que Jean-Daniel Picquet, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française*, Paris, Karthala.
[717] Ce décret d'arrestation est indissociable du déroulement de la révolution en France ; il intervient après l'élimination des Girondins et les colons ont alors beau jeu de rappeler que Sonthonax et Polvérel sont très proches de ces derniers, en particulier de Brissot et Clavière, membres éminents de la Société des Amis des Noirs.

par le droit à l'insurrection : la violence des opprimés a sa source dans l'oppression : « ceux-là seuls étaient coupables des excès des compagnons d'Ogé qui lui ont refusé les droits politiques ». « Les peuples qui ont eu l'imbécillité de tenir la conduite que l'assemblée coloniale prescrit aux gens de couleur ont été rejetés dans la servitude ; ceux là seuls qui ont conservé les armes à la main ont obtenu la liberté. » Concernant les esclaves, la légitimité du soulèvement est la même : « Ne perdez jamais de vue, citoyens, que les Blancs de la colonie étaient dans le même rapport avec les esclaves et les hommes de couleur qu'en France la noblesse et le clergé à l'égard des communes »[718]. Sonthonax, face à ses accusateurs, réaffirme un droit supérieur de la Révolution en temps de crise. Il ajoute dans un élan patriotique et guerrier que l'affranchissement a comme vertu de transformer les esclaves non seulement en hommes libres et en citoyens, mais aussi en soldats prêts à se battre et à mourir pour la nation. Il souligne le contraste avec les colons qui n'ont guère eu scrupule à rechercher l'aide des Anglais ou des Espagnols. Donc Sonthonax dans son va et vient entre dictature de commissaire et dictature souveraine ne devient jamais usurpateur car sa référence légitimante reste constante : l'idée de République, qui selon les cas est déjà incarnée par le pouvoir constitué dans des institutions ou des lois, ou bien est en train de se réaliser dans l'élan du pouvoir constituant.

La seconde mission : l'échec du dictateur légaliste.

Sonthonax, lavé de l'accusation d'abus de pouvoir et d'usurpation sera renvoyé à Saint – Domingue de mai 96 à août 97. Cette seconde mission a été beaucoup moins étudiée que la première, l'action de Sonthonax étant quelque peu rejetée dans l'ombre par l'éclat grandissant de Toussaint. Elle mérite pourtant qu'on y prête attention car elle fait apparaître une voie possible pour la révolution haïtienne. Tout d'abord, tout dans l'attitude de Sonthonax montre que pour lui la Révolution en France est achevée, pas au sens où elle serait dépassée, mais au sens où les exigences portées par le pouvoir constituant sont désormais inscrites dans le pouvoir constitué. Ce n'était nullement le cas lors de sa première mission : Lorsqu'il est parti la République n'était pas encore proclamée, et il n'était pas officiellement question d'abolir

[718] Citations tirée de : DORIGNY Marcel (Textes réunis et présentés par), *Léger-Félicité Sonthonax, La première abolition de l'esclavage, la Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue.* Société française d'Histoire d'outre-mer, Association pour l'étude de la colonisation européenne, 1997.

l'esclavage. Celui qui s'est posé en dictateur souverain lorsqu'il a fallu imposer la liberté générale, reprend désormais le rôle du dictateur commissaire. Il ne s'agit plus de faire advenir la liberté mais de l'institutionnaliser, de l'inscrire dans la durée. Si la Révolution est régénératrice, on passe de la « régénération-grâce » à la « régénération-travail », moins spectaculaire, moins héroïque[719]. L'homme nouveau ne sortira pas d'une décision souveraine, sorte de miracle politique, mais de l'engagement persévérant dans un lent processus. Ainsi Sonthonax met en œuvre un programme d'instruction publique (d'alphabétisation dirions-nous aujourd'hui) : 800 enfants reçoivent des cours gratuits au Cap. Il instaure des fêtes supposées développer civisme et patriotisme. Il veille à la formation durable d'une élite noire, allant jusqu'à mettre en place un système de bourses. Il semble que l'opération ait été très populaire. Dans le souci de l'application pleine et entière de la loi, il nomme rapidement 25 juges de paix représentants du gouvernement français. Il s'oppose par ailleurs fermement à toute manifestation de fédéralisme, en accord avec le statut officiel de la colonie sous le directoire[720]. On voit donc que l'abolition de l'esclavage pour lui se conçoit dans un horizon assimilationniste. Mais il est pris dans deux contradictions : la première concerne le travail et la terre: les nécessités de la production l'amènent à imposer aux « nouveaux libres » de durs règlements de police qui les soumettent à un régime de travail forcé et en font des citoyens de seconde zone. Sur ce point sa vision de l'organisation sociale et de la production n'est guère différente de celle de Toussaint, reposant sur le triptyque liberté (formelle)-travail (forcé)-salaire, et excluant les nouveaux libres de la propriété de la terre. Un tel schéma contredit l'aspiration des masses noires à la petite propriété et porte en germe un conflit[721]. A quoi s'ajoute une querelle récurrente avec Toussaint à propos de l'attribution des terres et des anciennes plantations : Toussaint laisse ses principaux lieutenants accaparer de nombreuses plantations vacantes, tout en autorisant par pragmatisme politique la réinstallation de colons qui avaient quitté l'île. Dans le premier cas il y a spoliation et dans le second transgression de la loi sur les émigrés. Là encore on voit Sonthonax faire preuve d'un légalisme inflexible.

La seconde contradiction oppose la logique assimilationniste défendue par Sonthonax à un début de logique nationale dont sont porteurs, quoi qu'ils en disent à ce moment, Toussaint,

[719] Sur l'importance de ce thème dans la Révolution, on peut se reporter aux analyses de Mona Ozouf dans *L'homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989.
[720] Le 22 août 1795 la Constitution instaurant le Directoire affirme : « Les colonies françaises sont partie intégrante de la République, et sont soumises à la même loi constitutionnelle ». Le Directoire est le seul régime sous lequel les colonies ne relèvent pas de l'exception.
[721] Polvérel, dans la zone qui dépendait de lui, avait tenté de mettre en place un système de production reposant sur le triptyque liberté-travail-copropriété, plus en phase avec les nouveaux libres.

mais aussi Rigaud le chef mulâtre du sud. Il y a donc une cruelle ironie dans le fait que Toussaint s'emploiera à taxer Sonthonax de séparatisme auprès des autorités françaises, dans le but de le discréditer et de mieux pouvoir se débarrasser de lui.

Quoi qu'il en soit, ces contradictions rendaient l'échec de Sonthonax quasi inévitable d'autant qu'il ne disposait ni d'assez d'argent ni de bataillon, l'armée obéissant à Toussaint au nord et à Rigaud au sud.

Toussaint : de la lutte partisane à l'usurpation.

Les considérations qui précèdent posent la question des limites du pouvoir du point de vue du pouvoir constitué ; essayons de voir ce qu'il en est du point de vue immanent du mouvement insurrectionnel lui-même à travers le parcours de Toussaint et son rapport avec les masses noires. Ce parcours peut être divisé en trois périodes avec chacune sa problématique. Toussaint fut d'abord un partisan, un rebelle, puis officier dans l'armée régulière, puis gouverneur, quasi chef d'Etat de Saint-Domingue.

Le partisan : l'insurrection sort de son impasse politique (fin 1791, mai 1794).

Toussaint ne fait pas partie des initiateurs de l'insurrection du 22 août 91. Il ne la rejoint que quelques mois plus tard. Césaire dit en substance qu'il trouva une jacquerie et le transforma en révolution ; c'est aller vite en besogne et faire peu de cas de ce que l'insurrection a en elle-même d'inédit et d'exceptionnel. Arrêtons-nous y un peu, avant de revenir à l'action de Toussaint. D'abord le mot importe : il s'agit bien d'une insurrection et pas d'une jacquerie ou d'un marronnage à grande échelle. En effet, marronnage et jacquerie peuvent certes s'appuyer sur une aspiration profonde à la liberté ou sur un sentiment

d'injustice devant l'insupportable, mais ils ne convertissent pas ces sentiments en une remise ne cause efficace du système comme tel. Il y a comme une pulsion de sortie du système mais qui justement ne détruit pas ce dernier.

En quoi le mouvement du 22 août est-il en rupture avec cela ? Par *son organisation et sa préparation* qui suppose une étonnante circulation de l'information entre les plantations durant les semaines qui précèdent le soulèvement. Par *l'objectif* (manqué de peu) de la prise du Cap, c'est-à-dire du centre du pouvoir politique dans le nord de l'île. Par la *pratique de la négociation sur la base de revendications* très claires : trois jours hebdomadaires de liberté (c'est-à-dire concrètement trois jours pendant lesquels l'esclave peut travailler pour lui et non pour le maître) et une référence à la personne du roi (souvenons nous que les colons ont intégré le tiers état et se trouvent de fait dans le camp des « patriotes » révolutionnaires ; par ailleurs la rumeur persistante courait chez les esclaves selon laquelle le roi voulait leur bien et souhaitait leur octroyer les trois jours hebdomadaires). Ce dernier point est important : on a souvent qualifié d'archaïques ces revendications qui marqueraient l'absence de compréhension par les insurgés du caractère inédit de la situation et de son sens révolutionnaire[722]. Or ce qu'il faut noter me semble-t-il dans cette référence à une autorité extérieure c'est un *souci de légitimation* qui suppose un rapport réflexif des insurgés à ce qu'ils sont en train de faire, en essayant d'en dégager un sens ; c'est aussi qu'ils s'inscrivent dans une *dimension politique* puisque aussi bien les autorités révolutionnaires à ce moment n'ont pas dépassé l'égalité entre libres de couleur et blancs sur fond de maintien de l'esclavage. Le royalisme est alors une manière de s'inscrire dans l'opposition ami-ennemi qui définit la politique. Concernant les trois jours, il est tentant de voir dans cette revendication l'incapacité à se projeter dans un système autre qu'esclavagiste ; c'est en gros ce que pense Césaire, d'où son appellation de jacquerie. Or même si nous ne pouvons ici entrer dans le détail de l'argumentation, une autre lecture semble plus pertinente. Ce qui est en jeu dans la revendication des trois jours c'est le rapport à la terre, la possibilité d'une appropriation de cette dernière, pas seulement parce qu'elle permet l'autosubsistance par la consommation de la récolte mais parce qu'elle permet l'appropriation de soi. Nous sommes renvoyés à la distinction fondamentale entre travail pour soi et travail pour autrui[723]. Il y a là une revendication à proprement parler, et qui fut formulée comme telle par les esclaves

[722] La référence initiale au Roi chez les insurgés fut utilisée dans la propagande des colons pour identifier Saint-Domingue à une « nouvelle Vendée » menaçant les intérêts de la Nation.
[723] Voir les analyses de Caroline Oudin-Bastide dans *Travail, capitalisme et société esclavagiste*, Paris, La découverte, 2005.

révoltés du sud de Saint-Domingue ainsi que l'a montré l'historienne américaine Caroline Fick dans son ouvrage *the making of Haïti* (the University of Tenessee Press/Knoxville 1990). Pour l'esclave la liberté a un sens très concret. Elle passe par *l'appropriation liée de la terre et de soi.* Il est vrai ceci dit que si cette revendication a un sens anthropologique, elle est stratégiquement et politiquement une impasse (qui se montre comme telle de manière éclatante lorsque les insurgés vainqueurs retournent spontanément sur leurs plantations). C'est le génie politique de Toussaint de l'avoir fait sortir de cette impasse, et ce par une triple opération :

- Transformation de la revendication : le mot d'ordre devient simple et est radicalement politique : la liberté générale : Toussaint dans son combat ne reviendra jamais dessus.

- Ralliement à la république dès que celle-ci entérine l'abolition de l'esclavage[724].

- Le tiers instrumentalisé en tant qu'allié objectif, en l'occurrence l'Espagnol, devient l'ennemi réel en tant qu'il représente l'ordre ancien (ordre ancien d'autant plus menaçant que les Anglais rétablissent l'esclavage dans toutes les zones de Saint Domingue où ils parviennent à s'installer).

Le partisan rallié est donc en passe de devenir un combattant régulier sans que cela implique le moindre renoncement ou reniement de sa part. les deux logiques, celle de l'Etat révolutionnaire français et celle de l'insurrection de Saint-Domingue se sont rejointes dans un éphémère triomphe du droit naturel, pour reprendre l'expression de Florence Gauthier (cf. son ouvrage *triomphe et mort du droit naturel en révolution*).

