



HAL
open science

La révolution américaine et les infortunes de la vertu

Denis Lacorne

► **To cite this version:**

Denis Lacorne. La révolution américaine et les infortunes de la vertu. Revue Française de Science Politique, 1988, 38 (6), pp.869-886. hal-01009334v1

HAL Id: hal-01009334

<https://sciencespo.hal.science/hal-01009334v1>

Submitted on 17 Jun 2014 (v1), last revised 28 Aug 2018 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La révolution américaine et les infortunes de la vertu

In: Revue française de science politique, 38e année, n°6, 1988. pp. 869-886.

Citer ce document / Cite this document :

Lacorne Denis. La révolution américaine et les infortunes de la vertu. In: Revue française de science politique, 38e année, n°6, 1988. pp. 869-886.

doi : 10.3406/rfsp.1988.411176

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1988_num_38_6_411176

Abstract

How much importance should be given to "republican virtue " in the American revolution? American historiographic debate on the subject is not conclusive. For some historians, the founding fathers' main motivation was their personal financial interest ; for others, the revolution and its constitutional fulfilment were mere coincidences or fortunate opportunities. And for others still, it was all a question of ideas, "revolutionary ideology" being the restoration, in the Age of Enlightenment, of a humanist language inherited from the Italian Renaissance and reinterpreted by the British revolutionary tradition. But it would be too easy to assert that the American revolution signalled the end of a "classic era " of politics. Homo civicus, taken with ancient virtues, was also a homo œconomicus acting in the name of the fundamental values of nascent liberalism and the protestant ethic. The founders of the American Republic were indeed " extraordinary men " in the sense given to that phrase by Rousseau in the Social Contract, as they took on the right, in violation of the authority conferred to them, to invent new rules for society.

Résumé

Quelle importance donner à la notion de « vertu républicaine » dans la Révolution américaine ? Le débat historiographique américain est peu concluant. Pour certains historiens, la motivation principale des founding fathers était leur intérêt financier personnel ; pour d'autres, la révolution et son accomplissement constitutionnel ne sont que le fruit du hasard ou d'opportunités heureuses ; pour d'autres enfin, tout est affaire d'idées, et « l'idéologie révolutionnaire » ne serait rien d'autre qu'une restauration, à l'époque des Lumières, d'un discours humaniste hérité de la Renaissance italienne et réinterprété par la tradition révolutionnaire britannique. Mais il serait trop simple d'affirmer que la révolution américaine marque la fin d'une « ère classique » de la politique. L'homo civicus épris des vertus antiques se double d'un homo œconomicus qui agit au nom des valeurs fondamentales du libéralisme naissant et de l'éthique protestante. Les fondateurs de la République américaine étaient bien des « hommes extraordinaires », au sens donné à ce terme par Rousseau dans Le contrat social, puisqu'ils s'arrogeaient le droit, en violation de l'autorité qui leur était conférée, d'inventer de nouvelles règles de société.

LA RÉVOLUTION AMÉRICAINE ET LES INFORTUNES DE LA VERTU*

DENIS LACORNE

« Il ne faut jamais calculer les choses que par la relation qu'elles ont avec nos intérêts »

Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*,
(Paris, J.-J. Pauvert, tome 1, p. 70)

« Les politiques grecs, qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconnoissoient d'autre chose qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesse et de luxe même »

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre 3, chap. 3
« Du principe de la démocratie »
(*Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. 2, p. 252)

LA révolution américaine fut-elle vertueuse ? Etrange débat que celui qui oppose les historiens révisionnistes des années 1970 aux historiens libéraux des années 1950 et aux progressistes des années 1920. Car ces « révisionnistes » cherchent à révolutionner notre compréhension du 18^e siècle américain en imposant aux événements de l'époque une grille de lecture qui emprunte plus aux humanistes de la Renaissance qu'à ceux du siècle des Lumières, ou qu'aux dialecticiens du 19^e siècle. Le comportement des révolutionnaires américains, pour ces nouveaux historiens, échappe à toute logique socio-économique. Ce qui motive les hommes, c'est l'idéologie : le désir de régénérer de l'intérieur une société coloniale corrompue par les vices politiques de la métropole. La solution n'est pas seulement l'indépendance ; c'est aussi et surtout l'adoption d'une pratique et d'un langage politique vertueux qui permettront le retour aux grands principes des républiques antiques. *Le ridurre ai principii* de la tradition machiavélienne¹.

QUELLES IDÉES ? QUELLE VERTU ?

Rien n'est plus contraire à ce mode d'interprétation que les thèses économistes des historiens progressistes des années 1920, dont Charles Beard est sans doute le meilleur représentant. Pour Beard, qui ne s'intéresse qu'à la phase finale de la révolution et qui s'inspire des thèses de

* Une première version de ce texte a été présentée au Congrès de l'Association française d'études américaines : « De la Révolution américaine à la Révolution française ; histoire et imaginaire », Chantilly, 27-29 mai 1988.

1. Pocock (J.G.A.), *The Machiavellian moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 358-359.

Bentley sur les groupes de pression, l'idéologie et, a fortiori, l'appel à la vertu relèvent de l'imaginaire et servent à masquer la réalité du conflit économique qui oppose les fédéralistes aux antifédéralistes, les premiers incarnant le grand capitalisme commercialo-financier d'origine urbaine, les seconds le capitalisme rural des cultivateurs les plus endettés. La seule passion qui motive les Pères fondateurs, c'est leur intérêt économique personnel : en bons spéculateurs qui détiennent des créances sur la dette publique de la Confédération, ils misent sur la création d'un gouvernement fort et centralisé pour accroître la valeur de leurs créances¹.

Dans cette perspective, les « idées » des Pères fondateurs sont dénuées de signification. Leur appel à la vertu, l'idéal d'un « gouvernement solide », pour reprendre l'expression du chargé d'affaires français, ne servent qu'à masquer des égoïsmes particuliers. Inutile d'invoquer Marx, les auteurs du *Fédéraliste* sont là pour reconnaître avec lucidité la primauté des intérêts et la réalité des conflits de classes. Charles Beard est ainsi l'un des premiers historiens américains à reconnaître l'importance du *Fédéraliste* n° 10, rédigé par James Madison et consacré au jeu des factions, des classes et des partis dans la République naissante :

« La source des factions la plus commune et la plus durable a toujours été l'inégale distribution de la richesse (*property*). Ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas ont toujours eu des intérêts divergents. Les créanciers et les débiteurs ont entre eux une semblable ligne de démarcation. L'intérêt de l'agriculture, l'intérêt des manufactures, l'intérêt du commerce, l'intérêt des capitalistes (*a moneyed interest*), et d'autres moins importants, se forment nécessairement dans les nations civilisées et les divisent en différentes classes qui agissent d'après des vues et des sentiments différents »².

Le commentaire de Beard sur ce passage est éloquent : « Nous avons ici, écrit-il, une remarquable affirmation du déterminisme économique en politique ». Par conséquent, conclut Beard, les idées et les doctrines politiques n'existent pas en tant que telles ; elle ne sont « inévitablement (que) le réflexe (*reflex*) du conflit des intérêts »³.

Un tel réductionnisme dans l'explication politique, un tel accent sur le déterminisme économique ne pouvaient qu'entraîner une réaction de rejet chez les historiens libéraux de l'après-guerre, qui s'empressèrent de déconstruire, avec un zèle parfois excessif, le raisonnement de Beard et de réfuter point par point l'essentiel des « preuves objectives » apportées par l'auteur⁴.

1. Beard (Charles A.), *An economic interpretation of the Constitution of the United States*, New York, Macmillan, 1963 (d'abord publié en 1913), p. 186-187, 290-291, 324. Sur la question d'une « orthodoxie » beardienne, voir les articles de Terence Marshall et de Shannon C. Stimson dans la *Revue française de science politique*, 38 (2), avril 1988.

2. Hamilton (Alexander), Jay (John), Madison (James), *Le Fédéraliste*, Paris, V. Giard et Brière, 1902, p. 69-70.

3. C.A. Beard, *An economic interpretation...*, *op. cit.*, p. 15-16.

4. Cf. Brown (Robert E.), *Reinterpretation of the formation of the American Constitution*, Boston, Boston University Press, 1963 ; McDonald (Forrest), *We the people. The economic origins of the Constitution*, Chicago, American Research Center, 1958 ; Main (Jackson Turner), *The social structure of revolutionary America*, Princeton, Princeton University Press, 1965 ; Hofstadter (Richard), *The progressive historians*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

Et pourtant les critiques de Beard continueront à minimiser l'influence des idées et des idéologies dans la révolution américaine. Jackson Turner Main, par exemple, tout en rejetant les dichotomies simplistes de Beard, réhabilitera un certain type d'analyse socio-économique en démontrant que les partisans de la ratification de la Constitution étaient des « cosmopolites », alors que ses critiques, les antifédéralistes, étaient principalement des « localistes ». Les « cosmopolites » représentaient les intérêts économiques et financiers des villes ainsi que ceux des agriculteurs dont l'activité économique était orientée vers l'exportation ; les « localistes » étaient les agriculteurs qui ne produisaient pas pour le marché mondial, subvenaient à leurs propres besoins et vivaient, pour la plupart, de façon autarcique. Leur économie était une économie de subsistance¹.

Daniel Boorstin, dans les années 1950, se refusera à accorder la moindre primauté aux faits économiques. Mais il continuera, lui aussi, à minimiser le poids des idées révolutionnaires en soulignant le caractère profondément amoral et irréfléchi de l'entreprise de rénovation politique des Pères fondateurs. Rien, d'après cet auteur, n'a été sciemment voulu par les *framers* dont le projet de Constitution n'était que le fruit du hasard, le produit de « la force des circonstances » ou encore le résultat « d'opportunités heureuses »². Tout est affaire d'opportunisme dans la révolution américaine, à tel point que les « hommes de la liberté » ne sont jamais en mesure de développer une philosophie de la vie qui soit véritablement la leur, autonome, critique et réflexive. L'Américain ne pense pas, il se pense à travers les plaisirs de la vie ; il s'adapte aux circonstances et il attend toujours que du jeu des passions, qui règle sa vie quotidienne, surgisse comme par enchantement le bien public. En réaliste, il est incapable de distinguer « ce qui est » de « ce qui doit être ». Indifférent aux idées, incapable de définir une quelconque sagesse politique, l'Américain peut tout exporter sauf un message politique. C'est pourquoi l'Amérique n'a jamais su produire de philosophes de la stature d'un Hobbes ou d'un Rousseau. Et puisque tout se réduit à des questions constitutionnelles, l'Amérique est ce pays où « les avocats prennent la place des philosophes »³.

Paradoxalement, de ce constat affligeant, Boorstin ne tire aucune conclusion négative. Bien au contraire, il y voit la marque de l'inimitable génie du peuple américain : son pragmatisme, une capacité exceptionnelle à adapter ses institutions aux circonstances, à faire coller ses idées aux faits, à mouler littéralement l'Etat sur les formes de la société civile. S'il y a une sagesse américaine, elle consiste à « s'en remettre aux faits de la vie », à laisser évoluer les institutions « selon les besoins de l'environnement », et surtout à éviter les idéologies, c'est-à-dire « les imbécillités, divagations et (autres) délires cosmiques »⁴. Le génie des révolutionnaires

1. Jackson Turner Main, *The social structure...*, op. cit., et son *Political parties before the Constitution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1973.

2. Boorstin (Daniel J.), *The genius of American politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 1, 98.

3. *Ibid.*, p. 161.

4. *Ibid.*, p. 185-186.

américains, d'après Boorstin, c'est leur médiocrité. En rabattant leur idéal politique sur leurs intérêts privés, les Pères fondateurs réussissaient à s'effacer de l'histoire ; ils faisaient de l'histoire, leur histoire, un procès sans sujet.

LA FILIATION LOCKIENNE ET LE PRIMAT DES INTÉRÊTS PRIVÉS

D'autres historiens, comme Louis Hartz, n'hésiteront pas pourtant à découvrir derrière cet amas primordial de faits et de circonstances un grand sujet transcendantal : Locke, soudainement promu « philosophe de l'Amérique »¹, ce grand esprit qui « domine la pensée politique américaine comme jamais un penseur n'a dominé la pensée d'une (autre) nation »².

Une société qui « commence avec Locke, le transforme et reste avec lui »³ pendant deux siècles ne peut pas prétendre à la vertu si par vertu on entend la recherche du bien commun, le triomphe des idées sur les intérêts, le sens du sacrifice pour la *res publica*. Dans cette perspective, tous les textes importants de la révolution américaine — la Déclaration d'indépendance, la Constitution, les *Federalist Papers* — seraient irrémédiablement marqués par la philosophie de Locke. Cette philosophie, affirme Louis Hartz, a valeur d'articles de la foi, puisqu'elle est préservée comme une relique qui serait littéralement « enchâssée » dans le texte de la Constitution⁴. L'essence de ce « credo », c'est la conception lockienne de la propriété qui n'est rien d'autre que l'expression classique de ce que l'on appellera au 20^e siècle « l'esprit du capitalisme »⁵.

La propriété, pour Locke, est indissolublement liée au travail et le travail qui transforme et valorise le bien possédé est une activité noble par excellence puisqu'elle répond au fait que « Dieu commanda à l'homme de travailler »⁶. L'effort productif est la grande marque du salut ; la paresse, la manifestation même du vice. L'inactif, quel qu'il soit, riche aristocrate ou pauvre hère, est un être profondément immoral. Il n'a donc pas droit à la protection de l'Etat. S'il est riche, il n'est pas injuste que sa propriété, même si elle est entourée d'une clôture, « devienne la possession d'un autre », au cas où elle resterait en friche⁷. S'il est pauvre, il pourra à la rigueur bénéficier de la charité privée (celle-ci n'est jamais une obligation), mais il sera souhaitable de l'enrôler de force

1. Cette expression est d'abord utilisée par Merle Curti dans un article intitulé « The great Mr. Locke, America's philosopher », *Huntington Library Bulletin*, 11, 1939.

2. Hartz (Louis), *The liberal tradition in America*, New York, Harcourt Brace & World, 1955, p. 140.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 9.

5. Strauss (Leo), *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 246.

6. Locke (John), *Second treatise*, chap. 5, « Of property », sect. 32, in Locke (John), *Two treatises of government*, Peter Laslett ed., New York, New American Library, 1965.