Reste le problème de la nature réelle de la revendication des masses. Si celles-ci sont le pouvoir constituant, est-ce que l'action de Toussaint met en œuvre et traduit politiquement leurs aspirations ?

[724] En fait, comme l'atteste la première lettre de Toussaint à Laveaux (général, puis gouverneur de l'île) datée du 18 mai 1794, son ralliement date du 6 mai ; or c'est le 7 juillet que Toussaint accuse réception du décret d'abolition. Ceci dit il a pu entre temps se faire une conviction sur la sincérité des commissaires et sur le bien fondé de leur prétention à être l'expression de la volonté nationale, fut-ce par anticipation. Par ailleurs il a été noté que Toussaint ne passe vraiment à l'offensive contre ses anciens alliés qu'au moment où il sait que la république a ratifié la décision du 29 août.

Le général : Le droit de conquête contre le droit naturel et les aspirations des nouveaux libres (mai 1794, fin 1800[725]).

Toussaint officier de l'armée française (nommé colonel en mars 95 par le gouverneur Laveaux, puis général de brigade en juillet par la Convention, puis commandant en chef de la colonie par Sonthonax en mai 97) se trouve dans une position paradoxale : cette intégration dans les troupes régulières, ou plutôt la transformation de son armée en armée régulière, consacre son succès personnel et celui de la cause qu'il défend : la liberté générale ; mais en même temps elle en bloque la logique, le mouvement immanent. Le pouvoir constituant s'est exercé et s'est imposé, brisant l'ordre ancien, faisant triompher le droit naturel ; il lui est demandé maintenant de se suspendre en quelque sorte et de laisser se déployer le nouvel ordre républicain. Le 22 août 1795, la nouvelle Constitution, qui établit le directoire, affirme que « Les colonies françaises sont partie intégrantes de la République, et sont soumises à la même loi constitutionnelle ». Pour le première et peut être la seule fois de son histoire jusqu'à présent, Saint-Domingue/Haïti ne relève pas de l'exception. Toussaint et son armée deviennent un élément, un instrument du pouvoir constitué (certes supposé en continuité avec le pouvoir constituant). Son rôle est de poursuivre la guerre contre les Anglais et les Espagnols dont l'enjeu est évidemment le maintien dans la France de cette « partie intégrante », mais aussi (à Saint-Domingue comme sur le continent) la défense des acquis de la révolution contre le retour de l'ordre ancien (que les Anglais imposent dans les parties de Saint-Domingue qu'ils contrôlent, et que les Espagnols maintiennent). Il s'y emploiera avec le succès qu'on sait : Il contrera efficacement les tentatives espagnoles d'invasion jusqu'en octobre 95, date à laquelle les Français de Saint-Domingue apprennent que le traité de Bale entre l'Espagne et la France octroie à cette dernière la souveraineté sur toute l'île. En 1798, il négocie avec le général anglais Maitland l'évacuation totale et définitive des troupes Anglaises. A la fin de cette année il n'y a plus de troupes étrangères sur l'île. De l'aveu de tous, si la France a conservé Saint-Domingue, c'est à l'action militaire et diplomatique de Toussaint qu'elle le doit.

Pour autant trois questions fondamentales, explosives, qui étaient posées dès le départ par l'insurrection des esclaves, continuent de travailler la situation car elles ne sont pas réglées : l'accession de la colonie à la souveraineté, la propriété de la terre (le rapport à la

[725] Si c'est le 3 juillet 1801 que la Constitution de Saint-Domingue est approuvée par Toussaint, celui-ci se considère déjà comme gouverneur de facto lorsqu'il édicte ses règlements de culture et surtout lorsqu'il fait emprisonner Roume, représentant de la République, le 26 novembre 1800.

terre des nouveau libres, et le statut des terres laissées vacantes par les colons exilés), et la citoyenneté. Et là, on voit l'action de Toussaint scindée en deux orientations antagonistes : d'un coté il rend inéluctable le mouvement vers la souveraineté, jouant un rôle réellement émancipateur et jetant les bases d'un véritable Etat (non sans éliminer habilement et cyniquement ses rivaux potentiels, Sonthonax, Laveau, Roume, mais aussi Rigaud, son rival mulâtre du sud) ; de l'autre il brise le mouvement d'appropriation de la terre entrepris par les cultivateurs nouveaux libres (et qui pour eux est le seul sens concret de la liberté nouvellement acquise). Il choisit nettement le système de la plantation contre celui de la petite propriété ; ce choix en lui-même a sans doute sa pertinence économique et stratégique, mais une chose est sure : il porte en germe un divorce entre l'Etat à venir et les masses noires qui vont constituer le peuple. Par ailleurs sa mise en œuvre va s'accompagner d'une militarisation des rapports sociaux, antinomique avec toute forme de citoyenneté authentique. Par ailleurs la population se divise en deux castes : non pas tant mulâtres et noirs que créoles et bossales (nés en Afrique ; c'est le cas des deux tiers des esclaves au moment de l'insurrection).

Le processus de formation de l'Etat : En menant non seulement la lutte mais aussi les négociations avec les anglais il s'approprie, indûment du point de vue de la constitution, une part non négligeable de souveraineté : la politique étrangère. Il outrepasse de toute évidence les prérogatives d'un général. Il pratique par rapport aux autorités françaises une politique du fait accompli couronnée par le succès de 1798, facilitée certes par l'intérêt évident des Anglais à faire de lui leur interlocuteur privilégié, faisant comme si la France était déjà hors jeu. Toussaint saura utiliser cette logique mais sans jamais se laisser dépasser par elle. Maitland a semble-t-il tout fait pour le pousser à déclarer l'indépendance et à passer un accord commercial exclusif sans restriction avec l'Angleterre ; mais Toussaint n'entend tomber sous la coupe économique d'une autre puissance coloniale. Son objectif est la maîtrise de sa politique économique. D'où l'importance considérable des accords avec le consul américain Stevens, qui autorise aux Américains le cabotage de l'île. En 1800, le régime fiscal mis en place par Toussaint, fixe des taxes à l'importation identiques quelle que soit l'origine des produits ; autrement dit, c'en est fait des prérogatives de la métropole. L'Exclusif a vécu. La rupture avec l'ordre ancien est là aussi radicale. Ce faisant il fait coup double : il démontre la capacité de l'île à autonomiser sa production et ses échanges ; il montre sans avoir besoin de le dire qu'une indépendance est viable. Dans le même temps il réalise ce dont les planteurs avaient toujours rêvé ; pouvoir commercer avec qui bon leur semble. D'ailleurs, Toussaint n'a pas attendu 1800 pour encourager les colons au retour, faisant montre d'un pragmatisme qui

là encore prend le contre pied de la loi républicaine sur les émigrés ; Toussaint, contre l'avis des représentants de la métropole (Sonthonax lors de sa deuxième mission), refuse de confisquer leurs biens. Il favorise ainsi leur retour et dissuade de partir ceux qui sont encore là en leur laissant comprendre qu'il y a encore un avenir pour eux à Saint-Domingue, alliant par là pragmatisme et magnanimité à peu de frais. C'est la marque d'un homme d'Etat sachant mettre en œuvre une politique de réconciliation nationale. En réalité cette réconciliation est plutôt un arrangement des propriétaires sur le dos des cultivateurs, car un double choix est impliqué dans l'affaire : les denrées exportables plutôt que les vivres ; le système de la plantation plutôt que la petite propriété.

En fait ce sont les anciens libres qui se retrouvent maîtres du jeu par appropriation des biens des absents et mise en place d'un statut très proche de l'esclavage pour les cultivateurs, à qui il est imposé de revenir sur leur plantation d'origine. Les uns comme les autres (colons exilés se refusant à revenir, et ex-esclaves cultivateurs) sont exclus de la propriété au profit des chefs militaires (Dessalines se retrouve ainsi propriétaire d'une trentaine de plantations). Ce qui triomphe c'est ni plus ni moins que le droit de conquête ; le droit naturel est hors jeu. Le droit positif aussi puisque par de telles attributions Toussaint sort du cadre de la loi. Mais il arrive là encore à imposer le fait accompli en évinçant avec une suprême habileté politique les représentants successifs de l'Etat. Il serait trop long ici de développer ce point mais ce qui est notable c'est qu'à chaque fois Toussaint va utiliser le mécontentement des masses noires pour parvenir à ses fins politiciennes ; mais il n'en est plus que le porte parole apparent : leur revendication fondamentale, la petite propriété et le travail pour soi, est d'ores et déjà récusée par le processus mis en route.

Mais en 98 Toussaint n'est pas encore maître absolu de l'île ; un dernier obstacle de taille persiste encore : le chef mulâtre Rigaud qui au sud a pratiqué à peu près la même politique que lui et avec le même succès. Toussaint, pas plus que Rigaud d'ailleurs, n'entend partager le pouvoir. Chacun des deux va tenter de se concilier les autorités françaises en jouant de la supposée infidélité de l'autre à la France ; à ce petit jeu Toussaint sera le plus fort la guerre devient inévitable ; il est facile de la présenter comme celle des Noirs récemment libres contre des mulâtres représentant de l'ordre ancien ; en réalité ce qui se joue c'est la lutte entre noirs et mulâtres certes mais à l'intérieur de la classe possédante des anciens libres et au détriment des nouveaux libres, comme Gérard Barthélémy l'a bien montré.

Mais plus qu'à une lutte pour le pouvoir, ce à quoi nous assistons avec cette guerre civile, c'est une racialisation du conflit qui permet à Toussaint en quelque sorte de donner le change comme s'il défendait l'ordre nouveau (les noirs) contre l'ordre ancien (les mulatres). Nous entrons dans une phase d'illimitation de l'hostilité où l'ennemi n'est plus celui qu'il faut vaincre mais celui qu'il faut détruire, éliminer.

Dessalines sera chargé des opérations et Toussaint feindra l'indignation devant les moyens employés par son lieutenant, mais trop tard ; Procédé machiavélien bien connu. Peu importe ici sa sincérité feinte ou réelle ; peu importent les considérations psychologiques sur le caractère sanguinaire de Dessalines (il y eut peut être 10000 victimes parmi les mulâtres) ; ce qui compte c'est la logique qui est à l'œuvre. Dessalines et Toussaint sont les deux faces solidaires d'une forme particulière de pouvoir par le rapport qu'elle entretient à la violence. La guerre sort de son cadre dans la mesure où elle s'accompagne d'une illimitation de l'hostilité. L'action de Toussaint elle-même tend maintenant à s'affranchir de tout cadre, qu'il émane du pouvoir constitué, d'une référence au pouvoir constituant, ou d'une référence au droit naturel. Sa volonté devient son guide.

Le Gouverneur : La volonté contre le droit ; absolutisme et militarisation de la société.

Tout cela se confirme avec le passage à la troisième période, celle du gouverneur. Toussaint occupe d'abord la partie ex-espagnole contre la volonté du gouvernement, qui aurait voulu que des troupes françaises blanches s'en chargent pour marquer la souveraineté de la France.

A la fin 1800, Toussaint est le maître de l'île. La nature de son pouvoir se précise. Le 4 février suivant il convoque depuis Santo-Domingo une *Assemblée centrale de Saint-Domingue* pour élaborer une Constitution. Dans le même temps le pouvoir en France replace à nouveau les colonies dans l'ordre de l'exception. Selon l'expression qui apparaît dans la constitution consulaire du 13 décembre 1799, elles seront régies par des «lois spéciales » ; voilà ouverte la possibilité d'un rétablissement de l'esclavage. Des deux cotés de l'Atlantique, c'est le droit qui reflue.

Toussaint gouverneur à vie, on assistera non pas à une civilisation du militaire, mais à une militarisation du civil. Quelles sont les étapes de ce processus ?

Il y a d'abord les règlements de culture, par lesquels Toussaint entend organiser la production agricole en fonction des exigences de l'exportation. Il s'agit ni plus ni moins d'une militarisation du travail agricole. Au fur et à mesure que l'échec de son projet se précise, Toussaint édicte des « règlements de culture » de plus en plus sévères dans le but dit-il d'assurer la prospérité (reprise de vertus saint louis) ; en fait il étend le régime militaire à l'organisation du travail agricole.

Les deux règlements successifs du 12/10/1800 et du 25/11/1801 sont à référer certes à son projet économique (les denrées contre la culture vivrière), mais aussi à l'évolution de sa politique à l'égard des cultivateurs.

Le modèle militaire est explicite et sans réserve : « il importe que les gérants, conducteurs et cultivateurs…se comportent comme les officiers, sous officiers et soldats ». S'ils dérogent à leurs devoirs, « ils seront arrêtés, punis avec la même sévérité que les militaires ». « Les gérants et conducteurs d'habitations doivent rendre compte aux commandants militaires de leurs quartiers et au commandant de l'arrondissement de la conduite des cultivateurs et cultivatrices sous leurs ordres. » (Article 7)

Les commandants des quartiers doivent dresser la liste de tous les cultivateurs des habitations, « base immuable pour la fixation des cultivateurs sur les habitations ». Un système d'inspection des cultures est mis en place.

La circulation, les opinions, la vie privée (Arrêté de 1801 sur les mariages), font l'objet de la plus grande vigilance.

Seul le citoyen/propriétaire est habilité à vivre dans les villes et les bourgs. Mais pour cela il doit détenir une carte de sûreté, dont l'obtention dépend des revenus, du métier et de la conduite, ce dernier point étant à l'appréciation du commandant militaire. Le citoyen est virtuellement délinquant.

Non seulement le simple cultivateur est « discriminé » mais il ne peut espérer changer de condition : il lui est interdit de fait d'accéder à la propriété, du fait de l'interdiction de vendre moins de 50 carreaux de terres, surface dont le coût lui est inabordable. Actes de vente comme mariages doivent être soumis à l'approbation préalable de Toussaint. Le divorce d'avec les masses devient inéluctable.

En 1801, les cultivateurs se révoltent contre les règlements de culture ; la répression est terrible et Toussaint fait exécuter son propre neveu, Moïse, haut dignitaire de son armée, considéré comme meneur de la révolte. Le système fondamentalement ségrégationniste (qui recouvre l'opposition bossale / créole) s'impose d'un coté ; mais par ailleurs les citoyens eux-mêmes sont dans un système d'insécurité civile permanente, sous la surveillance des commandants militaires.

La constitution de 1801, bien que maintenant un rattachement formel à la France consomme la rupture. En fait Toussaint détourne habilement la disposition sur les « lois spéciales » : le titre I de la Constitution affirme en son article 1er : « Saint-Domingue […] forme le territoire d'une seule colonie, qui fait partie de l'empire français, mais qui est soumis à des lois particulières. » Les voies de l'autonomie ou de la souveraineté partagée sont ouvertes. Un quasi Etat est en place. Mais quel Etat ? Les membres de l'Assemblée législative chargée d'écrire cette constitution, ont été désignés par le seul Toussaint. L'idée d'une consultation du peuple n'est même pas évoquée.

Le fait même que Toussaint soit gouverneur à vie (désigné *nommément* dans l'article 28, ce qui est une aberration juridique) et puisse nommer son successeur (Titre VIII, art. 28, 30) change la nature de son pouvoir : la référence à toute source extérieure d'autorité (qu'il s'agisse de l'Etat français ou du pouvoir constituant local) est suspendue. La seule référence renvoie au « génie » et aux « vertus » de Toussaint, et au bout du compte à sa volonté.

Les lois et les modifications de la constitution, ne peuvent être proposées que par le gouverneur (Titre VII, art.19, titre VIII art.36). Exécutif et législatif sont confondus.

Il est fait référence aux Habitants (Titre II) avant qu'intervienne le terme de citoyen, et il est précisé (Titre VI art.15) « Chaque habitation est une manufacture qui exige une réunion de cultivateurs et ouvriers ; c'est l'asile tranquille d'une active et constante famille, dont le propriétaire du sol ou son représentant est nécessairement le père ». Par la référence à la famille on voit que l'inégalité de statut est inscrite dans la nature des choses, ce qui est contraire à l'idée même de citoyenneté. Le Peuple compris comme dépositaire du pouvoir constituant est nié par ce texte. Les libertés de culte et d'expression sont refusées (Titre III, art.6, titre VIII, art. 39).

Enfin, la possibilité d'un recours à la traite est évoquée par deux fois, dans le « Discours préliminaire », et Titre VI, art. 17 : « l'introduction des cultivateurs indispensables au rétablissement et à l'accroissement des cultures aura lieu à Saint-Domingue ».

Donc la liberté générale réaffirmée clairement est en fait réduite à presque rien : pas de culte, pas de circulation, pas de propriété, pas d'expression, pas d'égalité.

Césaire a beau parler de dictature au sens républicain, rendue nécessaire par les circonstances, aussi bien les actes que l'œuvre administrative et constitutionnelle de Toussaint s'éloignent et du concept de dictature de commissaire, et de celui de dictature souveraine.

Conclusion

« Le monde est petit »[726] écrivait Colomb, énonçant ainsi, sans le vouloir sans doute, un principe de limitation dont on trouve l'écho trois siècles plus tard dans l'argumentation kantienne sur la commune appartenance de la terre et sur « le droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société, droit fondé sur celui de la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à coté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originairement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée. »[727] Ainsi le renouveau du droit naturel initié au XVIe siècle est inséparable de l'identification du monde au globe comme seul séjour possible pour les hommes. Dans ce monde il y a des mondes (ancien/nouveau civilisé/barbare orient/occident chrétien/sarazin…) mais qui se détachent sur fond d'une unique communauté humaine, source de droit. Le cosmopolitisme réside dans cette limitation, dans cet ajustement. La grandeur de Vitoria, comme nous l'avons vu consiste à avoir tenu pour la première fois un discours adéquat à cette limitation assignant à chaque communauté politique une responsabilité relativement au bien commun du monde ou de l'humanité. Le sens de la découverte du nouveau monde et de la première circumnavigation n'était pas de donner un droit aux européens sur le reste du monde mais de faire que la communauté jusqu'alors en puissance devint communauté en acte. Il n'y avait rien de nouveau sous le soleil du nouveau monde. Les Espagnols s'y trouvaient dans le cadre d'un droit universel de circuler de commercer de prêcher, et les Indiens en cas d'atteinte à ce droit étaient dès lors des ennemis

[726] « Lettre rarissime », in COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique*, trad. J.P. Clément, S Estorach, M. Lequenne, J.M. Saint-Lu, Paris, La découverte, 2006. Vol. II, p.348.
[727] *Projet de paix perpétuelle,* op.cit. p. 350.

mais des ennemis à part entière et non une réserve quasi inépuisable de force de travail ou un obstacle à détruire. Même leur réduction en esclavage relevait de ce droit sur le mode la punition ou de la tutelle et non sur celui d'une mise en exploitation sans limite. Donc pour Vitoria si l'européen est partout chez lui dans le monde ce n'est pas en vertu d'un privilège ou d'une supériorité mais en vertu d'un droit naturel qui est le même pour tout autre peuple. Si l'on met de coté les transgressions auxquelles il soumet lui même ses propres principes[728] (mais qui n'enlèvent rien à la valeur intrinsèque de ces derniers), son cosmopolitisme souffre néanmoins d'une triple inadéquation à la réalité pour laquelle il prétend énoncer des normes : Tout d'abord il fait de la découverte un élément totalement accidentel et réversible, qui ne donne aucun titre à quoi que ce soit. Ce faisant il nie sa dimension proprement européenne, liée à la curiosité, à l'esprit scientifique, à une manière d'être hors de soi, à la secondarité. Par ailleurs il s'inscrit dans une vision anhistorique du monde, au contraire de Las Casas et Sepulveda qui par delà leur opposition sans merci on en commun l'idée que le Nouveau Monde est un espace de projets, et d'expérimentations, ce qui présuppose une certaine modificabilité ou perfectibilité de l'homme. Enfin il est aveugle à l'altérité anthropologique, rejetant ainsi cette dernière dans une quasi non humanité.

Certes le monde est petit, mais sa découverte, son exploration, ouvrent les horizons, dégagent des perspectives qui donnent le sentiment que tout est possible, qu'il n'y a plus de limites. C'est la mise en mouvement liée à ce sentiment qui caractérise l'impérialisme. Ainsi la mise en exploitation massive des Indiens d'Hispaniola-Saint-Domingue au tout début de la colonisation procède du présupposé qu'ils constituent une multitude innombrable et renouvelable. Le carnage peut commencer. Lorsqu'au bout de quelques années la main d'œuvre manque, les colons interloqués procèdent à un recensement. Nous sommes en 1512, il reste 20000 Indiens, sur 1,5 millions 20 ans auparavant. Qu'à cela ne tienne, on commence à en faire venir des Iles Lucayes ; puis on se lance à la conquête de Cuba où le même scénario se répète. La traite négrière reposera sur le même présupposé d'une réserve inépuisable de corps. Les dernières années de Saint-Domingue illustrent encore cette logique : le sucre cultivé en plaine a déjà fait la prospérité de l'île. Mais cela ne suffit pas : dans les années 1780 les cours du café s'envolent. Les caféières se multiplient sur les pentes des mornes et rapportent en quatre ou cinq ans des sommes considérables à leurs lointains propriétaires spéculateurs. La consommation d'esclaves est vertigineuse, la déforestation (déjà)

[728] Nous voulons parler de l'autre face de la pensée de Vitoria, qui rétablit une hiérarchie et une dissymétrie entre Chrétiens, Sarrazins, et Païens, et défend le monopole espagnol sur le Nouveau Monde au nom du mandat de mission pontifical.

irréversible. Les hommes et la terre sont saccagés et c'est à cela que l'insurrection d'aout 1791 vient mettre un terme.

Lorsque Kant écrit son *projet de paix* en 1795 le cycle ouvert en 1492 semble clos. Le traité de Bâle, quelque peu oublié par la suite (et pour cause, les deux décennies qui l'ont suivi le font paraître dérisoire) fut un évènement considérable pour les contemporains, à commencer par Kant. La France, qui s'était auparavant dotée d'une constitution républicaine (par des moyens que Kant récuse mais que selon lui le fait accompli doit entériner) se voyait enfin reconnue par deux des principaux pays européens (Prusse et Espagne) en échange d'arrangements territoriaux qui d'une certaine manière anticipaient le principe d'intangibilité des frontières et impliquaient le renoncement aux agrandissements territoriaux. Ce traité illustre parfaitement les principes du droit des gens européen puisqu'il suppose d'un coté comme de l'autre que l'ennemi est un juste ennemi (principe mis a mal par les guerres de la France révolutionnaire). Par ailleurs il vise à l'équilibre par un système de concessions mutuelles. Voilà pour les articles 1 et 2 du projet de paix. Mais l'article 3, sur le droit cosmopolitique trouve lui aussi son illustration dans ce traité : L'Espagne en échange du retrait des troupes françaises jusqu'aux Pyrénées, cédait à la France la partie orientale de Saint-Domingue. Or la loi française a aboli l'esclavage et transformé les esclaves en citoyens. Cette cession n'était pas seulement pour l'Espagne la perte peu couteuse d'une minuscule partie de son empire colonial, mais avait également la portée symbolique très forte d'entériner indirectement l'abolition de l'esclavage et donc d'accepter un autre modèle colonial (Le contraste est spectaculaire avec le cordon sanitaire qui sera mis en place autour d'Haïti dès son indépendance de peur de la contagion du « modèle »). Ce que l'on appelait à l'époque « les troubles de Saint-Domingue », a eu un retentissement considérable en Europe et Kant parle explicitement du cruel esclavage pratiqué dans « les îles à sucre »[729] comme d'une insulte au droit cosmopolitique. Il est donc plus que probable que Kant avait également en vue ce qui s'était passé à Saint-Domingue lorsqu'il voyait venir l'époque d'un droit cosmopolitique. Tout se passe donc comme si le cosmopolitisme, formulé par Vitoria au début du cycle et suspendu pendant trois siècles pour cause d'inadéquation, trouvait sa ressource à la fin du cycle et comme si l'impérialisme mourait des ses contradictions : il a ouvert des routes, établi des comptoirs partout dans le monde, faisant en sorte à son corps défendant que tout ce qui se passe à n'importe quel endroit du globe soit visible dans ce que l'on peut appeler un espace public mondial : « Les liaisons plus ou moins étroites qui se sont

[729] Ibid. p. 351

établies entre les peuples, ayant été portées au point qu'une violation du droit commise en un lieu est ressentie partout ; l'idée d'un droit cosmopolitique ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit ». L'impérialisme se condamne par la visibilité, par la publicité dont il est lui-même responsable. Il se condamne également par sa propre inutilité économique, par son caractère nuisible et parasitaire : « Le pis, ou pour parler en moraliste, le mieux est que toutes ces violences sont en pure perte ; que toutes les compagnies de commerce qui s'en rendent coupable touchent au moment de leur ruine ; que les iles à sucre, ce repaire de l'esclavage le plus cruellement raffiné, ne produisent pas de revenu réel, et ne profitent qu'indirectement, ne servant même qu'à des vues peu louables, savoir à former des matelots pour les flottes, par conséquent à entretenir des guerres en Europe. »