7. *Second treatise*, chap. 5, sect. 38, p. 31.

dans des manufactures dès son plus jeune âge afin de le guérir de sa paresse et de lui inculquer le goût du travail¹. La propriété n'est un droit naturel absolu que pour ceux qui sont à la fois « rationnels et industriels ». C'est la productivité qui donne toute sa valeur à la propriété, et à partir du moment où le produit du travail de l'homme n'est pas gaspillé ou abandonné, il n'y a pas de limite morale à l'appropriation. Plus on produit, plus on facilite la circulation des biens à travers le monde et plus on accroît « la richesse (*the common stock*) de l'humanité ». Cette accumulation des richesses, fatalement inégale, bénéficiera à l'ensemble de la population, y compris à ceux qui ne disposent, pour seule propriété, que de leur force de travail². C'est pourquoi, affirme Locke dans un passage fameux du *Second treatise*, un roi indien d'Amérique, propriétaire d'immenses territoires cultivables, est « moins bien nourri, logé et vêtu qu'un garçon de ferme anglais ». Sa pauvreté comme celle de ses sujets tiennent à l'insuffisance de son travail productif³. Les Américains sont donc des « lockiens »⁴, ce qui fait du droit de propriété le fondement même de leur société et ce qui justifie, par la même occasion, la dépossession (et le massacre) des Indiens.

On comprend pourquoi Locke ne cesse de répéter que « la raison principale pour laquelle les hommes fondent des républiques ... c'est la préservation de leur propriété ». C'est pourquoi aussi le peuple d'une république, lorsqu'il choisit ses représentants, doit s'assurer qu'ils forment un véritable rempart (Locke écrit « une clôture ») autour de ses propriétés et qu'ils protègent ainsi le citoyen-propriétaire de tout abus spoliateur⁵.

Si la « propriété » telle que l'entend Locke veut dire aussi le commerce et l'industrie, et c'est bien ainsi que l'entendaient ses lecteurs du 18^e siècle, on comprend la radicale nouveauté de sa pensée. En faisant du droit de propriété un absolu qui précède même l'entrée de l'homme dans la société civile, Locke affirmait déjà, un siècle avant Adam Smith, le primat de l'économie. Il révolutionnait, par la même occasion, la notion traditionnelle de vertu. La vertu, pour Locke, perd toute valeur sacrificielle. Il ne s'agit plus de faire passer l'intérêt de la société avant le sien propre au nom d'un quelconque idéal antique. Seuls comptent l'effort individuel, le travail productif, l'esprit d'entreprise, en vue d'un seul et unique but : l'intérêt ou le profit personnel. Cette motivation apparemment égoïste est guidée par un précepte divin, une sorte de « onzième commandement » défini ainsi par un disciple de Locke : *Thou shalt not*

1. Locke (John), *Some thoughts concerning human education*, cité par Isaac Kramnick, « Republican revisionism revisited », *American Historical Review*, 87 (3), juin 1982, p. 659.

2. *Second treatise*, chap. 5, sect. 34, 37. On se reportera aussi à l'excellent commentaire de Richard Ashcraft, *Revolutionary politics and Locke's Two treatises of government*, Princeton, Princeton University Press, 1986, chap. 6.

3. *Second treatise*, sect. 41. Voir aussi le commentaire de Istvan Hont et Michael Ignatieff, « Needs and justice in *The wealth of nations* : an introductory essay », in Hont (I.), Ignatieff (M.) eds., *Wealth and virtue, the shaping of political economy in the Scottish enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 35-44.

4. Bloom (Allan), *The closing of the American mind*, New York, Simon and Schuster, 1987, p. 167.

5. *Second treatise*, sect. 124 et 222.

be idle¹. Mais ces vertus égoïstes, propres à un âge moderne, sont aussi des vertus utiles puisqu'elles contribuent à améliorer le sort de la société tout entière en élevant son niveau de vie. Tel est le paradoxe d'une doctrine qui repose sur l'intérêt, mais pas n'importe lequel — celui de l'individu « rationnel et industriel » auquel Locke oppose le « parasite », le « pensionné » et autres courtisans des anciennes monarchies². L'intérêt primordial qui fonde l'Etat moderne, c'est « l'intérêt bien entendu », dont Tocqueville donne une description magistrale dans *De la démocratie en Amérique* :

« L'intérêt bien entendu est une doctrine peu haute, mais claire et sûre. Elle ne cherche pas à atteindre de grands objets ; mais elle atteint sans trop d'efforts tous ceux auxquels elle vise. Comme elle est à la portée de toutes les intelligences, chacun la saisit aisément et la retient sans peine. S'accommodant merveilleusement aux faiblesses des hommes, elle obtient facilement un grand empire, et il ne lui est point difficile de le conserver, parce qu'elle retourne l'intérêt personnel contre lui-même et se sert pour diriger les passions de l'aiguillon qui les excite ... je ne craindrai pas de dire que la doctrine de l'intérêt bien entendu me semble, de toutes les théories philosophiques, la mieux appropriée aux besoins des hommes de notre temps »³.

Jefferson, l'auteur de la Déclaration d'indépendance, refusait-il la tradition lockienne lorsqu'il « oubliait » de défendre, dans sa déclaration, le troisième droit fondamental de ce que l'on avait coutume d'appeler « la trilogie lockienne » : « La vie, la liberté et la propriété » ? Le modèle utilisé par Jefferson est, très probablement, la « déclaration des droits » de l'Etat de Virginie, rédigée par George Mason et adoptée le 12 juin 1776⁴. « Tous les hommes, précise cette déclaration, sont par nature également libres et indépendants, et disposent de certains droits inhérents ... dont ils ne sauraient déposséder ou aliéner leur descendance ; à savoir, la jouissance de la vie et de la liberté, les moyens d'acquérir et de posséder la propriété, et la recherche et l'obtention du bonheur et de la sécurité ».⁵ La formulation retenue par Jefferson pour la Déclaration d'indépendance du 4 juillet 1776 est plus concise : « Tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits (inhérents) et inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur »⁶

1. *The selected letters of Josiah Wedgwood*, cité par Isaac Kramnick, « Republican revisionism revisited », art. cité, p. 662.

2. Locke (John), *Property and arbitrary government*, cité par Richard Ashcraft, *Locke's Two treatises...*, op. cit., p. 264.

3. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981, vol. 2, p. 155. « Aux Etats-Unis, précise Tocqueville, on ne dit presque point que la vertu est belle, on soutient qu'elle est utile, et on le prouve tous les jours », *ibid*, p. 153.

4. Cf. Chinard (Gilbert), *Thomas Jefferson, the apostle of Americanism*, p. 73, cité dans Wills (Garry), *Inventing America : Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Vintage Books, 1979, p. 240, et Cunningham (Noble E.), *In pursuit of reason. The life of Thomas Jefferson*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1987, p. 48-50.

5. Citée dans Kurland (Philip B.), Lerner (Ralph) eds., *The Founders' Constitution*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, vol. 1, p. 6. On se reportera aussi au chapitre 16 de cet ouvrage, consacré au droit de propriété.

6. Traduction française de Jefferson. Le mot « inhérent » a été barré par le Congrès.

Quelle signification donner à « l'omission » du mot de propriété ? Jefferson, s'inspirant du texte de Mason, aurait-il été trahi par sa mémoire¹ ? A-t-il, au contraire, volontairement rejeté un droit auquel il ne croyait pas² ? Certains historiens progressistes ont vu, là, la marque d'un esprit généreux et anticapitaliste qui s'attachait à garantir à chacun sa part de bonheur, quels que soient sa classe sociale, sa richesse ou son niveau de vie...³.

Ces diverses explications n'emportent pas la conviction, pour une raison simple : Jefferson, comme le révèle le contenu de sa correspondance avec Dupont de Nemours, restait un ferme défenseur du droit de propriété⁴. Mais il s'opposait à une conception étroite et statique de ce droit. La propriété, pour lui, n'était pas la simple propriété terrienne déjà acquise ou héritée ; c'était plutôt la propriété à venir, qu'elle soit ou non foncière — celle qui est susceptible d'être échangée commercialement. La propriété, pour Jefferson, est donc aliénable ; elle est ce qui répond au désir d'accumulation des hommes et aux nécessités du commerce et de l'industrie. Comme l'explique fort bien Joyce Appleby, « les gouvernements, pour Jefferson, n'existaient pas pour protéger la propriété, mais plutôt l'accès à la propriété, ou plus généralement encore la possibilité (d'accès à la propriété) »⁵.