Nous avons vu du XVIe au XVIIIe siècle le principe de souveraineté éradiquer la conquête et la nature, de la définition du pouvoir politique. Celui-ci n'est pas seigneurial : il n'est ni un *imperium* (pouvoir fondé sur la conquête, de type militaire) ni un *dominium* (pouvoir imité de celui du maître sur l'esclave et fondé sur une différence de nature). Il est absolu mais limité. Limité à l'intérieur par le droit de ses sujets, limité à l'extérieur par le droit à l'existence des autres Etats. Nous avons vu cette logique qui était d'abord une logique de paix (éradication de la guerre civile et limitation de l'hostilité dans les conflits interétatiques) se prolonger en logique de la liberté et définir l'Etat moderne comme Etat de droit, c'est-à-dire Etat dans lequel s'articulent les droits de l'Etat les droits du peuple les droits du citoyen et les droits de l'homme. De ce point de vue la dissociation kantienne entre droit des gens et droit cosmopolitique est la formulation ultime de cette élaboration. Car en effet elle est la seule à faire entrer dans le registre du droit (et non dans celui de la philanthropie ou de la morale ou de la curiosité exotique) le cas des individus ou des groupes (qu'on les appelle nations, peuples, tribus…) dont l'existence ne s'inscrit pas dans un ordre politique étatique. Tel est le sens ultime de l'hospitalité universelle. Si les européens sont partout chez eux dans le monde ce n'est pas au sens où celui-ci leur appartient mais au sens d'un droit universel de tenter d'entrer en communication. Ce mouvement fut certes initié par les européens mais il est supposé contagieux. L'originalité de Kant est de faire ressortir que la paix y compris en Europe n'est pas conditionnée seulement à la mise en place de constitutions républicaines et à un droit des gens intra européen mais aux pratiques des européens, individus ou Etats, dans le reste du monde. Cette attitude prépare les conflits à venir, car jusqu'alors elle s'apparente à bien lire Kant aux menées prédatrices des barbaresques, ou des « bédouins dans leurs déserts

sablonneux (qui) pillent tous ceux qui approchent de leurs tribus errantes »[730]. Ce rapprochement ne relève pas d'une interprétation forcée du texte puisque Kant va même jusqu'à poser, nous l'avons vu que la véritable raison d'être des possessions insulaires est de servir de base pour la guerre de course et pour alimenter les guerres en Europe.[731]

Que tout homme ait une place sur terre et un droit de circulation sur le reste de sa surface, c'est cela que le droit étatique moderne avait mis en place sur le sol du royaume délimité par des frontières. L'Etat royal a soustrait ses sujets à la domination et à l'assignation à résidence seigneuriales. Cela est un acquis certes progressif mais nettement antérieur à la révolution et à la démocratie. Mais cela supposait que la multitude fût changée en peuple, en corps social. Se mettait alors en place la trinité Etat (royal en l'occurrence) Peuple Territoire. C'est seulement à partir d'elle qu'un droit des gens puis éventuellement un droit cosmopolitique pouvait être pensé. Concernant ce dernier il est peut être déjà trop tard dit Kant à ses contemporains, ou du moins il est juste temps de renverser le mouvement. Mais l'on peut se demander d'une part s'il n'était pas déjà mis à mal dans la constitution même des Etats de droit, et d'autre part si sa non observance non seulement génère des conflits externes, mais n'agit pas en retour sur le corps social des Etats de droit. Prenons le premier moment de la question : Le corps social en se constituant laisse toujours un reste au départ, et en fonctionnant produit du surplus, des indigents qui ne parviennent plus à faire corps avec l'ensemble. Souvenons nous de Hobbes qui parlait des « corps privés réguliers mais illicites (…) regroupement de mendiants, de voleurs et de *gitans* (c'est nous qui soulignons) formés pour mieux organiser mendicité et vol. »[732] Nous avons vu avec Hobbes que cela constituait l'impérialisme en processus nécessaire du fonctionnement des Etats territoriaux tout en contredisant formellement leur définition. L'Etat produit ou plutôt rend possible l'existence d'homme superflus, d'indigents. Qui plus est lorsque ces hommes sont envoyés au Nouveau Monde ils sont reconduits, entre eux et dans leurs relations avec les Indiens, à une situation pouvant s'apparenter à l'état de nature d'un part, mais également et surtout, et Hobbes se garde bien de le signaler, à une situation qui rappelle la lutte des races et le modèle de la conquête avec laquelle le Léviathan est supposé avoir rompu. Enfin lorsque le peuple devient dépositaire du pouvoir constituant, son unité et son homogénéité vont de plus en plus être pensés sur le modèle de la nation c'est

[730] Ibid. p. 350, 351.
[731] Notons que l'on voit ici Kant, par delà sa condamnation générale du colonialisme, prolonger Rousseau et anticiper Schmitt dans la condamnation morale, politique et économique (contre toute évidence) de l'Angleterre. En effet il insiste sur les « nations commerçantes », et fait référence explicite à la conquête de l'Hindoustan.
[732] *Le Léviathan*, op.cit. p. 369 ; Souvenons nous également de l'exclusion par Husserl des Tziganes de l'appartenance à la communauté spirituelle européenne ; écho assez troublant entre les deux auteurs.

à dire d'une appartenance native plus que d'une adhésion volontaire. Ce modèle qui renvoie à la naissance et à la nature, a la curieuse particularité, s'inscrivant dans une conception de l'Etat ayant écarté la conquête et la guerre de sa définition, de remettre au gout du jour le vieux modèle des deux races et de la guerre continuée qui avait travaillé les constructions française (gaulois et francs) et anglaise (saxons et normands). Ce modèle un temps relégué par les théories de la souveraineté devait resurgir à la faveur des expériences coloniales.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

ARISTOTE, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.

BACON Francis, *La Nouvelle Atlantide* (*New Atlantis*, 1627) trad. M. Le Doeuff et M. Llasera, Paris, GF-Flammarion, 1995.

Du progrès et de la promotion des savoirs (*the advancement of learning*, 1605), trad. M. Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.

Novum organum (1620), Paris, trad. M. Malherbe et J.M. Pousseur, PUF, 1986.

Essais de morale et de politique (*Essays*, 1625), trad. A. de La Salle,Paris, l'Arche 1999.

Avertissement touchant une guerre sainte (*An advertisement touching a holy war*, 1623), in *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, Paris, Delagrave, 1880.

BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Librairie Générale Française (le livre de poche), 1993

BURKE Edmond, *Réflexions sur la révolution de France* (*Reflections on the Revolution in France*, 1790) , Paris, Hachette *Pluriel*, 2004.

The Writings and speeches of Edmond Burke, Oxford, P. Langford, Clarendon Presse, 9 volumes parus depuis 1981.

CHILD Josiah, *A new discourse of trade*, Londres, James Asperne, 1804.

CICERON, *Traité des devoirs* (*De Officiis*, 44-43 av. JC), trad. E Bréhier, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard (La pléiade), 1987.

DIDEROT Denis, « Origine et progrès de l'esclavage. Arguments imaginés pour le justifier. Réponse à ces arguments », in Raynal, *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, Paris, La découverte, 2001.

FILMER Robert, *Patriarcha, ou du pouvoir naturel des rois* (*Patriarcha, or the natural power of Kings*, 1680), trad. Sous la direction de P. Thierry, Paris, L'Harmattan, 1991.

GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix* (*de jure belli ac pacis*, 1625) , trad. P. Pradier-Fodéré (1867), Paris, PUF, 1999.

De la liberté des mers (*mare liberum*, 1609), trad. A de Courtin (1703) et C. Monet, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1990.

De jure praedae (rédigé en 1604), Paris, Ernest Thorin, 1869.

HOBBES Thomas, *Eléments de la loi naturelle et politique* (The *Elements of Law Natural and Politic*, 1640), trad. Dominique Weber, Paris, Librairie Générale Française, 2003.

Le Citoyen (*De Cive*, 1642), trad. S. Sorbière, Paris, GF-Flamarion, 1982.

Léviathan (1651), trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, doctrine du droit* (*Die Metaphysik der Sitten, 1796*) trad. J. et O. Masson, Paris, Gallimard (*La Pléiade*, Œuvres philosophiques, Volume III), 1986.

. *Projet de paix perpétuelle* (*Zum ewigen Frieden*, 1795), trad. anonyme (1796) revue par Heinz Wismann, Paris, Gallimard (*La Pléiade*, Œuvres philosophiques, volume III), 1986.

LAS CASAS Bartolomé de, *La controverse entre Las Casas et Sepulveda*, trad. Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2007

La destruction des Indes (Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, 1552), trad. J. de Miggrode (1579), Paris, Chandeigne, 1995.*

Histoire des Indes (3 vol.) (*Historia de las Indias*, première édition 1875-76), trad. J.P. Clément et J.M. Saint Lu, Paris, Seuil, 2002.

De l'unique manière d'évangéliser le monde entier (*De unico modo vocationis omnes gentes ad veram religionem*, 1527), trad. M. Mahn-Lot, Paris, Cerf, 1991.

LOCKE John, « Constitutions fondamentales de la Caroline » (« Fundamental Constitutions of Carolina », 1670), in *Deuxième traité du gouvernement civil*, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1967.

Deux traités du gouvernement (*Two Treatises of Government*, 1690), trad. B. Gilson, Paris, Vrin, 1997.

Lettre sur la tolérance et autres textes (*A Letter concerning Toleration*, 1689), trad. J Le Clerc et J-F Spitz, Paris, GF Flammarion, 1992.

« *Atlantis* » (1676-79), reproduit dans C. Bastide, *John Locke, ses théories politiques, et leur influence en Angleterre*, Paris, E. Leroux, 1906.

« Encouragement of irish linen manufacture » 1697, manuscrit reproduit dans H.R. Fox Bourne, *the life of John Locke*, Londres, Henri S. King 1876.

"The report on the poors" (1697), dans H.R. Fox Bourne, *The life of John Locke*, Londres, Henri S. King 1876

« Observations upon the Growth and Culture of Wine and Olives », in *The works of John Locke, volume 9*, Londres, Rivington, 1824., manuscrit transcrit intégralement dans *The life of John Locke* de H. R. Fox Bourne, Londres, Henri S. King 1876

MILTON John, *Le paradis perdu (Paradise lost, 1667)*, trad. F.R. De Chateaubriand (1836), Paris, Belin, 1990.

Doctrine et discipline du divorce (doctrine and discipline of divorce, 1643), trad. C. Tournu, Paris, Belin, 2005.

MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, 2001 ;

MONTESQUIEU, *Mes pensées*, Paris, Gallimard (La Pléiade, *Œuvres complètes*, Volume I), 1949

De l'Esprit des lois, Paris, Gallimard, 1995.

MORE Thomas, *l'utopie (Utopia, 1516)*, trad. Marie Delcourt, Paris, GF-Flammarion, 1987

MUN Thomas, *A discourse of trade, from England unto the East-Indies answering to diverse objections which are usually made against the same*, Londres, EEBO Editions, 2011.

PUFENDORF Samuel, *le droit de la nature et des gens* (2 tomes) (*De jure naturae et* gentium, 1672) , trad. J. Barbeyrac, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2010.

RAYNAL Abbé G.Th., *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, Paris, La découverte, 2001.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris Gallimard, La Pléiade tome III, 1964.

Du contrat social, Paris, Gallimard, La Pléiade tome III, 1964.

Fragments politiques, Paris, Gallimard, La Pléiade tome III, 1964.

« L'état de guerre », in *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Paris, Gallimard, pléiade tome III, 1964.

SELDEN John, *Mare clausum seu de dominio maris*, Londres, 1635.

SEPULVEDA Juan Gines, *Democrates secundus*, édition bilingue latin-espagnol, Madrid, C.S.I.C., 1984.

SHAKESPEARE William, *La tempête (the tempest*, 1611*)*, trad. Y. Bonnefoy, Paris, Gallimard Folio Théatre, 1997.

SIEYES Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-état ?* Paris, Flammarion, 2009.

SUAREZ Francisco, *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, EEBO Editions, Proquest, 2010.

TACITE, *Vie d'Agricola*, *La Germanie*, (De vita Julii Agricolae, Germania, 98) Trad. A.M. Ozanam et J. Perret, Paris les Belles Lettres, 2010.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique* (2 volumes), Paris, GF Flammarion, 2010.

L'ancien régime et la révolution, Paris, GF-Flammarion, 1988.

VITORIA Fransisco de, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre (de Indis et de jure belli relectiones*, 1539 *),* trad. M. Barbier, Genève, Droz, 1966

Leçon sur le pouvoir politique (Relectio De Potestate civili, 1532) trad. M. Barbier, Paris, Vrin, 1980

SOURCES SECONDAIRES

ABEL Olivier, « l'océan, le puritain, le pirate », *Esprit*, Juillet 2009.

« Essai sur la prise. Anthropologie de la flibuste et théologie radicale protestante », *Esprit*, Juillet 2009.

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévi, 1994.

Les origines du totalitarisme, tome II, L'impérialisme, Paris, Seuil, 2010.

ARMITAGE David, "John Locke, Carolina, and *the two treatises of government*", in *Political Theory*, Vol. 32 No. 5, October 2004.

ARNEIL Barbara, *John Locke and America, The Defense of English Colonialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

ASHCRAFT Richard, *La politique révolutionnaire et les* deux traités du gouvernement *de John Locke*, Paris, PUF, 1995

BARRET-KREGEL Blandine, *L'Etat et les esclaves*, Payot, Paris, 1995.

BEAUROY Jacques, « la représentation de la propriété privée de la terre : *Land surveyors* et *estate maps* en Angleterre de 1570 à 1660 », in terriers et plans-terriers du XIIIème au XVIIIème siècle, 2002.

BERNS Thomas, « Secrets et implicites d'une cosmopolitique non politique chez Kant », in *dissensus*, N° 1, Liège, Décembre 2008.

CARMAGNANI Paola, *La contre-société pirate, Emergence et élaboration du mythe des aventuriers des mers, Oexmelin et Defoe (1678-1724)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2000.

COURTINE Jean-François, *Nature et empire de la loi, études suaréziennes*, Vrin, 1999.

DANG Ai-Thu, « Fondements de la politiques de la pauvreté : notes sur « the report on the poor » de John Locke », in *Revue économique*, Volume 45, No 6, 1994.

DELEULE Didier, « Francis Bacon, réforme de l'Etat ou réforme de la société ? », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 2003/1 – Tome 128, P.U.F.

DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin 1992.

DERRIDA Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.
De l'hospitalité (avec Anne DUFOURMANTEL), Paris, Calmann-Lévi, 1997.

DOCKES P. « Hobbes et l'économique », in *Astérion*, No 5, juillet 2005.

EHRARD Jean, *Lumières et Esclavage, L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIème siècle*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2008

FARRINGTON Benjamin, *the philosophy of F. Bacon : An Essays on its development from 1603 to 1609*, Liverpool University Press, 1964.

FITZMAURICE Andrew, *Humanism and America, an intellectual story of english colonisation (1500-1625)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

LABOULAYE Edouard, *Locke, législateur de la Caroline*, Paris, Durand 1850.

LAS CASAS Bartolomé de, *la controverse entre Las Casas et Sepulveda*, trad. Nestor Capdevila, Paris, Vrin, 2007.

FOUCAULT Michel, *« Il faut défendre la société »*, Cours au collège de France (1975-1976), Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

GLAUSSER Wayne, "Three approaches to Locke and the slave trade." *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, University of Pennsylvania Press, 1990.

GOLDSCHMIDT Victor, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

« La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode », *Ecrits1*, Paris, Vrin, 1984

HANKE Lewis, *Colonisation et conscience chrétienne*, trad. F. Durif, Paris, Plon, 1957.

LAVALLE Bernard, *Bartolomé de Las Casas, entre l'épée et la croix*, Paris, Payot, 2007.

LESTRINGANT Frank, *Le Huguenot et le Sauvage, l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Genève, Droz, 2004.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire* (1952), Paris, Gallimard, 1987.

MACPHERSON C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971.

MAHN-LOT Marianne, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, Payot, 1982.

MAIRET Gérard, *Le principe de souveraineté, histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.

MALCOLM Noel, « Hobbes, Sandys et la Compagnie de Virginie », in Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2009.

MARTIN Julian, Francis Bacon, *the State and the Reform of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MECHOULAN Henry, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu, Indiens, Juifs et Morisques au Siècle d'Or*, Paris, Fayard 1979.

L'antihumanisme de J.G. de Sepulveda, étude du democrates primus, Paris, Mouton, 1974.

MILTON JR, "John Locke and the fundamental Constitutions of Carolina", in *Locke newsletter*, No 21, 1990

NADEAU Christian, SAADA Julie, *Guerre juste, guerre injuste*, Paris, PUF, 2009.

NEGRI Antonio, *Le pouvoir constituant, essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997

NYS Ernest, « Les publicistes espagnols du XVIème siècle et les droits des Indiens », in Ernest Nys, *études de droit international*, Bruxelles, Alfred Castaigne, 1896.

PERON Michel, « Liberté des mers et hégémonie commerciale chez les économistes anglais du XVIIème siècle », *Cités* 4/2004 (n° 20)

PINO-DIAZ Fermin, « La renaissance et le Nouveau Monde : José d'Acosta, Jésuite anthropologue (1540 1600) », in *L'Homme*, tome 32 n° 122-124, 1992.

PITTS Jennifer, *Naissance de la bonne conscience coloniale, les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, Paris, les Editions de l'Atelier/Editions ouvrières, 2008.

RICE Douglas Walthew, *The life and Achievements of Sir John Popham,(1531-1607),* Fairleigh Dickinson University Press, 2005

SALA-MOLINS Louis, *le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987.

SCHMITT Carl, *Le nomos de la terre*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique, trad. Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2002.
La dictature, trad. M. Köller et D. Séglard, Paris, Seuil, 2000.
La notion de politique. Théorie du partisan, trad. M.L. Steinhauser, Paris, Flammarion, 1999.
« Souveraineté de l'Etat et liberté des mers », in *Du politique, « légalité et légitimité » et autres essais*, Puiseaux, Pardès, 1990.

SPITZ Jean-Fabien, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001.

THIERRY Patrick, *Burke, le futur en héritage*, Paris, Michalon 2010.

TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982

TUCK Richard, *The rights of war and peace, political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

TULLY James, *Locke, droit naturel et propriété*, trad. C.J. Hutner, Paris, PUF 1992.

"Rediscovering America: The *Two Treatise* and Aboriginal Rights", in James Tully, *An approach to Political Philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

VARIKAS Eleni, « L'institution embarrassante. Silences de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne» , *Raisons politiques*, 2003/3 no 11, p. 81-96.

VILLEY Michel, *la formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003

WEBER Dominique, "Le pirate et le partisan. Lecture critique d'une thèse de Carl Schmitt », *Esprit*, Juillet 2009.

« Hobbes, les pirates et les corsaires, le « Léviathan échoué » selon Carl Schmitt », in *Astérion*, n° 2, juillet 2004.

« Grandeur civique et économie dans la pensée politique de Francis Bacon », *Revue de métaphysique et de morale* 3/2003 (n° 39)

XIFARAS Mikhaïl, *La propriété, Etude de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004.

SOURCES CONTEXTUELLES (témoignages, récits, ouvrages historiques et anthropologiques)

ACOSTA José de, *Histoire naturelle et morale des Indes tant occidentales qu'orientales*, trad. R. Regnault Cauxois, Paris, Marc Orry, 1598.

BARBOUR Philip , *The three worlds of Captain John Smith*, London, Macmillan and Co, 1964

BENOT Yves, *La Révolution et la fin des colonies*, Paris, La Découverte 1987.
La démence coloniale sous Napoléon, Paris, La Découverte, 1992.
Les Lumières, l'esclavage et la colonisation, Paris, La Découverte, 2005.

BEVERLEY Robert, *Histoire de la Virginie*, Amsterdam, Thomas Lombrail, 1707.

BOITEUX L.A. *La fortune de mer, le besoin de sécurité et les débuts de l'assurance maritime*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1968.

BOULLE Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien régime*, Paris, Perrin, 2007

BRAUDEL Fernand, « L'Empire espagnol », in Fernand Braudel, *Autour de la Méditerranée*, Paris, De Fallois, 1996.

CESAIRE Aimé, *Toussaint Louverture, La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence africaine, 1981.

CHAUNU Pierre, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIème siècle)*, Paris, P.U.F. 1987.

COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique*, trad. J.P. Clément, S Estorach, M. Lequenne, J.M. Saint-Lu, Paris, La découverte, 2006.

CORTES Hernan, *La conquête du Mexique*, trad. D. Charnay, Paris, la découverte, 2007.

DEFOE Daniel, *Histoire Générale des plus Fameux Pirates (I : Les Chemins de Fortune, II : Le Grand rêve flibustier)*, trad. G. Villeneuve, Paris, Phébus, 1990.

DELANOE Nelcya, *L'entaille rouge, des terres indiennes à la démocratie américaine*, Paris, Albin Michel, 1996.

DIAZ DEL CASTILLO Bernal, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*, Paris, François Maspero/ La Découverte, 1980.

DORIGNY Marcel (Textes réunis et présentés par), *Léger-Félicité Sonthonax, La première abolition de l'esclavage, la Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue.* Société française d'Histoire d'outre-mer, Association pour l'étude de la colonisation européenne, 1997. *Les abolitions de l'esclavage, de L.F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793-94 ; 1848*. UNESCO, 2007.

DUBOIS Laurent, *les vengeurs du Nouveau Monde, Histoire de la Révolution haïtienne*, trad. T. Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, 2005.

FICK Carolyn E., *The Making of Haiti, The Saint-Domingue Revolution from Below*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1990.

FURET François, *La Révolution*, Paris, Hachette, 1988.

FOUCHARD Jean, *Les marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988.

GARCILLASO DE LA VEGA, *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, Paris, La Découverte, 2000.

GAUTHIER Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, 1789-1795-1802, Paris, PUF, 1992.

GISLER Antoine, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVIIème-XIXème siècle*), Paris, Karthala, 1981.

GRUZINSKI Serge et BERNAND Carmen, *Histoire du Nouveau Monde, De la découverte à la conquête*, Paris, Fayard, 1991.

GRUZINSKI Serge, *les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

HAKLUYT Richard, *Principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the english nation*, London, Penguin books, 1972

HAVARD Gilles et VIDAL Cécile, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2003.

HEERS Jacques, *la ruée vers l'Amérique, le mirage et les fièvres*, Bruxelles, complexe, 1991.

HILDESHEIMER Françoise, *Du Siècle d'or au Grand Siècle, l'Etat en France et en Espagne*, XVIème-XVIIème siècle, Paris, Flammarion, 2000.

HILL Christopher, *Radical Pirates?* in *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. III, Brighton, the Harvester press, 1985.

The world turned upside down. Radical ideas during the English revolution. Londres, penguin, 1991.

HURBON Laennec (sous la direction de), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Paris, Karthala, 2000.

JAEGER G. A., *Pirates flibustiers et corsaires (histoire et légende d'une société d'exception)*, Avignon, Aubanel, 1987.

JAMES C.L.R., *Les jacobins noirs, Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. P. Naville, Paris, Editions caribéennes, 1983.

LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux Isles*, Phébus, Paris, 1993.

LAPOUGE Gilles, *Les pirates*, Paris, Phébus, 2001.

LAVALLE Bernard, *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris Belin, 2004.

LE BRIS Michel (sous la direction de), *L'aventure de la flibuste* (actes du colloque de Brest 3-4 mai 2001), Paris, Hoëbeke, 2002.

D'or, de rêves et de sang, l'épopée de la flibuste (1494-1588), Paris, Hachette, 2001.

LERY Jean de, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Paris, Librairie Générale Française (le livre de poche), 1994.

MEILLASSOUX Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986.

MILTON Giles, *Les aventuriers de la reine, A l'assaut du Nouveau Monde*, trad. Anne-Marie Hussein, Paris, Payot et Rivages, 2010

MOREAU Jean Pierre, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu*, Paris, Karthala, 1992.

Pirates, flibustes et piraterie dans la Caraïbe et les mers du sud 1522-1725, Paris, Tallandier, 2006.

Un flibustier français dans la mer des Antilles en 1618-1620, Paris, Payot, 2004.

OEXMELIN Alexandre, *les aventuriers et les boucaniers d'Amérique*, Rennes, La découvrance, 1995.

OZOUF Mona, *l'homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989.

PATTERSON Orlando, *Slavery and social death, a comparative study*, Harvard University Press, 1982.

PIQUET Jean-Daniel, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789-1795)*, Paris, Karthala, 2002.