Or cette conception dynamique du droit de propriété est précisément celle qui fonde la définition lockienne du bonheur. Le « bonheur », écrit Locke dans son *Essay concerning human understanding*, est « ce plaisir de l'esprit » que nous procure « la possession d'un bien » ou « l'assurance d'une possession prochaine »⁶. Paradoxalement, le plaisir est inséparable d'une certaine aliénation que Locke qualifie de « malaise » (*uneasiness*) : le malaise est « le principal sinon le seul ressort de l'action et de l'industrie humaine ». Quelle est la cause de cette étrange inquiétude ? Le désir de la chose absente dont la possession anticipée, mais pas encore certaine, procure déjà du plaisir. Mais ce plaisir est inquiet puisque imparfait. Le

1. C'est ce qu'affirme Howard Mumford Jones dans un article paru en 1976 dans le *American Antiquarian Society*, cité par Garry Wills, *Inventing America*, op. cit., p. 230.

2. Telle est la thèse de Garry Wills, fortement contestée par Ronald Hamowy, « Jefferson and the Scottish enlightenment : a critique of Garry Will's *Inventing America*... », *William and Mary Quarterly*, 36, 1979, p. 502-523, et par Walter Berns, *Taking the Constitution seriously*, New York, Simon and Schuster, 1987, p. 242-251.

3. Cf. Richard Hofstadter, *The progressive historians*, op. cit., p. 196, 263-270.

4. Par exemple, dans une lettre du 24 avril 1816, Jefferson décrit le « droit de propriété » comme fondé tout à la fois sur « nos besoins naturels », sur « les moyens dont nous disposons pour assouvir ces besoins » et sur « le droit (de posséder) ce qui est acquis par ces moyens sans violer les droits d'autres êtres sensibles ». Cf. Malone (Dumas) ed. *Correspondence between Thomas Jefferson and Pierre Samuel Dupont de Nemours*, Boston, Houghton Mifflin, 1930, p. 184-185.

5. Appleby (Joyce), « What is still American in the political philosophy of Thomas Jefferson ? », *William and Mary Quarterly*, 39, avril 1982, p. 297.

6. Locke (John), *An essay concerning human understanding*, New York, Dover, 1959, vol. 1, livre 2, chap. 20, « Of modes of pleasure and pain », sect. 7 (Joy), p. 305. Plus tard, au début du 18^e siècle, John Trenchard introduira une variable supplémentaire pour mettre en relation le « bonheur » (*happiness*) et la propriété : « De même que le bonheur est l'effet de l'indépendance et l'indépendance l'effet de la propriété, la propriété certaine est l'effet de la liberté et a pour seul garant les lois de la liberté ». *Cato's Letters*, 68, 3 mars 1721, cité dans Philip Kurland, Ralph Lerner, *The Founders' Constitution*, op. cit., p. 585.

« malaise », c'est donc le plaisir différé, ou encore la manifestation d'un insatiable désir d'accumulation¹.

Madison respecte bien la tradition lockienne lorsqu'il affirme, dans le *Fédéraliste*, n° 10, que le « premier objet du gouvernement » est « la protection de ces facultés » qui sont « à l'origine des droits de propriété ». On peut même affirmer, avec Cass Sunstein, que tout le système de freins et de contrepoids inventé par les Fondateurs est destiné à protéger le droit de propriété. En effet, la multiplication des seuils et des échelons de décision, l'entrecroisement et la rivalité des pouvoirs fédéraux et étatiques, la rotation rapide des élus, le bicamérisme et le chevauchement des mandats législatifs..., tout est conçu pour répondre à la grande crainte de l'époque, ravivée par le souvenir encore récent de la rébellion des *Shaysites* : la menace d'une tyrannie de la majorité. Or quelle est cette « majorité » si dangereuse, sinon la faction la plus populaire et la plus nombreuse des « sans propriété », ou encore des petits propriétaires ; le « parti » de ceux qui auraient intérêt — s'ils arrivaient à s'emparer d'un seul coup de l'appareil d'Etat — à procéder à une redistribution des richesses² ? Madison savait bien que le conflit des factions se réduit en fait au conflit de deux factions : « Ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas ». D'où la nécessité « d'opposer l'ambition à l'ambition »³, de gouverner en fonction de la maxime du *divide et impera*, de créer un système politique si complexe qu'il empêche à jamais l'hégémonie d'un seul groupe, même majoritaire.

LA QUERELLE DES ANCIENS ET DES MODERNES

La filiation lockienne semble bien ininterrompue de 1776 à 1787. Faut-il alors conclure avec Louis Hartz et ses disciples que les Pères fondateurs sont de véritables « libéraux », ou encore des modernes dont les idées républicaines ne doivent rien aux vertus des anciens ? L'*homo oeconomicus*, ce vieil ancêtre des capitalistes modernes, aurait-il, dès 1776, pris la place d'une espèce moins évoluée mais plus noble, celle de l'*homo civicus* ? La chose est fortement contestée par l'historiographie révisionniste des années 1970 et en particulier dans l'œuvre de J.G.A. Pocock⁴. Pour ce dernier, la révolution américaine constitue « le dernier acte de la Renaissance civique » ; elle réalise un idéal humaniste

1. J. Locke, *An essay concerning...*, *op. cit.*, livre 2, chap. 20, sect. 6 (Desire), p. 304. Grand admirateur de Locke, Leibniz traduit *uneasiness* par « l'inquiétude ».

2. Sunstein (Cass), « Interest groups in American public law », *Stanford Law Review*, 38, novembre 1985, p. 44-45.

3. Respectivement, *Le Fédéraliste*, nos 10 et 51. Plus tard, en mars 1792, Madison donnera une extension considérable à la notion de propriété en déclarant qu'un homme « a la propriété de ses opinions » et que « de même qu'un homme dispose d'un droit dans sa propriété, de même il détient une propriété dans ses droits ». Cf. Hutchinson (William) et al. eds., *The Papers of James Madison*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1977 -, vol. 14, p. 266-268.

4. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment*, *op. cit.*, Bailyn (Bernard), *The ideological origins of the American revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, Wood (Gordon), *The creation of the American Republic, 1776-1787*, New York, Norton, 1969.

qui « mêle l'aristotélisme au machiavélisme »¹. La référence à Locke, promu « saint patron des valeurs américaines », relève du mythe, mythe consciemment propagé par l'historiographie consensuelle des années 1950 qui prétend effacer, au nom du principe de continuité, toutes les aspérités, tous les clivages de l'histoire américaine². Or la révolution doit être pensée dans la discontinuité. Elle marque une rupture avec une société britannique déjà libéralisée politiquement et qui, sur le terrain de l'économie, annonce déjà le triomphe des réalités capitalistes et des valeurs qui lui sont communément associées : l'individualisme possessif, l'éthique protestante, le goût du commerce, la spéculation financière, l'esprit d'entreprise...