PLUCHON Pierre, *Toussaint Louverture, Un révolutionnaire noir d'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1989.

RALEIGH Walter, « A discourse on the original and fundamental cause of natural, arbitrary, necessary and unnatural war", in *Works* VIII, Oxford 1829.
History of the world, in *Works* II-VII, Oxford 1829.

REDIKER Marcus et LINEBAUGH Peter, *L'hydre aux mille têtes, l'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. C. Jaquet et H. Quiniou, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

REGENT Frédéric, *La France et ses esclaves ; de la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, Pluriel, 2009.

RICE Douglas Walthew, *The Life And Achievements Of Sir John Popham, 1531-1607: Leading To The Establishment Of The First English Colony In New England*, Fairleigh Dickinson University Press, 2005

SCHOELCHER Victor, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Karthala 1982.

SOBOUL Albert, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 1984.

STEIN *Leger Felicite Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1985.

THEVET André, *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique (1557)*, Edition établie par Frank Lestringant, Editions Chandeigne, 1997

VILLIERS Patrick et DUTEIL Jean-Pierre, *L'Europe, la mer et les colonies XVIIème-XVIIIème siècle*, Paris, Hachette, 1997.

TABLE DES MATIERES

Introduction

La relégation théorique de l'impérialisme 3 L'empire incernable 4 Charles Quint et Philippe II : du mythe impérial à la réalité impérialiste 6 La conception d'Hannah Arendt : sa pertinence pour l'époque moderne. 9 Carl Schmitt : L'impérialisme, condition du *droit des gens* européen 12 (La querelle des titres et le statut de la découverte.12 La mise en place du *jus gentium europaeum* 13 Unité du monde et pluralité des espaces : les lignes globales, terre et mer, sol étatique et sol colonial. 14) Complément à Schmitt 17 L'esprit européen et le monde. Le paradoxe du cosmopolitisme 19 (L'Europe entre le mythe et la géographie 19 L'Europe comme refus du territoire 21 Secondarité et universalité 23 Dislocation et repli continental 25 Les vertus du renoncement 26)

Première partie : genèse du droit des gens moderne : la souveraineté territoriale entre rêve d'empire et utopie pirate

I Vitoria, Kant et Schmitt. La question du cosmopolitisme. 33

L'impossible république universelle 36 La mise en place du système colonial et sa critique 40 Le *requerimiento* 43 Reprise de la question par Vitoria 45 Droit naturel et droit des gens, source romaine et source thomiste 46 Le droit des gens dans les *leçons* de 1539. 48 Que faut-il entendre par horizon cosmopolitique ? 49 La leçon sur les Indiens. Comment peut-on être Indien c'est-à-dire membre de la communauté mondiale et barbare en même temps ? 50 L'idée de guerre juste 61 Guerre et publicité 66 Les titres légitimes 69 Sortie de la réciprocité 81 Kant et le droit des indigènes 84 Le retournement des armes 87 Occupation et droit de résistance 88 Le *Projet de paix perpétuelle*. Droit des gens et droit cosmopolitique. 91 La question de l'étranger et l'interprétation étatiste du texte de Kant. 96 Un droit transnational 100 La lecture de Carl Schmitt 104

II Politique internationale et piraterie (XVIe XVIIIe siècle) 111

1 L'empire contrarié. 112

Souveraineté territoriale ou empire global ?112 Du bon usage des lettres de marque. 113

Contre les prétentions impériales : le droit romain et le droit naturel. 115

2 L'Etat entre terre et mer : la lutte pour l'hégémonie commerciale.116

Atermoiements, puis échec colonial de la France ; la mer devient protestante. 116 Vers la mer libre. Le rôle des flibustiers. 121 Propriété et prédation. Selden contre Grotius. 122

3 La liberté des mers : le pirate entre crime, commerce et utopie.126

Saint Domingue ou l'île-vaisseau : Oexmelin la contre société des boucaniers. 126 Defoe et l'utopie de Misson. 131

Deuxième partie : Du *commonwealth* humaniste à la monarchie absolue, genèse du droit moderne. L'Etat et ses débordements coloniaux : Bacon et Hobbes

I Rêves d'Amérique et humanisme. Le désir ambigu. 137

De la conquête à la fondation et de l'empire au *commonwealth* 137 Le Nouveau Monde entre vertu et corruption 139 Des voyages aux fins incertaines 142 La compagnie de Virginie et l'implication de Hobbes 145 La légitimation par l'humanisme juridique 155 Péripéties coloniales : le naufrage du *Sea venture* 157 L'expropriation des *commoners* en Angleterre. 160 Tentatives de démocratie radicale 161

II Francis Bacon. Les chemins de la découverte : L'Etat entre impérialisme et cosmopolitisme 165

Maîtrise de la nature et philanthropie. Le rêve de Prométhée 165 La raison d'Etat et la monstruosité. Les travaux d'Hercule.168 L'humanité a-t-elle des ennemis ? L'Etat et la guerre sainte.172 « Plus ultra ». La découverte entre science et politique. 177 La question de

l’absolutisme : de la volonté du souverain à la conscience des savants. La politique et le secret. 182 Les trois offices du politique. L’impérialisme est-il inéluctable ? 185 Les trois modèles impérialistes : la conquête, le comptoir, le *commonwealth*. 187 Doctrine coloniale de Bacon : la conquête en question. Le cas de l’Irlande.190 Fonder un *commonwealth*. Production et reproduction en espace colonial. Le cas de la Virginie. 197 La Nouvelle Atlantide. Territoires de l’Etat et territoires de l’esprit. 204 La découverte, au-delà de l’impérialisme. 208 Déluge universel et déluge particulier : destitution de la conquête. 210 Cosmopolitisme et hospitalité: le commerce, les sauvages, les étrangers. 212 La vocation de l’Europe. 222

III Hobbes et les colonies 227

1 Pouvoir absolu et état de droit. 227

Droits subjectifs et pouvoir souverain. Le problème de la sauvagerie. 227 Loi et publicité 236 Les droits subjectifs et les paradoxes de l’atomisation : la conscience, la pauvreté, les affaires 241

2 L’anthropologie de Hobbes. Le marchand, l’esclave et l’honneur du sujet. 243

Logique prédatrice. La lecture d’Hannah Arendt 243 Puissance et valeur 245 L’Etat, le propriétaire et le pauvre. 248 Intérêts marchands et population surnuméraire. La solution coloniale. 254 Typologie morale 258 L’exemple de Walter Raleigh 261

3 Souveraineté et esclavage. 267

Esclavage et sujétion politique : métaphorisation et déréalisation. 267 La définition de la souveraineté interdit aux sujets d'être ou d'avoir des esclaves 269 L'esclave comme serviteur et l'esclave comme captif. Enjeu de cette distinction 271

4 République d'institution et république d'acquisition : La politique met-elle fin à la guerre. 274

La peur et le contrat 274 La lecture de Michel Foucault : le modèle servile permet-il vraiment d'opérer la séparation de la guerre et de la politique ? 276 Le nouveau discours de la conquête. 279 Le discours de la monarchie : élection divine et droit divin 279 Le discours des parlementaristes 281 Le discours des *niveleurs*. 283

5 Les colonies et les organes assujettis 284

Neutralisation de la conquête par la souveraineté égalisatrice. 284 L'existence paradoxale des organes assujettis. 286 Le temps le lieu et le nombre : fragmentation et fluidification 287 Les organes réguliers et le souverain 289 Pouvoir et propriété 291 Une lecture très sélective du fait colonial 293 Pouvoir et représentation. 295 Les compagnies de marchands. Economie et politique 297

Troisième partie : Souveraineté, liberté et propriété. Qui est le peuple ? Locke, Rousseau et la Révolution de Saint Domingue

I John Locke. Libéralisme et colonialisme 307

1 Individu et société politique. La question du pouvoir constituant 307

L’individualisme et la question de l’unité du peuple 307 *La constitution de Caroli*ne *321* Axe de lecture du *second traité* : correction implicite de la Constitution et reprise de la question des titres 336 L’état de nature et le droit de punir : arme d’émancipation en Europe, de domination au Nouveau Monde. 338 La guerre entre légitime défense et destruction préventive 345 L’esclavage condamné…et sauvé 348

2 La propriété entre droit naturel et droit civil 354

Le chapitre V, traité dans le *traité* 354 De la propriété commune à la propriété exclusive : le travail, limitation de la volonté par la nature 356 L’Indien et le *commoner* 358 Le seigneur et le serviteur 360 L’appropriation des terres vacantes 362

3 Conversion au travail, conversion par le travail. L’Indien et le pauvre. 367

Redéfinition de la mission 367 Les Anglais entre mission et intérêt. Hésitations sur les colonies.371 La monnaie, libération du processus d’appropriation 374 L’assimilationnisme de Locke 384 Rupture et fondation. La liberté sans l’anarchie 391 La leçon des colonies : Massachusetts, Connecticut, rébellion de Bacon en Virginie 399 La résistible logique esclavagiste 406

2 Jean-Jacques Rousseau : ni impérialisme ni cosmopolitisme. Entre déréalisation de l’esclavage et vision européo-centrée du droit des gens. 411

Ambivalence du cosmopolitisme 411 Le *Manuscrit de Genève* : le « genre humain » n’est pas sujet de droit 412 Eléments de droit des gens : appropriation de la terre et esclavage 420 Déréalisation de l’esclavage : la critique de Diderot 429 La vilenie de l’esclave 437 La double fonction théorique de la condamnation de l’esclavage : redéfinition du contrat social et fixation du droit de la guerre. 443

3 Le commissaire et le partisan. L'Etat de droit en question dans la révolution de Saint-Domingue. 451

Le tournant du 29 août 1793 452 Dictature et lutte partisane : la relation entre l'Etat et le droit dans la théorie classique. 454 Colons, libres de couleur et esclaves. L'état des lieux en 1793. 457 Sonthonax ou la liberté par la dictature. 460 (*Le cadre juridique des missions civiles aux colonies*.460 *La première mission : de la dictature de commissaire à la dictature souveraine.461 Sonthonax rend des comptes devant le pouvoir constitué.462 La seconde mission : l'échec du dictateur légaliste. 464* Toussaint : de la lutte partisane à l'usurpation. 466 *(Le partisan : l'insurrection sort de son impasse politique (fin 1791, mai 1794)*.466 *Le général : Le droit de conquête contre le droit naturel et les aspirations des nouveaux libres (mai 1794, fin 1800).469 Le gouverneur : La volonté contre le droit ; absolutisme et militarisation de la société*. 472)

Conclusion 477

INDEX

absolutisme, 146, 182, 195, 227, 282, 307, 309, 316, 344, 349, 393, 455, 472, 497, 500
Acosta, José d', 27, 155, 384, 386, 388, 392, 489
Acuna, Cristobal de, 386
Agamben, Giorgio, 114
Amadis de Gaule, 197
Arendt, Hannah, 9, 10, 11, 12, 23, 240, 243, 244, 248, 254, 255, 257, 258, 350, 357, 495, 497
Aristote, 40, 42, 52, 56, 59, 66, 250, 431, 441, 443
Armitage, David, 308, 370, 371
Arneil, Barbara, 199, 308, 337, 370, 372, 374, 385, 392
Ashcraft, Richard, 311, 371
Atahualpa, 44
Bacon, Francis, 12, 29, 35, 124, 135, 139, 157, 158, 160, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 206, 209, 211, 212, 214, 216, 219, 220, 223, 224, 225, 266, 403, 408, 483, 487, 488, 490, 496, 497, 499
Bacon, Nathaniel, 366, 399, 403
Balibar, Etienne, 286, 287
Berkeley, John, 322
Berkeley, William, 321, 323, 332, 404
Biassou, Georges, 453, 461
Blackwood, Adam, 279
Bodin, Jean, 50, 65, 84, 148, 240, 241, 289, 405, 443, 455, 456
Bonaparte, Napoléon, 452, 455, 490
Brague, Rémi, 23
Braudel, Fernand, 4, 207, 208, 490
Cabot, Jean et Sébastien, 140, 142, 155
Calvin, Jean, 117, 219
Carteret, George de, 322, 407
Castel, Robert, 355
Cavelier de la Salle, René-Robert, 308
Cavendish, William, 151
Césaire, Aimé, 463, 466, 467, 475
César, Jules, 191, 197
Charles IX, 120
Charles Quint, 4, 6, 9, 37, 38, 44, 56, 63, 68, 79, 106, 113, 115, 180, 188, 189, 279, 280, 495
Charles VIII, 37
Child, Josiah, 11, 372, 373, 374
Cicéron, 5, 16, 111, 140, 144, 149, 156, 303, 342
Citoyen, 484
Clarendon, Henri Hyde de, 151, 321, 483, 488
Coke, Edward, 152, 161, 170, 182, 282, 297
Colbert, Jean-Baptiste, 126, 457
Coleton, Peter, 407
Coligny, Gaspard de, 117, 120, 132, 208
Colleton, John, 322, 324
Colomb, Christophe, 15, 37, 40, 53, 57, 126, 280, 477, 492
colon, 131, 256, 285, 347, 367, 376, 380
colonialisme, 5, 35, 36, 40, 70, 84, 101, 137, 149, 204, 210, 216, 225, 235, 285, 286, 307, 336, 342, 353, 355, 428, 481, 498
colonie, 29, 92, 117, 118, 119, 120, 132, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 158, 159, 168, 173, 194, 196, 199, 201, 202, 204, 265, 268, 282, 285, 289, 293, 294, 297, 322, 325, 327, 330, 331, 333, 369, 374, 398, 400, 403, 453, 454, 458, 461, 464, 465, 469, 474
Commerce, 174
commissaire, 29, 148, 289, 451, 454, 455, 456, 457, 460, 461, 464, 465, 475, 500
commonwealth, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 154, 162, 187, 197, 202, 225, 239, 243, 260, 261, 303, 311, 318, 496, 497
conquête, 5, 6, 7, 10, 13, 16, 18, 28, 33, 37, 41, 42, 50, 55, 59, 60, 61, 62, 69, 70, 79, 81, 88, 90, 105, 112, 124, 131, 137, 140, 141, 142, 143, 152, 153, 155, 170, 172, 181, 187, 188, 189, 190, 191, 202, 204, 206, 208, 210, 217, 224, 225, 229, 234, 259, 272, 275, 277, 279, 281, 283, 284, 286, 308, 351, 353, 363, 365, 370, 373, 383, 387, 396, 421, 424, 430, 444, 469, 471, 478, 480, 481, 489, 491, 496, 497, 498, 500
Conquista, 104, 187, 206, 210, 215
contrat, 18, 86, 88, 90, 95, 97, 98, 127, 129, 149, 150, 162, 230, 233, 246, 250, 254, 272,

274, 275, 278, 289, 292, 294, 304, 313, 317, 319, 349, 361, 365, 400, 418, 423, 429, 431, 432, 441, 443, 445, 446, 449, 486, 498, 499
convention, 96, 98, 123, 148, 228, 230, 268, 270, 272, 275, 288, 294, 317, 330, 336, 339, 343, 349, 359, 362, 367, 375, 380, 391, 423, 424, 425, 430, 443
Cortes, Hernan, 6, 37, 52, 53, 83, 113, 388
cosmopolitisme, 13, 19, 27, 29, 33, 70, 71, 75, 99, 103, 106, 107, 165, 190, 211, 212, 214, 216, 225, 345, 356, 411, 412, 413, 418, 477, 479, 495, 496, 499
criminel, 14, 96, 97, 105, 111, 125, 131, 134, 175, 244, 248, 303, 341, 347, 352, 359, 385, 402, 405, 457
Cromwell, Olivier, 123, 192, 295, 301, 321, 371, 404, 455
Danton, Georges-Jacques, 462
Davenant, Charles, 373, 374
Découverte, 79, 224, 490, 491
Defoe, Daniel, 18, 111, 131, 132, 134, 487, 496
Delaware, Lord, 146, 158
Deleule, Didier, 167, 168, 169, 180, 181, 183, 190, 206
délinquant, 64, 303, 339, 385, 473
démocratie, 18, 93, 129, 150, 158, 161, 183, 304, 307, 313, 319, 320, 325, 399, 409, 481, 486, 491, 496
Derathé, 268, 411, 413, 414, 438, 448
Dessalines, Jean-Jacques, 471, 472
dictature, 148, 290, 452, 454, 455, 456, 457, 460, 461, 464, 475, 489, 500
Diderot, Denis, 29, 414, 429, 430, 432, 433, 436, 437, 438, 441, 442, 499
Disraeli, Benjamin, 207
Dockes, Pierre, 246
Drake, Francis, 18, 121, 209, 281
droit de guerre, 28, 33, 38, 40, 47, 61, 62, 79, 82, 83, 116, 365, 402, 424, 431, 432, 443, 444, 484, 486, 499
droit des gens, 12, 13, 14, 17, 19, 24, 28, 31, 33, 36, 46, 48, 53, 55, 57, 70, 71, 73, 76, 77, 82, 84, 93, 94, 100, 102, 104, 107, 108, 111, 112, 115, 128, 130, 131, 134, 171, 175, 177, 205, 210, 214, 225, 234, 301, 402, 406, 408, 411, 412, 417, 420, 424, 431, 448, 479, 480, 481, 495, 499
droit naturel, 24, 36, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 56, 57, 70, 71, 73, 74, 77, 86, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 115, 121, 152, 155, 171, 175, 177, 178, 236, 238, 252, 270, 280, 313, 326, 340, 342, 345, 351, 353, 354, 355, 359, 362, 363, 365, 376, 380, 385, 407, 414,땐418, 421, 425, 435, 438, 451, 454, 456, 462, 468, 469, 471, 472, 477, 489, 491, 496, 499, 500
Dufay, Louis-Pierre, 462
Eden, Richard, 143, 159, 199, 370
Elisabeth 1ere, 5, 121, 137, 142, 145, 168, 170, 185, 192, 204, 219, 261, 280, 407
ennemi, 14, 15, 33, 34, 55, 63, 64, 69, 81, 82, 83, 92, 95, 105, 108, 111, 125, 131, 171, 173, 174, 218, 234, 271, 272, 278, 288, 303, 341, 347, 365, 402, 405, 420, 431, 432, 444, 445, 447, 452, 457, 467, 468, 472, 479
esclavage, 10, 11, 29, 40, 42, 43, 44, 69, 70, 82, 84, 92, 104, 133, 156, 159, 175, 186, 187, 203, 205, 216, 233, 241, 242, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 285, 286, 294, 295, 316, 331, 332, 333, 344, 348, 349, 353, 358, 359, 365, 370, 396, 400, 402, 405, 406, 411, 418, 419, 420, 424, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 437, 441, 442, 443, 444, 448, 453, 459, 462, 464, 465, 467, 468, 471, 472, 478, 479, 483, 487, 488, 490, 491, 492, 497, 499
esclave, 40, 41, 42, 52, 133, 150, 161, 186, 201, 233, 247, 269, 270, 272, 274, 285, 294, 295, 323, 329, 331, 348, 351, 352, 398, 403, 407, 419, 428, 429, 431, 437, 440, 441, 442, 449, 451, 453, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 464, 467, 469, 471, 478, 479, 487, 492, 493, 498, 500
Etat, 3, 4, 10, 11, 13, 14, 17, 27, 28, 29, 33, 36, 38, 40, 43, 44, 49, 50, 53, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 83, 84, 86, 90, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 102, 105, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 131, 133, 135, 137, 140, 153, 161, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 176, 177, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 189, 190, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 206, 213, 217, 221, 223, 225, 227, 231, 232, 236, 237, 239, 240, 242, 243, 245, 248, 254, 257, 264, 266, 267, 269, 270, 275, 276, 277, 284, 286, 287, 289, 292, 295, 297, 298, 299, 301, 302, 315, 319, 325, 343, 380, 405, 412, 431, 444, 445, 448, 451, 452, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 462, 466, 468, 470, 471, 474, 480, 481, 487, 489, 492, 496, 497, 500
état de droit, 84, 232, 421, 497
Ferdinand d'Aragon, 41, 42, 44
Fitzmaurice, Andrew, 5, 139, 141, 142, 145, 147, 149, 155, 162
Fleury, 113

Flibustier, 111
Foucault, Michel, 272, 276, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 498
Galbaud, Thomas François, 461
Garcilaso de la Vega, 345
Gates, Thomas, 146, 158, 159, 168
Gilbert, Humphrey, 144, 149, 180, 261
Grotius, Hugo, 13, 17, 48, 49, 50, 57, 90, 113, 122, 123, 160, 178, 206, 282, 301, 309, 314, 319, 356, 358, 362, 419, 423, 432, 444, 448, 489, 496
Gruzinski, Serge, 3
Guillaume d'Orange, 309
Hakluyt, Richard, 143, 170, 200, 209, 265, 400
Harriot, Thomas, 200, 203, 263, 265
Hawkins, John, 121
Henri VII, 4, 113, 142, 186, 189
Henri VIII, 4, 113, 142, 189
Hill, Christopher, 18, 170, 303, 492
Hospitalité, 95
Hunton, Philip, 319
Husserl, Edmund, 21, 22, 23, 481
impérialisme, 3, 5, 9, 10, 11, 12, 19, 23, 27, 29, 83, 84, 101, 117, 165, 177, 185, 187, 189, 190, 205, 208, 212, 215, 216, 225, 243, 248, 254, 372, 411, 478, 479, 481, 487, 495, 496, 497, 499
Isabelle de Castille, 41
Jacques 1er, 145
Jacques II, 310, 317, 407
Jean-François., 47, 280, 487
Kant Emmanuel, 28, 33, 36, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 181, 212, 214, 216, 240, 253, 367, 415, 416, 423, 479, 480, 481, 487, 489, 495
Killigrew, Mary, 121
La Popelinière, Henri Lancelot voisin de, 208
Laboulaye, Edouard, 334
Las Casas, Bartolomé, 35, 40, 44, 51, 54, 71, 77, 80, 103, 120, 137, 138, 155, 187, 203, 210, 215, 234, 236, 256, 260, 263, 390, 478, 484, 488
Laveaux, Etienne, 468, 469
Lawson, Georges, 311, 318
Le Challeux, Nicolas, 120
Le Testu, Guillaume, 208
Leclerc, François, dit, 120
Lerme, Duc de, 176
Léry, Jean de, 117, 119, 120
Lestringant, frank, 117, 118, 493
libéralisme, 298
liberté, 5, 16, 18, 43, 44, 45, 59, 71, 73, 85, 86, 88, 97, 108, 112, 113, 116, 121, 123, 125, 126, 130, 131, 133, 134, 138, 140, 141, 145, 149, 150, 156, 159, 167, 183, 188, 201, 206, 209, 211, 229, 230, 231, 232, 237, 241, 244, 268, 272, 274, 275, 277, 286, 294, 298, 302, 305, 311, 318, 319, 321, 322, 327, 329, 331, 335, 338, 340, 344, 346, 348, 353, 354, 358, 360, 366, 374, 390, 392, 395, 403, 406, 416, 419, 424, 427, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 437, 442, 443, 444, 448, 451, 452, 453, 458, 459, 460, 461, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 475, 480, 484, 489, 490, 491, 496, 498, 499, 500
Liberté des mers, 124, 489
Linebaugh, Peter, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 169, 170, 171, 172, 177, 186, 225, 299, 304, 403
Locke, John, 5, 11, 13, 29, 87, 115, 199, 234, 236, 246, 256, 267, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 316, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 329, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 341, 345, 349, 352, 354, 356, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 370, 371, 373, 374, 380, 384, 385, 386, 390, 391, 394, 395, 399, 400, 402, 405, 406, 409, 415, 420, 425, 443, 444, 447, 485, 487, 488, 489, 490, 498, 499
loi civile, 89, 229, 232, 237, 240, 270, 316, 381, 413, 421
loi naturelle, 47, 59, 60, 77, 82, 116, 134, 152, 230, 237, 240, 241, 267, 314, 320, 340, 344, 346, 358, 376, 412, 418, 422, 438, 447, 484
Louis XVI, 454, 461
Machiavel, Nicolas, 61, 149, 156, 213
Macpherson, C.B., 354, 360, 422
Maitland, Thomas, 469, 470
Malcolm, Noel, 151, 152, 153, 154, 488
Martin, Julian, 169, 180, 206
Martyr, Pierre, 143
Matias de Paz, 42, 56
Menedez, Pedro, 120
Milton, John, 324, 370, 396
Misson, 18, 131, 132, 133, 134, 496
Moctezuma, 113
monarchie, 4, 8, 41, 68, 84, 116, 121, 126, 135, 137, 138, 142, 152, 167, 178, 182, 190, 201, 205, 227, 242, 267, 278, 279, 280, 281, 309, 317, 319, 325, 356, 393, 395, 456, 457, 496, 498
Monde, 3, 8, 9, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 37, 38, 39, 46, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 73,