La révolution serait donc d'abord une révolte contre la modernité. Mais de quelle modernité s'agit-il ? La modernité, pour les Pères fondateurs, c'est l'Etat moderne tel qu'il est incarné par la monarchie britannique, avec sa prolifération de courtisans bureaucratisés et salariés, son armée permanente, son Eglise officielle, ses impôts arbitraires, son système de patronage politique, ses bourgs pourris, son énorme dette publique dont le financement favorise la montée en puissance des financiers et des spéculateurs. La modernité, c'est « la corruption », thème qui traverse tout le discours révolutionnaire et qui vise directement le système politique de la métropole. La modernité, c'est aussi les mœurs britanniques, les habitudes sociales d'un peuple commerçant, l'appât du gain, des goûts efféminés, un hédonisme foncier, un libéralisme débridé, en bref tous les travers basement bourgeois de la plus « agressivement moderne » des sociétés de l'époque³.

Dans cette perspective, la révolution ne prend tout son sens que dans un contexte de guerre idéologique, de querelle entre les anciens et les modernes, qui reprend, sur le mode mimétique, les grands conflits idéologiques de l'Angleterre de Walpole. A la réalité « moderne » d'un monde qui s'embourgeoise chaque jour un peu plus, le révolutionnaire américain oppose l'idéal de la cité antique. Il propose un retour aux anciens, un *ridurre ai principii*, une *rinnovazione* (pour reprendre des concepts inventés par la Renaissance italienne et repris dans le discours politique néo-harringtonien)⁴. Il se pose en « patriote » et s'affirme frugal, courageux, prêt à sacrifier ses intérêts privés pour le bien commun de l'Union et à risquer sa vie pour son idéal républicain. Il est enfin et surtout attaché à la terre et aux valeurs agraires. Sa propriété, comme l'*oikos* aristotélicien, est la fondation matérielle de son indépendance, ce qui lui donne aussi assez de temps et de loisirs pour participer activement à la vie politique et pour se transformer, le cas échéant, en citoyen-en-armes⁵. Jefferson, dans ses *Notes sur l'Etat de Virginie*, exprime parfaitement cet idéal agrarien :

1. J.G.A. Pocock, *ibid.*, p. 462.

2. *Ibid.*, p. 546.

3. *Ibid.*, p. 546. Bernard Bailyn décrit bien les sources de ces courants antimodernistes dans *The origins of American politics*, New York, Random House, 1968.

4. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment*, *ibid.*, p. 519, 545-546.

5. *Ibid.*, p. 450, 464.

« La corruption des mœurs de la grande masse des cultivateurs est un phénomène dont il n'existe aucun exemple, à aucune époque et dans aucune nation. C'est la marque de ceux ... dont la subsistance dépend non pas des états du ciel ... mais de l'inconstance et du caprice des consommateurs. Cette dépendance — source de soumission et de vénalité — étouffe la vertu dans son germe ... En général, il y a la même proportion entre l'ensemble des autres classes de citoyens et les cultivateurs qu'entre les parties malsaines et les parties saines d'un Etat quelconque. (Une telle proportion) constitue un baromètre adéquat du degré de corruption (de la société)... Les foules des grandes villes contribuent tout autant à la défense d'une vraie démocratie (*a pure government*) que les escarres à la santé du corps humain »¹.

La grande originalité de l'historiographie révisionniste est d'avoir révélé le caractère archaïque d'une révolution qu'une autre tradition historiographique avait voulu à tout prix « moderne », pour qu'elle serve d'exemple et de modèle pour le reste du monde. En effaçant la trace de John Locke — grand philosophe et saint patron de l'Amérique —, en dévaluant l'importance des idées libérales, en réhabilitant les valeurs républicaines héritées de la Grèce antique, de la Renaissance italienne, et du 17^e siècle anglais, ces nouveaux historiens contribuaient à détruire le schéma réductionniste de l'historiographie néo-libérale : l'histoire des Etats-Unis, des origines à nos jours, serait celle du triomphe des idées capitalistes. Ces idées-là n'ont pas toujours été hégémoniques, même s'il est vrai, comme l'ont bien montré Isaac Kramnick et Joyce Appleby, que les révolutionnaires américains ont été influencés par ces innombrables pamphlétaires qui propageaient les idées de Locke et d'Adam Smith². Nous comprenons mal aujourd'hui que des révolutionnaires aient pu se comporter à la fois comme des anciens et des modernes et se soient efforcés de concilier l'apologie des vertus antiques, nécessaires à la régénération d'une société corrompue par le modernisme même de ses colons, avec des schémas d'analyse déjà profondément libéraux.

Cette tension entre une tradition classique qui affirme le primat des vertus et une tradition libérale qui souhaite libérer les énergies individuelles et transformer les vices privés en biens publics est évidente à la lecture du *Fédéraliste*. Quel est en effet, pour ses auteurs, l'objet du meilleur des gouvernements ? C'est d'abord la « justice », c'est-à-dire la protection des droits individuels des citoyens. C'est aussi et surtout la recherche du « bien public » (*public good, good of the whole, public weal...*)³.

La justice, d'après le *Fédéraliste* n° 10, renvoie à une vision moderne, libérale de la politique : elle signifie la protection du premier des droits individuels, le droit de propriété. Garantir la justice, c'est, par consé-

1. *Notes on the State of Virginia*, cité dans J.G.A. Pocock, *ibid.*, p. 532-533.

2. I. Kramnick, « Republican revisionism revisited », art. cité ; Appleby (Joyce), *Capitalism and a new social order*, New York, New York University Press, 1984 et son excellent article de synthèse, « Republicanism in old and new contexts », *William and Mary Quarterly*, 43 (1), janvier 1986, p. 20-34 ; Shalhope (Robert), « Republicanism in early American historiography », *ibid.*, 39, avril 1982, p. 334-356.

3. Cf. Epstein (David), « A study of *Federalist 10* », in Epstein (D.), *The political theory of the Federalist*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 59-110.

quent, s'opposer à toutes les formes d'atteinte au droit de propriété. Il y a « injustice », d'après Madison, lorsque le débiteur refuse de payer sa dette, lorsque le partageux décrète la redistribution égalitaire des richesses, lorsque l'agriculteur-exportateur veut abolir les droits de douane, au détriment de l'entrepreneur qui veut les maintenir pour protéger son industrie naissante¹.

Quant au bien commun, il renvoie à une conception plus classique et téléologique de la politique. Le bien commun ne se réduit pas, en effet, à la somme des intérêts particuliers des individus, ni au produit d'un marchandage pluraliste entre factions — une sorte de plus petit commun dénominateur qui satisferait l'ensemble des groupes de la société. Cela n'est pas non plus l'effet inattendu du jeu des intérêts privés, le « fruit dénaturé mais savoureux des vices privés »². Le bien commun est un « tout », distinct de la somme de ses parties, dont la « permanence » indique qu'il n'est pas susceptible de varier au gré des circonstances ou des majorités du moment³. Le bien commun — Madison rejoint ici la plus ancienne des traditions civiques, la tradition aristotélicienne — est ce vers quoi doit tendre une société vertueuse, cet état d'excellence conçu après maintes délibérations par les plus hauts esprits de l'époque : les philosophes, les hommes d'Etat et les citoyens vertueux. Le bien commun est l'affaire des « citoyens les plus vertueux et les plus avisés »⁴, des « hommes d'Etat éclairés »⁵, des représentants du peuple « au caractère approprié », dont la « sagesse discerne au mieux l'intérêt véritable du pays » et dont « le patriotisme et l'amour de la justice » leur interdisent de « sacrifier (l'intérêt supérieur du pays) à des considérations partielles ou circonstancielles »⁶. Dans *Le Fédéraliste* n° 57, Madison déclare : « Le but de tout régime politique doit être d'abord de produire comme dirigeants des hommes qui possèdent le plus de sagesse et de vertu pour discerner et atteindre le bien commun de la société »⁷. La recherche du bien public est donc l'affaire d'une élite de citoyens sages et vertueux au sein de laquelle les auteurs du *Fédéraliste* n'hésitent pas à se situer eux-mêmes, puisqu'une telle recherche constitue « l'objet principal (de leurs) investigations »⁸.

1. *Le Fédéraliste*, n° 10, in Madison (James), Hamilton (Alexander), Jay (John), *The Federalist Papers*, édités par Isaac Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1987, p. 128.

2. J'emprunte cette expression à François Bourricaud. Cf. Bourricaud (F.), « Qu'est-ce qu'un citoyen aujourd'hui ? », *Commentaire*, novembre 1987, p. 519-523.

3. *The Federalist Papers*, *op. cit.*, p. 123 et le commentaire de David Epstein, in *The political theory of the Federalist*, *op. cit.*, p. 60-68.

4. *Le Fédéraliste*, n° 10, édition française, *op. cit.*, p. 126.

5. *Le Fédéraliste*, n° 12, p. 134 (Hamilton).

6. *Le Fédéraliste*, n° 10, p. 126.

7. *Le Fédéraliste*, n° 57, p. 343.

8. *Le Fédéraliste*, n° 10, p. 125.

Un disciple de Montesquieu s'étonnera de l'élitisme des Fondateurs, puisque le régime choisi, la république, présuppose dans son principe même la vertu des citoyens et non pas seulement celle d'une élite dirigeante. Madison ne conteste pas ici le principe défendu par Montesquieu, mais il souligne qu'il ne s'applique qu'à une « petite république ». Dans un tel cas, « chaque citoyen » est, en effet, capable de percevoir et d'atteindre le bien public. Mais cette coïncidence idéale entre l'opinion commune et ce qui est, objectivement, le bien public est peu probable dans une société moderne, bâtie sur un vaste territoire et fragmentée en de multiples groupes rivaux. Il faut donc trouver un substitut au citoyen vertueux des petites républiques, et ce substitut, c'est le représentant du peuple dont la « sagesse » permet d'atteindre le « véritable intérêt » de la société considérée dans son ensemble.

Certes, rien ne garantit que l'élu du peuple soit toujours vertueux. Il se peut que certains représentants abusent de leur pouvoir et manifestent des « tempéraments factieux » ou des « préjugés locaux » qui les conduisent à « trahir les intérêts du peuple »¹. Il faut donc trouver un palliatif et multiplier les procédures qui facilitent la sélection de « bons » législateurs. Citons, parmi celles-ci : 1) le mécanisme d'élection indirect du Sénat (les sénateurs sont nommés par les législatures des Etats), destiné à opérer un « filtrage » des meilleurs candidats et à transformer cette assemblée en Chambre des sages ; 2) la grande taille des circonscriptions, conçue pour inciter les candidats à penser « large » et à se détacher du poids des préjugés locaux ; 3) la nécessité d'un exécutif « énergique » et « stable » ; et plus généralement le principe de séparation des pouvoirs, conçu comme le moyen d'empêcher qu'une faction particulière n'exerce une influence prépondérante au sein du gouvernement central². A défaut de vertu immanente ou induite, c'est, enfin, l'ambition des uns qui s'opposera à l'ambition des autres et transformera ainsi spontanément les vices privés en vertus publiques (*supra*, p. 876).

Mais ces considérations sur la possibilité d'une production artificielle de la vertu et les avantages d'une philosophie de l'intérêt bien entendu n'effacent pas le classicisme du raisonnement des Fondateurs. Quelle est, en effet, la source de la « sagesse » probable (mais non certaine) des élus du peuple ? Qu'est-ce qui garantit le bon choix ? Madison est bien forcé d'admettre, devant la Convention de ratification de l'Etat de Virginie, qu'il y a une hiérarchie des vertus et qu'à son sommet se trouve la vertu du peuple souverain, sans laquelle les autres vertus induites ou mécaniques ne sauraient avoir d'effets durables :

« Je tiens ce grand principe républicain, que le peuple fera preuve de la vertu et de l'intelligence nécessaires à la sélection d'hommes sages et vertueux. N'y a-t-il pas de vertu parmi nous ? S'il n'y en avait pas, nous serions dans une

1. *Le Fédéraliste*, n° 10, p. 126.

2. *Le Fédéraliste*, respectivement nos 62-64 ; 10 ; 37, 62, 70, 77. Voir aussi D. Epstein, *The political theory of the Federalist*, *op. cit.*, chap. 7, p. 162 et suiv.

situation désespérée. Aucun contrepoids théorique, aucune forme de gouvernement, ne peut assurer notre sécurité. L'hypothèse qu'un certain type de gouvernement puisse garantir la liberté ou le bonheur sans l'existence (préalable) d'une quelconque vertu populaire est une idée chimérique »¹.

D'élitiste, l'argument madisonien est devenu populiste. Ça n'est plus le « filtrage » des élites qui produit la vertu, mais la vertu des représentés qui garantit celle des représentants. Tout se passe comme si la grande République fédérale prônée par les constituants devait fonctionner comme les petites républiques vertueuses si bien décrites par Montesquieu. A défaut d'être pleinement convaincant, l'argument était opportun. Il fallait, en effet, convaincre les indécis et surtout apaiser les appréhensions des antifédéralistes qui craignaient la « puissance », l'« énergie », la « consolidation » d'un gouvernement national. Quoi de plus rassurant que de fonder l'immense République continentale sur le principe des petites républiques antiques. La leçon de Machiavel n'était pas oubliée : « Un nouveau Prince ... se doit de paraître ancien »². Rien de plus flatteur pour les conventionnels de l'Etat de Virginie que de s'imaginer vertueux parce que reconnus comme tels par leurs concitoyens. La vertu était donc aussi affaire de rhétorique...

L'omniprésence d'un discours de la vertu, l'objectif sans cesse réaffirmé du bien public démontrent bien l'archaïsme du projet politique des Fondateurs. Ils démentent, par la même occasion, la thèse en vogue chez les historiens révisionnistes et post-révisionnistes, selon laquelle la phase finale de la révolution américaine marquerait la fin d'une « ère classique » de la politique, dominée par la référence à des valeurs civiques héritées de la Renaissance italienne au profit d'idées libérales d'inspiration lockienne et d'une conception purement utilitaire de l'intérêt public³. Mais cet archaïsme est tempéré par la prise en considération d'une valeur éminemment moderne dont l'importance est au moins équivalente à celle du bien commun : la justice, c'est-à-dire la protection des droits privés, l'affirmation d'un autre bien commun, d'inspiration libérale, qui prime les facultés acquisitives de l'individu sur toute autre.

En insistant sur les rapports de dépendance mutuelle qui allient la justice au bien commun, les auteurs du *Fédéraliste* s'efforcent de réconcilier les traditions classiques et libérales et de résoudre ainsi la vieille querelle des anciens et des modernes. La justice est nécessaire, mais elle ne saurait exister en vase clos. Elle perd sa raison d'être si le bien public est négligé. Une société juste, privée d'un exécutif énergique, qui assure les moyens de sa défense, risque fort d'être annihilée, faute d'avoir su

1. Intervention de Madison du 20 juin 1788, citée dans James Kloppenberg, « The virtues of liberalism : christianity, republicanism, and ethics in early American political discourse », *Journal of American History*, 74 (1), juin 1987, p. 26-27.

2. Machiavel, *Le Prince*, chap. 24, Paris, Librairie générale française, 1962, p. 167.

3. Gordon Wood, *The creation of the American Republic*, op. cit., p. 610 ; Diggins (John), *The lost soul of American politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 20. I. Kramnick, « Republican revisionism revisited », art. cité ; Joyce Appleby, *Capitalism and a new social order*, op. cit., « Commercial farming and the "agrarian myth" in the early Republic », *Journal of American History*, 68, 1982.

sacrifier ses intérêts égoïstes à la cause de sa grandeur et de sa survie¹. Réciproquement, la « permanence » du bien commun implique un état de justice interne, sans lequel les factions, injustement opprimées, risqueraient de se révolter pour mettre ainsi en péril la survie même de la patrie².

Affirmer, comme Pocock, que la Révolution américaine est « le dernier acte de la Renaissance humaniste » ; rétorquer, comme Diggins, que « l'idée de vertu n'a pas de fondement » dans les grands textes constitutifs de la révolution américaine ; prétendre, comme Martin Diamond, que le *Fédéraliste* « est pratiquement totalement silencieux » sur la question « des fins du gouvernement », c'est abusivement réduire une réalité complexe qui, précisément parce qu'elle est complexe et ambiguë, échappe aux catégories simplistes de l'historiographie moderne³. Les révolutionnaires n'étaient ni des républicains classiques, ni des libéraux convaincus ; ni des archaïques, ni des modernes. Ils étaient les deux à la fois et ils auraient été les premiers surpris si on leur avait demandé de choisir entre Machiavel et Locke, Aristote et Adam Smith. Il n'y avait pas, pour eux, de contradiction entre ces deux modes de pensée⁴.

L'IMPOSTURE DE LA VERTU

Si la recherche du bien public est un objectif classiquement vertueux, il est une autre vertu classique qui relève du mythe et qui manifeste une certaine imposture⁵. Cette vertu, je l'appellerai « vertu fondatrice » et je constaterai, avant de la décrire, qu'elle est en général ignorée par les interprètes du *Fédéraliste*, bien qu'elle soit admise avec une rare franchise par les auteurs du même *Fédéraliste*. En cela, les Pères fondateurs se rapprochent d'un auteur qu'ils auraient pourtant, s'il faut en croire l'historiographie récente, superbement ignoré : Jean-Jacques Rousseau⁶.

Rousseau, il est vrai, est un formidable adversaire des systèmes de représentation politique. Sa conception de la république comme démocratie directe n'est manifestement pas celle des fédéralistes. Mais il partage avec eux un intérêt profond pour l'acte fondateur des répu-

1. *Le Fédéraliste*, n° 70.

2. *Le Fédéraliste*, n° 10 et le commentaire de D. Epstein, *The political theory of the Federalist*, op. cit., p. 108-109.

3. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment*, op. cit., p. 462 ; J. Diggins, *The lost soul...*, op. cit., p. 20 ; Diamond (Martin) « Democracy and The Federalist », *American Political Science Review*, 53 (1), mars 1959, p. 64.

4. Wood (Gordon), « Ideology and the origins of liberal America », *William and Mary Quarterly*, 45 (3), juillet 1987, p. 634-635 ; F. Bourricaud, « Qu'est-ce qu'un citoyen aujourd'hui », art. cité, p. 522 ; Kramnick (Isaac), « The "Great National Discussion" : The discourse of politics in 1787 », *William and Mary Quarterly*, 45 (1), janvier 1988, p. 3-32. Ce dernier auteur met bien en évidence la coexistence d'un discours « classiquement vertueux » avec un discours plus moderne, marqué par l'éthique protestante et axé sur les « vertus privées » du capitalisme naissant : l'acharnement au travail, la frugalité, le sens de l'épargne.

5. Sur l'importance des mythes fondateurs, voir Marienstras (Elise), *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, Maspero, 1976.

6. Sperlin (Paul), *Rousseau in America*, University, University of Alabama Press, 1969 ; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian moment*, op. cit., p. 520.

bliques, ou plutôt pour ce personnage mythique qu'est le fondateur d'un régime politique.

Ce fondateur — le grand législateur de la tradition humaniste — ne peut être, comme l'écrit Rousseau dans le *Contrat social*, qu'un « homme extraordinaire », puisqu'il s'arroge le droit, sans autorité formelle, d'inventer de « nouvelles règles de société ». Il est donc au départ un imposteur, le temps d'élaborer les textes qui constitueront la loi fondamentale du nouveau régime. Il est vrai que ces textes, une fois rédigés, seront soumis fort démocratiquement au consentement du peuple. L'imposture n'est donc que provisoire.

Les *Founding Fathers* admettent explicitement cette imposture lorsqu'ils déclarent dans *Le Fédéraliste* : « Dans tous les changements importants de gouvernements établis ... il est impossible que (le peuple) atteigne son objet de façon spontanée et universelle ; il est donc essentiel que ces changements soient institués par des propositions informelles et non autorisées (*informal and unauthorized*) et faites par quelque citoyen patriote et respectable ou un certain nombre de citoyens »¹.

La violence symbolique de cet acte fondateur est justifiée, comme le veut la tradition, au nom de la vertu des constituants. Ces derniers se définissent comme des individus qui « n'ont pas subi d'autres passions que l'amour de leur pays » et qui se sont distingués, dans les années d'épreuves, par « leur vertu, leur patriotisme et leur sagesse »². Or l'on sait depuis Montesquieu que la vertu suprême pour le citoyen d'une république, c'est « l'amour de la patrie »³.

Mais comment accepter cette affirmation ? Comment croire en la sagesse des imposteurs ? Comment convaincre le peuple du bien-fondé de cet acte fondateur qui consiste à effacer les vieilles lois de la Confédération pour leur substituer un ordre politique radicalement nouveau ? Comment savoir, en d'autres termes, si le régime proposé par les Fondateurs est le meilleur régime possible ? Le dilemme est ancien ; il était reconnu par Machiavel qui constatait avec désabusement que, si « le bien est souvent connu du sage »⁴, il n'est pas nécessairement perçu comme tel par l'homme du peuple. Le fondateur d'une république nouvelle, le grand législateur de la tradition antique, saura-t-il convaincre ses concitoyens de la sagesse de ses choix ? Rousseau, comme Machiavel, doute d'une telle possibilité. « La raison sublime » du législateur vertueux,

1. *Le Fédéraliste*, n° 40, in *Le Fédéraliste* (édition française ; traduction révisée par moi), *op. cit.*, p. 328. Ce texte est à rapprocher de ce passage des *Discours sur Tite-Live* : « Un habile législateur qui préfère sincèrement le bien général à son intérêt particulier ... doit employer toute son industrie pour attirer à soi tout le pouvoir. Un esprit sage ne condamnera point un homme supérieur d'avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour l'important objet de régler une monarchie ou de fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est qu'au moment où le fait l'accuse, le résultat puisse l'excuser ; si le résultat est bon, il est absout ». Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre I, chap. 9 (sur Romulus et la fondation de Rome), Paris, Flammarion, 1985, p. 58.

2. *Le Fédéraliste*, n° 2, *The Federalist Papers*, *op. cit.*, p. 92.

3. *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, p. 227 (avertissement de l'auteur), et aussi p. 255.

4. *Discours sur Tite-Live*, livre I, chap. 11, cité en note (et en italien) par Jean-Jacques Rousseau dans le chapitre 7 du *Contrat social*. Cf. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1971, vol. 2, p. 533.

écrit Rousseau, n'est pas « à la portée des hommes vulgaires » ; l'ambition de « son plan de gouvernement » est telle « qu'il est impossible de (le) traduire dans la langue du peuple ». Il faut donc un subterfuge suffisamment puissant pour « persuader sans convaincre » un peuple qui ne saisit pas spontanément les avantages que lui apportent un nouveau régime et de « bonnes lois ». Ce subterfuge, c'est la substitution métaphorique d'un fondateur par un autre :

« Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il fallait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre »¹.

On l'a compris, incapables de convaincre tout à fait le peuple de la rectitude de leurs intentions et de la sagesse de leur projet de rénovation politique, les Pères fondateurs n'auront plus qu'à se retrancher derrière la seule autorité qui puisse, selon l'expression de Paul de Man, « réaliser les effets d'une promesse avant même qu'elle soit prononcée »². Or cette « autorité d'un autre ordre », cette dernière instance qui justifie toutes les autres ne peut être que Dieu : « Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse »³. C'est bien pourquoi les Pères fondateurs de la révolution américaine sont, sans en avoir eu bien conscience, des disciples de Jean-Jacques Rousseau. George Washington parlera ainsi du « miracle » de la Convention de Philadelphie ; Jefferson qualifiera cette même Convention « d'assemblée de demi-dieux » : Madison, enfin, s'émerveillant de la qualité du texte constitutionnel élaboré à Philadelphie, y découvrira la trace du « doigt de cette main Toute-puissante (*the finger of that Almighty hand*) qui, si souvent et si visiblement, est venu à notre secours dans les phases critiques de la révolution »⁴.

La main de Dieu justifie l'imposture puisqu'elle cautionne à la fois la sagesse des rédacteurs de la Constitution et la qualité du résultat. Mais elle ne l'efface pas. C'est ici qu'intervient la dernière phase du processus de création constitutionnelle : la ratification. Peu importe que les constituants aient excédé les pouvoirs qui leur étaient mandatés, en décrétant qu'une majorité de neuf Etats seulement suffirait à l'adoption définitive de la nouvelle Constitution — alors que les articles de la Confédération prévoyaient l'accord unanime des treize Etats et que la Convention de Philadelphie avait pour « seul but exprès » la révision des articles de la Confédération. Peu importe que certains principes n'aient

1. *Du contrat social*, in *Oeuvres complètes*, *ibid.*, p. 533.

2. Man (Paul de), *Allegories of reading*, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 274 et le chapitre 11 de cet ouvrage, « Promises (Social contract) », dont nous suivons ici le raisonnement.

3. Rousseau, *Du contrat social*, in *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 533.

4. *Le Fédéraliste*, n° 37, in *Le Fédéraliste* (édition française), *op. cit.*, p. 296.

pas été respectés dans leur forme, car « dans tous les grands changements de gouvernements établis, la forme doit céder au fond ». Peu importe qu'il y ait eu des « irrégularités » puisque, en dernière analyse, « le plan élaboré (par la Convention) devait être soumis *au peuple lui-même*. La désapprobation de cette autorité suprême le détruirait à jamais : son approbation effacerait toutes les erreurs et les irrégularités antérieures »¹.

Disciples de Rousseau, les Pères fondateurs sont aussi et d'abord des émules de Machiavel et cela tient à ce que j'appellerai le paradoxe du consentement : la réalisation d'un idéal vertueux — un projet de république fédérale — nécessite l'approbation de l'ensemble des citoyens. Mais cette approbation est incertaine. Certains partis, les antifédéralistes, y sont défavorables². Plus grave encore, l'individu moyen, presque entièrement absorbé par ses intérêts privés, perçoit mal les avantages qu'entraîne une nouvelle Constitution. Il risque donc de ne pas être convaincu. A défaut d'être convaincu, il sera séduit par l'évolution d'une toute-puissante Providence. Mais cela ne suffit pas. Certaines procédures sont trop pesantes. Exiger l'accord unanime des législatures des treize Etats, comme le prévoyait la Confédération, est trop aléatoire. On trichera donc avec les règles pour faciliter ce qui n'est pas encore certain mais déjà probable : la ratification. Comme dans tout processus révolutionnaire, la nouvelle légalité repose donc sur une certaine dose d'illégalité ; la vérité révélée, sur une part de tromperie ; la persuasion rationnelle, sur la foi religieuse ; la conviction, sur la ruse et la propagande ; la légitimité républicaine, sur l'abus de pouvoirs, provisoire il est vrai, des fondateurs de la République³. Mais tout cela sera effacé en l'espace d'un an par les votes de ceux dont les rédacteurs de la Constitution avaient, suprême habileté, emprunté la voix pour affirmer d'emblée, en préambule au projet de Constitution : *WE THE PEOPLE of the United States ... do ordain and establish this Constitution for the United States of America*. Il aura suffi de deux mythes utiles : l'exceptionnelle sagesse des constituants ; le soutien sans faille du Grand Architecte, l'auteur du « miracle » de Philadelphie.

1. *Le Fédéraliste*, n° 40, in *ibid.*, p. 328, 329, souligné dans le texte (traduction révisée par moi).

2. On trouvera une bonne synthèse du point de vue antifédéraliste dans Storing (Herbert J.), *What the antifederalists were for*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 et Main (Jackson Turner), *The antifederalists : critics of the Constitution*, New York, Norton, 1961.

3. On pourrait appliquer la même analyse à la Déclaration d'Indépendance. Jacques Derrida décrit bien « l'indispensable hypocrisie » constituée par l'invocation du *Supreme Judge of the world* dans la Déclaration. Cf. Derrida (J.), « Déclarations d'indépendance », in *Otobiographies*, Paris, Galilée, 1984, p. 13-69.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE/ABSTRACT

LA RÉVOLUTION AMÉRICAINE ET LES INFORTUNES DE LA VERTU

DENIS LACORNE

Quelle importance donner à la notion de « vertu républicaine » dans la Révolution américaine ? Le débat historiographique américain est peu concluant. Pour certains historiens, la motivation principale des *founding fathers* était leur intérêt financier personnel ; pour d'autres, la révolution et son accomplissement constitutionnel ne sont que le fruit du hasard ou d'opportunités heureuses ; pour d'autres enfin, tout est affaire d'idées, et « l'idéologie révolutionnaire » ne serait rien d'autre qu'une restauration, à l'époque des Lumières, d'un discours humaniste hérité de la Renaissance italienne et réinterprété par la tradition révolutionnaire britannique. Mais il serait trop simple d'affirmer que la révolution américaine marque la fin d'une « ère classique » de la politique. L'*homo civicus* épris des vertus antiques se double d'un *homo œconomicus* qui agit au nom des valeurs fondamentales du libéralisme naissant et de l'éthique protestante. Les fondateurs de la République américaine étaient bien des « hommes extraordinaires », au sens donné à ce terme par Rousseau dans *Le contrat social*, puisqu'ils s'arrogeaient le droit, en violation de l'autorité qui leur était conférée, d'inventer de nouvelles règles de société.

THE AMERICAN REVOLUTION AND THE MISFORTUNES OF VIRTUE

DENIS LACORNE

How much importance should be given to "republican virtue" in the American revolution? American historiographic debate on the subject is not conclusive. For some historians, the founding fathers' main motivation was their personal financial interest; for others, the revolution and its constitutional fulfilment were mere coincidences or fortunate opportunities. And for others still, it was all a question of ideas, "revolutionary ideology" being the restoration, in the Age of Enlightenment, of a humanist language inherited from the Italian Renaissance and reinterpreted by the British revolutionary tradition. But it would be too easy to assert that the American revolution signalled the end of a "classic era" of politics. Homo civicus, taken with ancient virtues, was also a homo œconomicus acting in the name of the fundamental values of nascent liberalism and the protestant ethic. The founders of the American Republic were indeed "extraordinary men" in the sense given to that phrase by Rousseau in the Social Contract, as they took on the right, in violation of the authority conferred to them, to invent new rules for society.