76, 77, 79, 83, 84, 86, 90, 91, 94, 95, 97, 101, 103, 104, 111, 115, 118, 119, 121, 123, 127, 130, 132, 133, 134, 139, 140, 142, 148, 149, 152, 158, 165, 172, 177, 178, 179, 183, 189, 204, 208, 210, 214, 216, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 235, 255, 265, 266, 281, 292, 295, 304, 319, 330, 335, 344, 363, 367, 380, 381, 391, 395, 411, 413, 419, 422, 426, 458, 477, 478, 479, 480, 484, 491, 495
Monk, Georges, 321, 333
Montesinos, Antonio de, 40, 41, 44
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, 317
More, Thomas, 44, 62, 131, 138, 139, 142, 144, 167, 207, 369, 382
Moreau, Jean-Pierre, 1, 126
Mun, Thomas, 11, 213, 372
nation, 8, 22, 34, 35, 57, 70, 71, 111, 124, 128, 160, 171, 174, 179, 185, 196, 209, 213, 284, 320, 372, 385, 399, 402, 405, 409, 457, 464, 481, 492
Nouveau Monde, 5, 6, 13, 14, 16, 17, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 39, 41, 45, 55, 57, 59, 60, 78, 79, 80, 83, 101, 105, 111, 112, 115, 117, 118, 120, 131, 134, 138, 139, 143, 144, 155, 160, 178, 179, 186, 188, 191, 204, 209, 219, 221, 222, 224, 225, 234, 242, 260, 261, 308, 323, 337, 338, 343, 348, 353, 354, 384, 387, 388, 391, 393, 398, 406, 451, 478, 481, 489, 491, 492, 496, 499
Occupation, 88, 495
Oexmelin, Alexandre-Olivier, 125, 126, 127, 129, 396, 487, 496
Ogé, Vincent, 458, 464
Ogeron, Bertrand d', 130
Ovando, Nicolas, 41
Oviedo, Gonzalo fernandez de, 143
pacte, 173, 229, 236, 237, 252, 268, 277, 294, 319, 351, 424, 431, 432, 442, 443
Palacios Rubios, Juan Lopez de, 42, 44, 45, 56
partisan, 34, 134, 182, 225, 301, 451, 452, 454, 456, 457, 466, 468, 489, 490, 500
Patocka, Jan, 22, 23
Paul III, 37, 44
Pedrarias Davila, 43
peuple, 10, 23, 49, 67, 69, 82, 88, 90, 93, 115, 127, 152, 161, 173, 175, 182, 186, 188, 194, 197, 199, 202, 205, 214, 217, 223, 227, 240, 254, 263, 273, 277, 282, 283, 284, 288, 290, 294, 305, 307, 309, 311, 317, 319, 320, 345, 364, 371, 391, 397, 403, 409, 418, 431, 432, 437, 442, 443, 444, 451, 454, 456, 460, 470, 474, 478, 480, 481, 498, 499
Philippe II, 4, 6, 9, 27, 38, 120, 123, 173, 176, 180, 266, 495
Philippe III, 27, 123, 173, 176
Pirate, 18, 111, 491, 492, 493
Pizzaro, Francisco, 44
plantation, 130, 191, 192, 193, 195, 256, 331, 372, 470, 471
Platon, 22, 211, 214
Pocahontas, 148, 203, 293, 294
Polvérel, Etienne, 460, 463, 465
pouvoir absolu, 29, 198, 227, 269, 270, 271, 277, 296, 314, 349, 397
Powhatan, 148, 203
propriété, 5, 50, 51, 53, 57, 71, 72, 80, 85, 86, 87, 98, 102, 112, 115, 122, 123, 128, 133, 145, 147, 152, 157, 158, 159, 160, 170, 175, 183, 195, 196, 202, 214, 232, 236, 241, 242, 246, 253, 254, 256, 257, 264, 268, 280, 283, 291, 292, 298, 305, 309, 316, 318, 323, 325, 328, 331, 333, 335, 336, 338, 346, 349, 354, 355, 356, 359, 360, 362, 364, 367, 371, 374, 380, 385, 397, 420, 422, 424, 426, 428, 429, 432, 433, 434, 446, 447, 465, 469, 471, 473, 475, 487, 489, 490, 498, 499
Pufendorf, Samuel, 35, 113, 123, 309, 367, 414, 442
race, 176, 186, 275, 278, 386
Raleigh, Walter, 18, 144, 170, 174, 194, 200, 203, 219, 261, 265, 266, 497
Rastell, John, 142, 144
rebelle, 14, 34, 132, 134, 466
Rediker, Marcus, 157, 158, 159, 160, 161, 170, 171, 173, 177, 186, 299, 403
Réforme, 24, 25, 37, 132, 134, 167, 169, 171, 180, 181, 182, 204, 206, 220, 224, 455, 487
repartimiento, 35, 40
république, 10, 18, 50, 93, 132, 154, 227, 239, 274, 275, 277, 283, 286, 318, 338, 395, 412, 454, 468, 495, 498
requerimiento, 43, 58, 60, 495
Révolution, 11, 29, 30, 92, 111, 115, 165, 194, 207, 227, 305, 307, 310, 311, 317, 320, 321, 334, 348, 395, 449, 451, 452, 453, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 468, 469, 481, 483, 486, 490, 491, 492, 493, 498, 500
Ribaud, Jean, 143
Rigaud, André, 466, 470, 471
Rolfe, John, 148, 203, 293, 294
Roume, Philippe-Rose, 469, 470
Rousseau, Jean-Jacques, 12, 29, 87, 128, 250, 268, 305, 313, 329, 349, 387, 398, 405, 411,

412, 413, 414, 416, 417, 419, 420, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 432, 433, 436, 437, 438, 441, 442, 443, 444, 447, 449, 456, 481, 487, 488, 498, 499
Rutherford, Samuel, 318, 493
Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, abbé de, 12, 29, 420, 448, 486
Salluste, 140
Sandys, Edwin, 151, 152, 153, 488
Sauvage, 203, 488
Schmitt, Carl, 9, 12, 13, 14, 17, 19, 33, 34, 35, 57, 76, 104, 107, 108, 113, 122, 131, 138, 139, 148, 178, 184, 189, 207, 209, 217, 224, 238, 241, 257, 281, 286, 299, 300, 301, 303, 402, 417, 446, 448, 454, 456, 460, 481, 490, 495
Selden, John, 90, 122, 123, 206, 282, 301, 496
Sepulveda, Juan Gines, 6, 54, 62, 80, 91, 137, 138, 210, 386, 478, 484, 488
Shaftesbury, sir Ashley Cooper, earl of, 308, 310, 322, 323, 334, 370, 372
Shakespeare, William, 146, 149, 157, 160, 168
Skinner, Quentin, 313
Smith, Adam, 147, 149, 246, 248, 292, 293, 294, 387, 490
Smith, John, 147, 149, 246, 248, 292, 293, 294, 387, 490
Smith, Thomas, 153
Sonthonax, Léger-Félicité., 11, 29, 452, 453, 454, 457, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 469, 470, 471, 491, 493, 500
souverain, 3, 6, 11, 14, 29, 41, 50, 63, 94, 97, 99, 100, 112, 114, 115, 123, 131, 148, 152, 181, 182, 188, 190, 191, 194, 198, 213, 217, 227, 229, 230, 231, 233, 237, 240, 241, 242, 243, 245, 250, 255, 257, 258, 261, 267, 269, 270, 271, 273, 276, 277, 284, 286, 288, 289, 291, 294, 295, 300, 302, 309, 311, 317, 321, 339, 383, 403, 411, 432, 442, 452, 454, 455, 456, 463, 465, 497, 498
souveraineté, 4, 6, 17, 18, 28, 31, 34, 49, 60, 63, 78, 80, 83, 90, 93, 94, 112, 114, 122, 124, 125, 126, 128, 131, 138, 140, 173, 182, 195, 196, 202, 206, 227, 230, 234, 236, 240, 241, 242, 251, 261, 267, 269, 270, 272, 275, 276, 277, 281, 282, 284, 287, 290, 292, 295, 298, 300, 302, 313, 317, 319, 320, 326, 331, 343, 356, 358, 364, 400, 405, 409, 418, 432, 451, 452, 454, 456, 461, 469, 470, 472, 474, 480, 482, 488, 495, 498
Spitz, Jean-Fabien, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 321, 485
Stuckley, 143
Summers, Georges, 146
Tacite, 5, 140, 149, 156, 440
Thevet, André, 117, 118, 493
Toussaint Louverture, 29, 452, 453, 454, 455, 457, 459, 461, 463, 464, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 491, 492, 493, 500
Tully, James, 354, 355, 400, 490
Valdivia, Pedro de, 44
Vaughan, C.E., 438
Velazquez, Diego, 8
Villegagnon, Nicolas Durand de, 117, 118
Vitoria, Francisco, 13, 19, 28, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 93, 101, 102, 104, 107, 108, 115, 175, 178, 188, 209, 211, 212, 214, 216, 224, 236, 365, 386, 402, 412, 413, 445, 477, 478, 479, 495
White, John, 200, 264, 400

Impérialisme et cosmopolitisme. Théories de l'Etat et problèmes coloniaux (XVIe-XVIIIe siècle)

L'Etat moderne qui articule le principe de souveraineté avec l'affirmation des droits subjectifs et qui rompt avec le modèle impérial du pouvoir, est contemporain de la découverte et de l'exploitation du Nouveau Monde. Il s'agit ici de montrer que les deux processus sont solidaires et qu'il est possible de reconsidérer les différentes élaborations théoriques justifiant la formation des souverainetés étatiques, à partir du rapport au Nouveau Monde traversé par la tension structurante entre cosmopolitisme et impérialisme. Une première partie examine la genèse du droit des gens moderne, et la question du cosmopolitisme, à partir de la réflexion de Francisco Vitoria sur les « titres » de la conquête et de la colonisation de l'Amérique par l'Espagne. Cette partie s'efforce également de restituer les enjeux liés à la pratique de la piraterie. Celle-ci ne saurait être réduite à sa dimension criminelle : elle correspond à cette époque à une lutte pour la liberté des mers ainsi qu'à l'expérimentation de nouvelles formes d'association et de liberté qui font écho à la pensée utopique. Une seconde partie met en lumière le rôle des enjeux coloniaux dans l'élaboration de la théorie du pouvoir souverain (sous la forme de la monarchie absolue). Les auteurs convoqués sont Francis Bacon et Thomas Hobbes. Enfin une troisième partie prend en charge l'irruption du concept de peuple dans les théories de l'Etat et examine là encore la manière dont les expériences coloniales informent ce concept (les références privilégiées sont alors Locke et Rousseau). La Révolution de Saint-Domingue est évoquée en toute fin pour son exemplarité dans la manière dont elle questionne tous les concepts constitutifs de l'Etat de droit moderne.

Mots clés : Impérialisme, cosmopolitisme, Etat, esclavage, conquête, colonie, souveraineté, peuple, pirate, révolution, indigène, droit naturel, droit des gens.

Imperialism and cosmopolitism. State theories and colonial issues (XVI-XVIII century)

It is worth considering that when the modern State reconciles the principle of sovereignty with the assertion of subjective rights, and consequently breaks with the imperial government system, it is doing so at the very time when the New World is being discovered and exploited. The point here is to show that these two processes are interdependent, and that it is possible to reconsider the different theoretical elaborations which have so far accounted for the emergence of state sovereignty, by referring to the structuring tension between cosmopolitism and imperialism, which characterizes the New World. What is dealt with the first part is the birth of international law, and the issue of cosmopolitism, revisited in the light of Vitoria's study about the titles of the Spanish conquest and colonization. It is also devoted to restoring the stakes of piracy practice. The later cannot be reduced to its criminal dimension: at the time it means a fight for freedom on sea, together with the experimentation of new forms of association and liberty, which echo the utopian way of thinking. The second part is devoted to emphasizing the role of colonial stakes in the construction of the theory of sovereign power (as Absolute Monarchy). The authors referred to are Bacon and Hobbes. A third part is devoted to the emergence of the concept of People in the State theories, together with a study of the way this concept feeds from the colonial experience (the authors referred to this time being Locke and Rousseau). The Revolution in Santo-Domingo is mentioned in the very end, due to its exemplarity in the way it questions all the concepts that make out the modern state under the rule of law.

Keywords: Imperialism, cosmopolitism, State, slavery, conquest, colony, sovereignty, people, pirate, revolution, indigene, natural law, international law.

Discipline : Philosophie

Université Paris-Sorbonne, Ecole Doctorale V « concepts et langages », Maison de la recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris