Domenico Losurdo

Contre-histoire du libéralisme

La Découverte/Poche

Domenico Losurdo

Contre-histoire du libéralisme

Traduit de l'italien
par Bernard Chamayou

2014

La Découverte / Poche
9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Présentation

Le libéralisme continue aujourd'hui d'exercer une influence décisive sur la politique mondiale et de jouir d'un crédit rarement remis en cause. Si les « travers » de l'économie de marché peuvent à l'occasion lui être imputés, les bienfaits de sa philosophie politique semblent évidents. Il est généralement admis que celle-ci relève d'un idéal universel réclamant l'émancipation de tous. Or c'est une tout autre histoire que nous raconte ici Domenico Losurdo, une histoire de sang et de larmes, de meurtres et d'exploitation. Selon lui, le libéralisme est, depuis ses origines, une idéologie de classe au service d'un petit groupe d'hommes blancs, intimement liée aux politiques les plus illibérales qui soient : l'esclavage, le colonialisme, le génocide, le racisme et le mépris du peuple.

Dans cette enquête historique magistrale qui couvre trois siècles, du XVII^e^ au XX^e^, Losurdo analyse de manière incisive l'œuvre des principaux penseurs libéraux, tels que Locke, Burke, Tocqueville, Constant, Bentham ou Sieyès, et en révèle les contradictions internes. L'un était possesseur d'esclaves, l'autre défendait l'extermination des Indiens, un autre prônait l'enfermement et l'exploitation des pauvres, un quatrième s'enthousiasmait de l'écrasement des peuples colonisés… Assumer l'héritage du libéralisme et dépasser ses clauses d'exclusion est une tâche incontournable. Les mérites du libéralisme sont trop importants et trop évidents pour qu'on ait besoin de lui en attribuer d'autres, complètement imaginaires.

Pour en savoir plus…

L’auteur

Domenico Losurdo est professeur de philosophie à l’université d’Urbino, en Italie. Il est l’auteur de nombreux livres, régulièrement traduits en anglais, allemand ou espagnol. En français, ont été notamment traduits *Hegel et la Catastrophe allemande* (Albin Michel, 1994) et *Le Révisionnisme en histoire* (Albin Michel, 2006).

Collection

La Découverte Poche / Essais nº 416

Copyright

Cet ouvrage a été initialement publié en 2013 aux Éditions La Découverte dans la collection « Cahiers libres ».

Titre original : *Controstoria del liberalismo*

© Laterza, Rome, 2006.
© Éditions La Découverte, Paris, 2013, 2014, pour la traduction française.

En couverture : Quai de Liverpool, Doughty, C.L. (1913-1985) / Private Collection / © Look and Learn / The Bridgeman Art Library.

ISBN numérique : 978-2-7071-8517-4
ISBN papier : 978-2-7071-8340-8

Composition numérique : Facompo (Lisieux), octobre 2014.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S’informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d’information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l’ensemble de notre catalogue.

À Jean-Michel Goux
Avec amitié et gratitude

Table

Un bref préambule méthodologique

1 - Qu'est-ce que le libéralisme ?

Une série de questions embarrassantes
La révolution américaine et la révélation d'une vérité embarrassante
Le rôle de l'esclavage de part et d'autre de l'Atlantique
Hollande, Angleterre, Amérique
Irlandais, Indiens et habitants de Java
Grotius, Locke et les Pères fondateurs : une lecture comparée
L'historicisme vulgaire et l'occultation du paradoxe du libéralisme
Expansion coloniale et renaissance de l'esclavage : les positions de Bodin, Grotius et Locke

2 - Libéralisme et esclavage racial : un étrange accouchement gémellaire

Limitation du pouvoir et émergence d'un pouvoir absolu sans précédent
Autogouvernement de la société civile et triomphe de la grande propriété
L'esclave noir et le serviteur blanc : de Grotius à Locke
Pathos de la liberté et gêne face à l'institution de l'esclavage : le cas de Montesquieu
L'affaire Somerset et les prémices de l'identité libérale
« Nous ne voulons pas être traités comme des nègres » : la rébellion des colons
L'esclavage racial et la dégradation ultérieure de la condition du Noir « libre »
Délimitation spatiale et délimitation raciale de la communauté des hommes libres
La guerre de Sécession et la reprise de la polémique menée lors de la révolution américaine
« Système politique libéral », « sentiment libéral » et institution de l'esclavage
De l'affirmation du principe de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous » à la condamnation de l'esclavage en tant que tel

3 - Les serviteurs blancs en métropole et aux colonies : la société protolibérale

Franklin, Smith et les « vestiges d'esclavage » en métropole
Chômeurs, mendiants et workhouses
Libéraux, vagabonds et workhouses
Le serviteur comme soldat
Code pénal, formation d'une force de travail contrainte et processus de colonisation
Les serviteurs sous contrat
L'« énorme vol d'enfants » pauvres « commis à la façon d'Hérode »
Des centaines ou des milliers de misérables « chaque jour pendus pour des riens »
Un Tout aux caractéristiques étranges
Travail salarié et catégories de l'esclavage

4 - L'Angleterre et les États-Unis du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle étaient-ils libéraux ?

Le libéralisme introuvable de l'Amérique de Tocqueville
Domination absolue et obligations communautaires des propriétaires d'esclaves
Trois législations, trois castes, une « démocratie pour le peuple des seigneurs »
Les hommes libres, les serviteurs et les esclaves
L'Angleterre et les trois « castes »
La reproduction de la caste servile et les débuts de l'eugénisme
Le libéralisme introuvable du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande
Libéralisme, « individualisme propriétaire », « société aristocratique »
La « démocratie pour le peuple des seigneurs » aux États-Unis et en Angleterre

5 - La révolution en France et à Saint-Domingue, la crise des modèles anglais et américain et la formation du radicalisme des deux côtés de l'Atlantique

Le commencement libéral de la Révolution française
Parlements, Diètes, aristocratie libérale et servage
La révolution américaine et la crise du modèle anglais
L'embellissement universaliste de la « démocratie pour le peuple des seigneurs » à l'américaine
Les colons de Saint-Domingue, le modèle américain et le second commencement libéral de la Révolution française
Crise des modèles anglais et américain et formation du radicalisme français
Le début libéral de la révolution en Amérique latine et son issue radicale
États-Unis et Saint-Domingue-Haïti : deux politiques antagoniques
Libéralisme et critique du radicalisme abolitionniste
L'efficacité de longue durée de la révolution noire d'en bas
Le rôle du fondamentalisme chrétien
Qu'est-ce que le radicalisme ? En quoi diffère-t-il du libéralisme ?
Libéralisme, autocélébration de la communauté des hommes libres et occultation du sort infligé aux peuples coloniaux
La question coloniale et le développement différent du radicalisme en France, en Angleterre et aux États-Unis
Le reflux libéral du radicalisme chrétien
Libéral-socialisme et radicalisme

6 - La lutte des instruments de travail de la métropole pour leur reconnaissance et les réactions de la communauté des hommes libres

Les exclus et la lutte pour la reconnaissance
L'instrument de travail devient un citoyen passif
Invention de la « citoyenneté passive » et de la « liberté négative » et réduction de la sphère politique
« Lois civiles » et « lois politiques »
Dépolitisation et naturalisation des rapports économiques et sociaux
Libéralisme et radicalisme : deux phénoménologies différentes du pouvoir
La nouvelle autoreprésentation de la communauté des hommes libres comme communauté des individus
Droits économiques et sociaux, « fourmilière » socialiste et « individualisme » libéral
Les critiques du libéralisme : une réaction antimoderne ?
« Individualisme » et répression des coalitions ouvrières
Revendication des droits économiques et sociaux et passage du libéralisme paternaliste au libéralisme du darwinisme social

7 - L'Occident et les barbares : une « démocratie pour le peuple des seigneurs » à l'échelle planétaire

Autogouvernement des communautés blanches et aggravation de la condition des peuples coloniaux
Abolition de l'esclavage et développement du travail servile
Expansion de l'Europe dans les colonies et diffusion en Europe de la « démocratie pour le peuple des seigneurs »
Tocqueville, la suprématie occidentale et le danger de la « miscegenation »
Le « berceau encore vide » et le « destin » des Indiens
Tocqueville, l'Algérie et la « démocratie pour le peuple des seigneurs »

8 - Conscience de soi, fausse conscience, conflits de la communauté des hommes libres

Retour à la question : qu'est-ce que le libéralisme ? Les bien nés, les hommes libres, les libéraux
La pyramide des peuples
La communauté des hommes libres et sa dictature sur les peuples indignes de la liberté
Comment répondre à temps à la menace des barbares de la métropole
La tradition libérale et ses trois théories de la dictature
Les maladies de la communauté des hommes libres : psychopathologie du radicalisme français
La lecture de l'interminable cycle révolutionnaire français : de la « maladie » à la « race »
La « maladie » comme symptôme de dégénérescence raciale
Gobineau, le libéralisme et les mythes généalogiques de la communauté des hommes libres
Disraeli, Gobineau et la « race » comme « clé de l'histoire »
Occultation du conflit, recherche de l'agent pathogène et théorie du complot

Le conflit des deux libéralismes et les accusations réciproques de trahison
La communauté des hommes libres, quelle communauté pour la paix ? Opérations de police et guerres coloniales
La fière conscience de soi de la communauté des hommes libres et l'émergence du « patriotisme irritable »
Le « patriotisme irritable » de Tocqueville
Le conflit des idées de mission, de la révolution américaine à la Première Guerre mondiale

9 - Espace sacré et espace profane dans l'histoire du libéralisme

Historiographie et hagiographie
La révolution libérale comme mélange d'émancipation et de désémancipation
Selon la perspective de la longue durée et de l'étude comparée
L'actualisation du gouvernement de la loi dans l'espace sacré et le fossé creusé par rapport à l'espace profane
Délimitation de l'espace sacré et théorisation d'une dictature planétaire
Le triomphe de l'expansionnisme colonial et le libéralisme comme idéologie de la guerre
Variations et limites du modèle marxien

10 - Le libéralisme et les catastrophes du XX^e^ siècle

La lutte pour la reconnaissance et les coups d'État : le conflit en métropole
La lutte pour la reconnaissance des peuples coloniaux et les menaces de sécession
Déshumanisation des peuples coloniaux et « cannibalisme social »
La « solution finale et complète » de la question indienne et noire
Du XIX^e^ au XX^e^ siècle
Après la catastrophe et au-delà de l'hagiographie : l'héritage permanent du libéralisme

Un bref préambule méthodologique

En quoi ce livre est-il différent des histoires du libéralisme déjà publiées et qui, de plus en plus nombreuses, continuent de paraître ? Réussit-il vraiment à apporter la nouveauté promise par le titre ? À la fin de son parcours, le lecteur donnera sa réponse ; l'auteur, à ce stade, se limitera à une déclaration d'intention. Et s'appuiera, pour la formuler, sur un exemple important. Alors qu'il se prépare à écrire l'histoire de la chute de l'Ancien Régime en France, Tocqueville, à propos des études sur le XVIII^e^ siècle, observe :

> « Nous croyons très bien connaître la société française de ce temps-là, parce que nous voyons clairement ce qui brillait à sa surface, que nous possédons jusque dans les détails l'histoire des personnages les plus célèbres qui y ont vécu, et que des critiques ingénieuses ou éloquentes ont achevé de nous rendre familières les œuvres des grands écrivains qui l'ont illustrée. Mais, quant à la manière dont se conduisaient les affaires, à la pratique vraie des institutions, à la position exacte des classes vis-à-vis les unes des autres, à la condition et aux sentiments de celles qui ne se faisaient encore ni entendre ni voir, au fond même des opinions et des mœurs, nous n'en avons que des idées confuses et souvent fautives[1]. »

Il n'y a aucune raison de ne pas appliquer la méthodologie si brillamment mise au point par Tocqueville au mouvement et à la société dont il est un membre influent. Si l'auteur parle, dans le titre de son livre, de « contre-histoire », c'est uniquement parce qu'il veut attirer l'attention sur des aspects qu'il considère comme jusqu'à présent largement et injustement négligés. Pour le reste, il s'agit d'une histoire dont il faut seulement préciser l'objet : non pas la pensée libérale dans sa pureté abstraite, mais le libéralisme en tant que mouvement, et les sociétés libérales dans leur réalité concrète. Comme pour tous les autres grands mouvements historiques, il s'agit certes de chercher à comprendre les élaborations conceptuelles du libéralisme, mais aussi et avant tout les relations politiques et sociales au travers desquelles il s'exprime, ainsi que le lien plus ou moins contradictoire qui s'établit entre ces deux dimensions de la réalité sociale.

Par conséquent, à l'orée de cette recherche, nous devons nous poser une question préalable sur l'objet dont nous entendons reconstituer l'histoire : qu'est-ce que le libéralisme ?

1. Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1986, p. 947-948.

1

Qu'est-ce que le libéralisme ?

Une série de questions embarrassantes

Les réponses habituelles à la question que nous nous sommes posée ne laissent planer aucun doute : le libéralisme est une tradition de pensée qui place la liberté de l'individu au centre de ses préoccupations, liberté au contraire méconnue ou méprisée par les différentes philosophies organicistes. Bien, mais, s'il en est ainsi, où ranger John C. Calhoun ? Cet éminent homme d'État, vice-Président des États-Unis au milieu du XIX^e^ siècle, élève un hymne passionné à la liberté de l'individu, qu'il défend énergiquement, en se référant à Locke lui-même, contre tout abus et contre toute ingérence excessive du pouvoir d'État. Mais il ne s'en tient pas là. Il ne cesse de critiquer et de condamner les « gouvernements absolus » et la « concentration de pouvoir », mais aussi le fanatisme[1] et l'esprit de « croisade »[2], auxquels il oppose le « compromis » comme principe inspirateur des authentiques « gouvernements constitutionnels »[3]. Avec la même éloquence, Calhoun défend les droits des minorités. Il ne s'agit pas seulement de garantir, par le vote, l'alternance au gouvernement de différents partis : un excès de pouvoir est toujours inacceptable, même limité dans le temps et tempéré par la promesse, ou la perspective, d'une inversion périodique des rôles dans le rapport entre les gouvernants et les gouvernés[4]. Il n'y a aucun doute : toutes les caractéristiques de la pensée libérale la plus aboutie et la plus séduisante semblent réunies ici. Sauf que Calhoun, dédaignant par ailleurs les demi-mesures et la timidité ou les craintes de ceux qui se bornent à l'accepter comme un « mal » nécessaire, déclare, au contraire, que l'esclavage est « un bien positif » auquel la civilisation ne peut en aucun cas renoncer. Bien sûr, il ne cesse de dénoncer l'intolérance et l'esprit de croisade, mais non pas pour remettre en cause l'asservissement des Noirs ou la chasse impitoyable aux esclaves fugitifs ; il s'agit, toujours et seulement, de stigmatiser les abolitionnistes, ces « fanatiques aveugles[5] », qui considèrent que c'est « leur obligation la plus sacrée de concentrer tous leurs efforts pour détruire » l'esclavage, forme de propriété légitime et garantie par la Constitution[6]. Bien entendu, les Noirs ne font pas partie des minorités défendues avec tant de conviction et de science juridique. La tolérance et l'esprit de compromis semblent même ici se retourner en leur contraire : si le fanatisme réussissait vraiment à mener à terme son projet fou d'abolition de l'esclavage, cela entraînerait l'« anéantissement de l'une ou de l'autre race[7] ». Vu les rapports de force concrets existant alors aux États-Unis, il n'était pas difficile d'imaginer laquelle des deux aurait succombé : les Noirs ne pouvaient survivre qu'en étant esclaves.

Alors, Calhoun est-il libéral ? Lord Acton, figure de premier plan du libéralisme de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, conseiller et ami de William E. Gladstone, l'un des personnages les plus influents de l'Angleterre d'alors, n'a aucun doute à ce sujet : Calhoun est un champion de la lutte contre l'absolutisme sous toutes ses formes, y compris l'« absolutisme démocratique » ; les arguments qu'il utilise sont la « véritable perfection de la vérité politique ». Bref, on a affaire à l'un des grands auteurs et des grands esprits de la tradition et du panthéon libéraux[8].

De nos jours, même si c'est avec moins d'emphase, beaucoup semblent répondre par l'affirmative à la question que nous nous sommes posée, et célèbrent Calhoun comme un « individualiste distingué[9] », comme un champion de la « défense des droits de la minorité contre les abus d'une majorité encline à la prévarication[10] », ou comme un théoricien du sens de la mesure et de

l'autolimitation qui doit être l'apanage de la majorité[11]. Une maison d'édition américaine n'a pas hésité à republier, selon une approche néolibérale, des « Classiques de la Liberté » parmi lesquels figure bien ce grand homme d'État, idéologue du Sud esclavagiste[12].

La question que nous nous sommes posée ne vient pas seulement de la reconstitution de l'histoire des États-Unis ; de très prestigieux chercheurs de la Révolution française, dont l'orientation libérale ne fait aucun doute, n'hésitent pas à définir comme « libéraux » ces personnalités et ces cercles qui auraient le mérite de s'être opposés à la dérive jacobine, mais qui se sont par ailleurs fermement engagés dans la défense de l'esclavage colonial. Il s'agit de Pierre-Victor Malouet et des membres du club Massiac, qui « possédaient [tous] des plantations et des esclaves[13] ». Peut-on donc être à la fois libéral et esclavagiste ? John S. Mill ne le pense pas, à en juger du moins par la polémique qu'il a menée contre « ceux qui passaient pour » des libéraux anglais (parmi lesquels entrent peut-être Acton et Gladstone) et qui, au cours de la guerre de Sécession, se rangeaient massivement « dans le camp des partisans forcenés des sudistes », ou, tout au moins, gardaient une attitude froide et malveillante vis-à-vis de l'Union et de Lincoln[14].

Nous voilà face à un dilemme : si, à l'interrogation formulée ici (Calhoun est-il oui ou non libéral ?), nous répondons par l'affirmative, la traditionnelle (et édifiante) présentation du libéralisme comme pensée et volition de la liberté s'effondre. Si, au contraire, nous répondons par la négative, nous nous trouvons devant une nouvelle difficulté et une nouvelle question, non moins embarrassante que la première : pourquoi donc devrions-nous continuer à faire de John Locke le digne père du libéralisme ? Calhoun, certes, parle de l'esclavage des Noirs comme d'un « bien positif », mais, bien qu'il n'utilise pas un langage aussi choquant, le philosophe anglais, dont par ailleurs l'auteur américain se réclame explicitement, considère lui aussi que l'esclavage dans les colonies va de soi et qu'il est incontestable ; Locke en personne contribue, en Caroline, à la mise en forme juridique de cette institution. Il participe à la rédaction de la règle constitutionnelle selon laquelle « tout citoyen libre de la Caroline exerce un pouvoir et une autorité sans limites sur ses esclaves noirs, quelles que soient les opinions de ceux-ci ou leur religion[15] ». Locke est le « dernier grand philosophe qui ait cherché à justifier l'esclavage absolu et perpétuel[16] ». Cela ne l'empêche pas, par ailleurs, de stigmatiser avec des mots enflammés l'« esclavage » politique que la monarchie absolue voudrait imposer[17] ; de même, pour Calhoun, la théorisation de l'esclavage noir comme « bien positif » va de pair avec la mise en garde contre une concentration des pouvoirs qui risque de transformer les « gouvernés » en « esclaves des gouvernants »[18]. Certes, l'homme d'État américain possède des esclaves, mais le philosophe anglais a lui aussi beaucoup investi dans la traite des Noirs[19]. En fait, la position du second se révèle même encore plus compromettante : que ce soit un bien ou un mal, dans le Sud esclavagiste, dont le premier est l'interprète, il n'y avait plus de place pour la déportation des Noirs d'Afrique, lors de terribles voyages où nombre d'entre eux étaient condamnés à mourir avant même de débarquer.

Cherchons-nous à faire jouer la distance temporelle pour différencier la position des deux auteurs comparés ici et n'exclure que Calhoun de la tradition libérale, lui qui continue à justifier ou à célébrer, en plein XIX^e^ siècle, l'institution de l'esclavage ? L'homme d'État du Sud aurait réagi avec indignation à cette différence de traitement, lui qui, en se référant au philosophe libéral anglais, aurait peut-être confirmé, dans un langage presque identique, la thèse qu'il avait formulée à propos de George Washington : « Il était l'un des nôtres, un propriétaire d'esclaves et un planteur[20]. »

Contemporain de Calhoun, Francis Lieber est l'un des intellectuels les plus éminents de son temps. Salué parfois comme une sorte de Montesquieu *redivivus*, en relation épistolaire fondée sur l'estime avec Tocqueville, il est certes critique par rapport à l'institution de l'esclavage mais il reste très prudent : il souhaite que celle-ci disparaisse et se transforme peu à peu en servitude ou semi-servitude, et ceci à l'initiative des États esclavagistes, dont le droit à l'autogouvernement est absolument indiscutable. C'est pourquoi Lieber est admiré, y compris dans le Sud, d'autant plus que lui aussi, même si c'est d'une façon très modeste, possède et parfois loue des esclaves, hommes ou femmes. Quand l'une d'elles meurt, à cause d'une mystérieuse grossesse suivie d'un avortement, il note dans son journal la douloureuse perte financière ainsi subie : « au moins mille dollars – le dur travail d'une année[21] ». Il doit faire de nouvelles et pénibles économies pour remplacer l'esclave défunte ; en effet, Lieber, contrairement à Calhoun, n'est pas un planteur et ne vit pas de ses rentes : c'est un professeur d'université qui recourt à des esclaves avant tout comme domestiques. Cela nous autorise-t-il à inclure le premier plutôt que le second dans la tradition libérale ? En tout cas, la distance temporelle ne joue ici aucun rôle.

Prenons maintenant un contemporain de Locke. Andrew Fletcher est un « champion de la liberté » et, en même temps, un « champion de l'esclavage »[22]. Sur le plan politique, il se déclare « républicain par principe[23] » et, sur le plan culturel, c'est « un prophète écossais des Lumières[24] » ; il fuit lui aussi en Hollande après avoir été mêlé à la conspiration antijacobine et anti-absolutiste, exactement comme Locke, avec lequel il est d'ailleurs en relation épistolaire[25]. La renommée de Fletcher franchit même l'Atlantique : Jefferson le définit comme un « patriote », auquel revient le mérite d'avoir exprimé les « principes politiques » appartenant aux « passages les plus purs de la Constitution britannique », ceux qui se sont ensuite implantés et ont prospéré dans la libre Amérique[26]. Un contemporain et compatriote de Fletcher, James Burgh, qui exprime des positions très semblables aux siennes, jouit lui aussi de l'estime des milieux républicains *à la* Jefferson[27] et il est cité favorablement par Thomas Paine, dans l'opuscule le plus célèbre de la Révolution américaine (*Common Sense*[28]).

Mais, à la différence d'autres auteurs, caractérisés comme eux par un singulier mélange d'amour de la liberté et de légitimation ou de revendication de l'esclavage, Fletcher et Burgh sont aujourd'hui presque oubliés et personne ne semble vouloir les compter parmi les représentants de la tradition libérale. Le fait est que, en soulignant la nécessité de l'esclavage, ils ne pensent pas, avant tout, aux Noirs des colonies, mais aux « vagabonds », aux mendiants, à la racaille oisive et irrécupérable de la métropole. Devons-nous pour cette raison les considérer comme illibéraux ? Dans ce cas, ce qui distinguerait les libéraux de ceux qui ne le sont pas, ce ne serait pas la condamnation de l'institution de l'esclavage mais seulement la discrimination négative frappant les peuples d'origine coloniale.

L'Angleterre libérale nous présente un cas encore différent. Francis Hutcheson, dont la philosophie morale a une certaine importance (il est l'« inoubliable » maître d'Adam Smith[29]), exprime, d'une part, des critiques et des réserves par rapport à l'esclavage auquel les Noirs sont soumis sans distinction et souligne, de l'autre, que, surtout quand il s'agit des « niveaux les plus humbles » de la société, l'esclavage peut être une « punition utile » ; il doit être le « châtiment normal pour ces vagabonds paresseux qui, même après avoir été justement réprimandés et soumis à un esclavage temporaire, n'arrivent pas à s'entretenir eux-mêmes ni à entretenir leurs familles par un travail

utile »[30]. Voilà un auteur qui, bien qu'il soit gêné par l'esclavage héréditaire et racial, revendique une sorte d'esclavage pénal pour ceux qui, indépendamment de la couleur de leur peau, devraient être déclarés coupables de vagabondage. Alors, Hutcheson est-il libéral, oui ou non ?

Adam Smith, placé chronologiquement entre Locke et Calhoun, et partant précisément de la même réalité de l'esclavage qu'eux, qu'ils appréhendent respectivement soit comme allant de soi et incontestable, soit, carrément, comme un « bien positif », développe une argumentation et exprime une préférence qui méritent d'être rapportées en détail. L'esclavage peut être plus facilement supprimé sous un « gouvernement absolu » que sous un « gouvernement démocratique », dont les corps représentatifs sont quand même exclusivement réservés aux propriétaires blancs. Dans ce dernier cas, la condition des esclaves noirs est désespérée : « Les législateurs sont ceux-là mêmes qui sont les maîtres des esclaves ; ils ne se montreront jamais inclinés à se séparer d'une part aussi appréciable de leur propriété » ; et donc : « Plus grande est la liberté des hommes libres, plus intolérable l'esclavage apparaîtra-t-il aux esclaves. […] Si l'esclavage devait être partout établi, un homme qui ferait preuve d'humanité devrait souhaiter qu'aucun de ces immenses bienfaits [l'opulence et la liberté], incompatibles avec le bonheur de la majorité de l'humanité, ne se soit jamais réalisé »[31]. Peut-on considérer comme libéral un auteur qui, au moins dans un cas concret, exprime sa préférence pour un « gouvernement absolu » ? Ou, autrement dit : qui sont les plus libéraux ? Smith, ou bien Locke et Calhoun, qui défendent à la fois l'esclavage et les corps représentatifs condamnés par le premier parce qu'ils sont le point d'appui, dans le cadre d'une société esclavagiste, d'une institution infâme et contraire à tout sens de l'humain ?

En fait, comme le grand économiste l'avait prévu, l'esclavage a été aboli aux États-Unis, non pas par l'autogouvernement local, mais par la poigne de fer de l'armée de l'Union et de la dictature militaire qu'elle a momentanément imposée. Dans cette situation, Lincoln est accusé de despotisme et de jacobinisme : il a recours à des « gouvernements militaires » ; pour lui, le mot « loi » signifie la « volonté du Président » et l'*habeas corpus* le « pouvoir du Président d'emprisonner tout un chacun et pour la période de temps qui lui agrée »[32]. Ceux qui, en plus des représentants de la Constitution sécessionniste, formulent cet acte d'accusation, sont ceux qui aspirent à une paix de compromis pour revenir à la normalité constitutionnelle. Et nous sommes une fois de plus obligés de nous poser la question : qui sont les plus libéraux, Lincoln, ses opposants du Sud, ou ses adversaires qui, au Nord, se prononcent en faveur du compromis ?

Mill, nous l'avons vu, prend position en faveur de l'Union. Il condamne « ceux qui passent pour libéraux » et qui crient au scandale à cause de l'énergie avec laquelle l'Union mène la guerre contre le Sud, et tient à l'œil ceux qui, au Nord même, ont tendance à soutenir la sécession esclavagiste. Nous verrons pourtant que, quand il se tourne vers les colonies, le libéral anglais justifie le « despotisme » de l'Occident exercé sur les « races » encore « mineures », tenues d'observer une « obéissance absolue » de façon à pouvoir être conduites sur la voie du progrès. Cette formulation n'aurait pas déplu à Calhoun, qui légitime l'esclavage en faisant référence lui aussi à l'arriération des populations « mineures » d'origine africaine : c'est en Amérique seulement, et grâce aux soins paternels des maîtres blancs, que la « race noire » réussit à progresser et à passer de sa condition initiale, « basse, dégradée et sauvage », à une nouvelle « condition relativement civilisée »[33]. Aux yeux de Mill, « tous les expédients » sont licites pour qui assume le devoir d'éduquer les « tribus de sauvages » ; l'esclavage est parfois un passage obligé pour les mettre au travail et les rendre utiles à la société et au progrès (*cf. infra*, chap. 7, § 3). Mais c'est aussi l'opinion de Calhoun, pour qui

l’esclavage est un moyen incontournable si l’on veut arriver à civiliser les Noirs. Certes, à la différence de l’esclavage éternel auquel, selon le théoricien et homme politique américain, les Noirs doivent être soumis, la dictature pédagogique dont parle Mill est vouée à disparaître dans le futur, bien que ce futur soit lointain et problématique. Le revers de la médaille, c’est que, pourtant, ce n’est plus un groupe ethnique particulier (le petit morceau d’Afrique placé au cœur des États-Unis) qui est explicitement soumis à cette condition de non-liberté, mais l’ensemble des peuples peu à peu envahis par l’expansion coloniale de l’Occident, et contraints de subir le « despotisme » politique et des formes de travail servile ou semi-servile. Cette exigence d’« obéissance absolue » de l’immense majorité de l’humanité, pour un temps indéternimé, est-elle cmpatible avec la profession de foi libérale, ou est-elle le synonyme de la position de « ceux qui passent pour libéraux » ?

La révolution américaine et la révélation d'une vérité embarrassante

Il est désormais clair que c'est avant tout le problème de l'esclavage qui divise les auteurs cités jusqu'à présent. D'une façon ou d'une autre, ils renvoient tous, soit à l'Angleterre issue de la Glorieuse Révolution, soit aux États-Unis. Il s'agit de deux pays qui, pendant environ un siècle, n'ont formé qu'un seul État et ont constitué, pour ainsi dire, un seul parti politique. Avant la crise qui mène à la révolution américaine, les Anglais, de part et d'autre de l'Atlantique, se sentent les sujets ou les fiers citoyens d'un « royaume, le seul peut-être dans l'univers, où la liberté civile est l'unique point de vue, et le but final de la Constitution[34] ». C'est Blackstone qui s'exprime ainsi. Pour confirmer sa thèse, il renvoie à Montesquieu, qui parle de l'Angleterre comme d'« une nation […] qui a pour objet direct de sa Constitution la liberté politique[35] ». Le libéral français n'a aucun doute lui non plus sur le fait que « l'Angleterre est à présent le plus libre pays qui soit au monde, je n'en excepte aucune république », la « nation libre », le « peuple libre »[36] par excellence.

À cette époque-là, aucune ombre ne semble troubler les relations entre les deux rives de l'Atlantique. Il n'y a pas de conflit et il ne saurait y en avoir, au moins d'après Montesquieu, parce que, même dans ses relations avec les colonies, c'est l'amour de la liberté qui caractérise l'Angleterre :

> « Si cette nation envoyait au loin des colonies, elle le ferait plus pour étendre son commerce que sa domination. Comme on aime à établir ailleurs ce qu'on trouve établi chez soi, elle donnerait aux peuples de ses colonies la forme de son gouvernement propre : et, ce gouvernement portant avec lui la prospérité, on verrait se former de grands peuples dans les forêts mêmes qu'elle enverrait habiter[37]. »

Pendant toutes ces années, même les colons anglais en Amérique se reconnaissent avec fierté dans la thèse de Blackstone, selon laquelle « notre Constitution », qui est « à son plus haut point de perfection », se différencie nettement « de presque toutes les autres », de l'organisation politique du continent européen dans son ensemble[38].

C'est avec cette idéologie que l'Empire britannique fait la guerre de Sept Ans. Les colons anglais d'Amérique sont ceux qui l'interprètent le plus résolument comme le combat entre les « partisans de la liberté du monde », les Britanniques, les « fils de la noble liberté » ou les défenseurs du protestantisme, et la France, « cruelle et oppressive », despotique sur le plan politique et disciple, sur le plan religieux, de la « bigoterie romaine » et du papisme. C'est le moment où même les sujets de la Couronne anglaise déplacés outre-Atlantique aiment répéter avec Locke que l'« esclavage » est « directement contraire au tempérament généreux, au courage de notre nation ». Il est absolument impensable pour un « Anglais »[39]. Les Français auraient voulu réduire les colons américains à un « asservissement esclavagiste » ; heureusement, la Grande-Bretagne, « la reine des nations, le grand soutien de la liberté, le fléau de l'oppression et de la tyrannie[40] », a réussi à déjouer cette tentative.

C'est une idéologie qu'Edmund Burke, encore en 1775, cherche à raviver, dans une tentative désespérée d'éviter la rupture qui se profile à l'horizon. En présentant son *Discours sur les moyens de conciliation avec les colonies*, il invite à ne pas perdre de vue les liens qui unissent les colons

américains à la mère patrie, et à ne pas les rompre ; nous sommes pour toujours en présence d'une seule « nation », unie par un « temple sacré dédié à une foi commune », la foi en la « liberté ». Largement incontesté dans des pays comme l'Espagne ou la Russie, l'esclavage « prend dans tous les terrains », excepté le terrain anglais. Il est alors absurde de vouloir faire plier les colons rebelles par la force : « Un Anglais est la personne au monde la moins capable de chercher à convaincre un autre Anglais de se soumettre à l'esclavage[41]. »

L'esclavage en question est bien sûr l'esclavage dont se rend responsable le monarque absolu. L'autre, celui qui enchaîne les Noirs, est ici passé sous silence. Alors que la révolution devient inévitable, ou plutôt la « guerre civile » et sa cohorte d'« horreurs »[42], comme préfèrent le dire les loyalistes et même les hommes politiques anglais favorables au compromis et au maintien de l'unité de la « nation » et de la « race » anglaises[43], le tableau change sensiblement. Mais le lien de continuité est clair. Chacune des deux parties adverses accuse l'autre de vouloir réintroduire le despotisme, l'« esclavage » politique. Le réquisitoire des colons rebelles est bien connu : ils dénoncent sans relâche la tyrannie de la Couronne et du Parlement anglais, leur projet fou de soumettre ceux qui résident en Amérique à une condition « de servitude perpétuelle et d'esclavage »[44]. Mais la réponse ne se fait pas attendre. En 1773 déjà, un loyaliste de New York lance un avertissement : jusqu'à présent « nous nous sommes protégés des attaques *extérieures* à notre liberté » (il se réfère à la guerre de Sept Ans), mais un danger bien plus insidieux est apparu, celui d'« être *réduit en esclavage* par des tyrans internes ». Toujours à New York, deux ans plus tard, un autre loyaliste le confirme : les rebelles veulent « nous mettre pire qu'en esclavage[45] ». En polémiquant l'une contre l'autre, chacune des deux branches issues de la scission du parti libéral reprend l'idéologie et la rhétorique qui avaient présidé à l'autocélébration de la nation anglaise dans son ensemble comme ennemie jurée de l'esclavage politique.

À la suite de cet échange d'accusations, une nouveauté intervient dans le débat politique : l'autre esclavage, celui que les deux branches avaient occulté comme élément dérangeant de leur fière conscience d'être des membres du peuple et du parti de la liberté, fait lui aussi massivement irruption dans la polémique. Aux yeux des colons rebelles, le gouvernement de Londres, qui impose de façon souveraine la taxation des citoyens ou des sujets qui ne sont pourtant pas représentés à la Chambre des Communes, se comporte comme un maître face à ses esclaves. Mais – objectent les autres –, si l'on doit parler précisément d'esclavage, pourquoi ne pas commencer par remettre en cause celui qui s'exerce, sous une forme brutale et sans équivoque, justement là où l'on exalte la liberté avec le plus de passion ? En 1764 déjà, Benjamin Franklin, qui, en ce temps-là, plaidait à Londres la cause des colons, doit affronter les commentaires sarcastiques de ses interlocuteurs :

> « Vous, Américains, faites beaucoup de bruit pour toute petite violation imaginaire de celles que vous considérez comme vos libertés ; et pourtant il n'existe pas sur cette terre un peuple aussi ennemi de la liberté, aussi absolument tyrannique que le vôtre quand ça l'arrange[46]. »

Les soi-disant champions de la liberté font d'un impôt décidé sans leur consentement explicite un synonyme de despotisme et d'esclavage, mais ils n'ont aucun scrupule à exercer le pouvoir le plus absolu et le plus arbitraire sur leurs esclaves. C'est un paradoxe : « Comment expliquer que les cris de douleur les plus forts en faveur de la liberté, nous les entendions s'élever des chasseurs de nègres ? » se demande Samuel Johnson. Ceux qui, outre-Atlantique, cherchent à s'opposer à la

sécession, ironisent de même. Thomas Hutchinson, gouverneur royal du Massachusetts, reprochera aux rebelles leur incohérence et leur hypocrisie : ils refusent aux Africains, de la façon la plus radicale, ces droits que pourtant ils proclament être « absolument inaliénables »[47]. Un loyaliste américain (Jonathan Boucher), réfugié plus tard en Angleterre, lui fait écho : en se rappelant les événements qui l'avaient contraint à l'exil, il observe : « Les plus bruyants avocats de la liberté étaient les maîtres d'esclaves les plus durs et les plus méchants[48]. »

Ce ne sont pas seulement les personnalités les plus directement impliquées dans la polémique et dans la lutte politique qui s'expriment aussi rudement ; l'intervention de John Millar, défenseur de premier plan des Lumières écossaises, est particulièrement incisive :

> « Il est étrange que les mêmes individus qui parlent avec un style raffiné de liberté politique et qui considèrent comme l'un des droits inaliénables de l'humanité le droit d'imposer des taxes, n'aient aucun scrupule à réduire une grande partie des créatures semblables à eux dans des conditions telles qu'elles sont non seulement privées de la propriété, mais aussi de presque tous les droits. Le hasard n'a peut-être pas produit une situation plus capable que celle-ci de ridiculiser une hypothèse libérale ou de montrer combien peu la conduite des hommes est, au fond, orientée par quelque principe philosophique[49]. »

Millar est un disciple d'Adam Smith. Le maître lui aussi semble voir les choses de la même façon. Lorsqu'il déclare préférer le « gouvernement despotique », capable d'effacer l'infamie de l'esclavage, au « gouvernement libre », contrôlé par les propriétaires d'esclaves, il fait explicitement référence à l'Amérique. Retranscrit en termes immédiatement politiques, le discours du grand économiste donne ceci : le despotisme que l'on reproche à la Couronne est quand même préférable à la liberté revendiquée par les propriétaires d'esclaves, dont seule bénéficie une classe réduite de planteurs et de maîtres absolus.

Les abolitionnistes anglais vont plus loin : ils appellent à défendre les institutions britanniques, menacées par les « usages arbitraires et inhumains qui prévalent en un pays lointain ». Tellement arbitraires et inhumains que, comme il est dit dans l'annonce publicitaire rapportée par le *New York Journal*, une femme noire et son fils de trois ans sont vendus séparément sur le marché, comme s'il s'agissait d'une vache et d'un veau. Et donc, conclut Granville Sharp en 1769, il ne faut pas se laisser abuser « par la grandiloquence théâtrale et par les déclamations en l'honneur de la liberté » auxquelles recourent les rebelles esclavagistes ; il faut se décider à défendre énergiquement, contre eux, les libres institutions anglaises[50].

Les accusés réagissent à leur tour en reprochant à l'Angleterre son hypocrisie : elle se vante de sa vertu et de son amour pour la liberté, mais qui a encouragé et continue à encourager la traite des Noirs ? Et qui transporte et vend les esclaves ? C'est Franklin[51] qui raisonne ainsi, en agitant un thème qui deviendra ensuite central dans le projet initial de la Déclaration d'indépendance élaboré par Jefferson. Voici comment, dans la version originelle de ce document solennel, l'Angleterre libérale issue de la Glorieuse Révolution et George III sont mis en accusation. Celui-ci

> « a entrepris une guerre cruelle contre le genre humain lui-même, en violant les droits les plus sacrés à la vie et à la liberté des personnes d'un peuple lointain qui ne l'avait jamais offensé, en le faisant prisonnier et en le transportant dans un autre hémisphère en tant qu'esclave, ou en l'envoyant, pendant le transfert, au-devant d'une mort sordide. Cette guerre de pirate,

honte des puissances *infidèles*, est la guerre du roi CHRÉTIEN de Grande-Bretagne. Décidé à garder ouvert un marché où se vendent et s'achètent des HOMMES, il a prostitué son droit de veto en réprimant toute tentative législative qui aurait interdit ou limité cet exécrable commerce[52] ».

Le rôle de l'esclavage de part et d'autre de l'Atlantique

Que dire de cette polémique enragée et pour le moins étonnante ? Il va sans dire que les accusations adressées aux rebelles révèlent un point faible. La Virginie a joué un rôle de premier plan dans la révolution américaine. C'est là que se trouvent 40 % des esclaves du pays, mais c'est de là aussi que viennent la majeure partie des acteurs de la révolte qui a éclaté au nom de la liberté. Pendant trente-deux des trente-six premières années de la vie des États-Unis, ce sont des propriétaires d'esclaves, justement originaires de la Virginie, qui ont occupé le poste de Président. C'est cette colonie (ou cet État) fondée sur l'esclavage qui a fourni au pays ses hommes d'État les plus illustres ; il suffit de penser à George Washington (grand dirigeant militaire et politique de la révolte anti-anglaise), à James Madison et Thomas Jefferson (respectivement auteurs de la Déclaration d'indépendance et de la Constitution fédérale de 1787), tous trois propriétaires d'esclaves[53]. Indépendamment de tel ou tel État, il est évident que l'esclavage pèse sur le pays tout entier : soixante ans encore après sa fondation, nous pouvons constater que, « lors des seize premières élections présidentielles, entre 1788 et 1848, toutes sauf quatre installèrent un propriétaire d'esclaves du Sud à la Maison-Blanche[54] ». On comprend alors la persistance, sur ce point, de la polémique anti-américaine.

Du côté opposé, nous connaissons l'ironie de Franklin et de Jefferson vis-à-vis du sermon anti-esclavagiste moralisateur proféré par un pays profondément impliqué dans la traite des Noirs. Burke, le théoricien de la « conciliation avec les colonies », insiste lui aussi sur ce point. En rejetant la proposition de ceux qui sollicitent « une libération générale des esclaves », de façon à s'opposer à la rébellion de leurs maîtres et des colonies en général, il observe : « Bien que ces malheureux Nègres soient des esclaves, et qu'ils soient rendus obtus par l'esclavage, ne se méfieront-ils pas quelque peu de cette offre de liberté venant justement de cette nation qui les a vendus à leurs maîtres actuels ? » Et ceci d'autant plus que cette nation persiste à vouloir pratiquer la traite des Noirs en s'opposant aux colonies qui voudraient la limiter ou la supprimer. Un étonnant spectacle se présenterait aux yeux des esclaves débarqués ou déportés en Amérique :

> « Une offre de liberté venant de l'Angleterre leur parviendrait d'une façon quelque peu étrange, envoyée dans un vaisseau africain, auquel les ports de la Virginie et de la Caroline refusent l'entrée, avec une cargaison de trois cents nègres de l'Angola. Ce serait curieux de voir un capitaine venant de la Guinée tenter simultanément de rendre publique sa proclamation de liberté et de faire de la publicité pour sa vente d'esclaves[55]. »

L'ironie de Burke touche juste. Au-delà du rôle de l'Angleterre dans la traite des Noirs, il faut ajouter que la présence d'esclaves sur le territoire métropolitain lui-même s'est longtemps maintenue. On calcule qu'au milieu du XVIII^e^ siècle il y en a environ dix mille[56]. Est-ce le marché de la chair humaine dans les colonies américaines et à New York qui horrifie les abolitionnistes anglais ? À Liverpool, en 1766, on met en vente onze esclaves noirs ; à Dublin, douze ans plus tard, le marché du « bétail noir » est encore ouvert, et on en fait régulièrement la publicité dans la presse locale[57].

Ajoutons que le rôle que jouent le commerce et l'exploitation des esclaves dans l'économie du pays est considérable. « Le *Liverpool Courier* du 22 août 1832 calculait que les 3/4 du café

britannique, les 15/16 de son coton, les 22/23 de son sucre et les 34/35 de son tabac étaient produits par l'esclavage[58]. » Plus généralement, il faut se rappeler la franchise du jugement de deux témoins anglais du XVIII^e siècle. Le premier, Joshua Gee, reconnaît : « Le magnifique accroissement de notre Trésor provient surtout du travail des Nègres dans les plantations[59]. » Le second, Malachy Postlethwayt, engagé dans la défense du rôle de la Royal African Company, la société qui gère la traite des esclaves, est encore plus clair : « Le commerce des nègres et les conséquences naturelles qui en découlent peuvent être justement évalués comme une inépuisable source de richesse et de puissance navale pour cette nation » ; ils sont « le principe premier et le fondement de tout le reste, le ressort principal qui met en mouvement toutes les roues »[60]. L'Empire britannique dans son ensemble n'est rien d'autre qu'« une magnifique superstructure » de ce commerce[61]. Enfin, le poids politique de l'institution de l'esclavage, même s'il est évidemment inférieur à celui qu'il exerce dans les colonies américaines, n'est certainement pas négligeable en Angleterre : deux ou trois douzaines de membres ayant des intérêts dans les Indes occidentales siègent au Parlement en 1790[62].

En conclusion, l'échange d'accusations entre les colons rebelles et l'ex-mère patrie, c'est-à-dire entre les deux branches du parti qui, jusqu'alors, s'était orgueilleusement auto-encensé comme le parti de la liberté, est une impitoyable démythification réciproque. Non, l'Angleterre née de la Glorieuse Révolution ne se limite pas à ne pas remettre en cause la traite des Noirs. Celle-ci connaît en effet à ce moment-là un puissant développement[63] et, par ailleurs, l'un des premiers actes de politique internationale de la nouvelle monarchie libérale consiste à arracher à l'Espagne le monopole du commerce des esclaves. Du côté opposé, la révolution accomplie sur l'autre rive de l'Atlantique au nom de la liberté consacre officiellement l'institution de l'esclavage et la conquête durable de l'exercice de l'hégémonie politique par les propriétaires d'esclaves.

Dans cette polémique, c'est peut-être à John Tucker, « pasteur et tory, au demeurant homme honorable et bon économiste[64] », que l'on doit l'intervention la plus élaborée et la plus émouvante. Il dénonce le rôle prééminent de l'Angleterre dans la traite des esclaves : « Nous, les orgueilleux champions de la Liberté et les Avocats déclarés des droits naturels de l'Humanité, nous nous engageons dans ce commerce inhumain et criminel plus profondément que quelque autre nation que ce soit. » Mais le comportement des colons rebelles est selon lui encore plus hypocrite : « Les avocats du républicanisme et de l'égalité supposée de l'humanité devraient être les premiers à proposer quelque système humain qui abolisse le pire de tous les esclavages[65]. » Au lieu de cela…

Hollande, Angleterre, Amérique

Si, avant de se constituer en État indépendant, les colonies rebelles d'Amérique font partie de l'Empire anglais, celui-ci ne devient libéral qu'à partir de l'accès au trône de Guillaume III d'Orange, venu tout droit de Hollande. D'autre part, si Locke, avec son projet de Constitution de la Caroline, se réfère à l'Amérique, c'est en Hollande, qui est à ce moment-là le « centre de la conspiration » contre l'absolutisme Stuart[66], qu'il écrit sa (première) *Lettre sur la tolérance*, et c'est aussi en Hollande que naît Bernard de Mandeville, qui est sans aucun doute l'une des figures les plus importantes du premier libéralisme.

On ne doit pas perdre de vue le fait que les Provinces-Unies, nées de la lutte contre l'Espagne de Philipe II, se sont dotées d'une organisation de type libéral un siècle avant l'Angleterre. C'est un pays qui, même du point de vue socio-économique, s'est vraiment débarrassé de l'Ancien Régime : il jouit, au XVIII^e^ siècle, d'un revenu *per capita* qui est une fois et demie celui de l'Angleterre. Si, en Angleterre, 60 % de la population travaillent dans l'agriculture, en Hollande, la proportion n'est que de 40 %. La structure du pouvoir est elle aussi très significative : dans un pays qui est sorti victorieux du conflit contre Philippe II, il s'agit d'« une oligarchie bourgeoise qui a rompu décisivement avec l'ethos de l'aristocratie terrienne[67] ». Ce sont ces bourgeois éclairés et tolérants, libéraux, qui se lancent dans l'expansion coloniale ; et, à cette époque, la traite des Noirs en fait pleinement partie :

> « Ce sont les Hollandais qui inaugurèrent le commerce d'esclaves à grande échelle, pour alimenter les plantations sucrières : après qu'ils eurent perdu les plantations, ils essayèrent de se maintenir comme marchands d'esclaves, mais, après 1675, ils durent céder la première place à la Royal African Company anglaise, qui venait d'être fondée[68]. »

Locke est l'un des actionnaires de la Royal African Company. Mais l'histoire des Provinces-Unies nous conduit loin de l'Angleterre : en Amérique. Il semble que ce soit un trafiquant hollandais qui ait introduit les esclaves africains en Virginie[69]. La population de La Nouvelle-Amsterdam, que les Hollandais sont obligés de céder aux Anglais et qui devient New York, est composée à 20 % de Noirs, en grande partie esclaves : en 1703, environ 42 % des propriétaires de maisons sont aussi des propriétaires d'esclaves[70].

Nous retrouvons le paradoxe que nous avons déjà rencontré dans la relation entre l'Angleterre et les États-Unis. Jusqu'au milieu du XVII^e^ siècle, le pays qui est en position dominante pour le « trafic des esclaves »[71] est celui où s'est déroulé le prologue des révolutions libérales qui ont suivi, c'est-à-dire la Hollande : « Au début du XVIII^e^ siècle, toutes ses possessions sont [encore] fondées sur l'esclavage ou sur le travail forcé[72]. » Si elle est, d'un côté, synonyme de liberté, la Hollande est, de l'autre, à cette époque-là, synonyme d'esclavage, et d'un esclavage particulièrement horrible. Dans le *Candide* de Voltaire, ce qui porte un coup très dur à l'optimisme du personnage principal, c'est la rencontre au Surinam (« appartenante aux Hollandais ») avec un esclave noir, réduit à un « état horrible » par un patron hollandais. L'esclave se réfère ainsi aux conditions de travail auxquelles il est soumis :

> « Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main : quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe : je me suis trouvé dans les deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en

Europe[73]. »

Condorcet, lui aussi, en lançant en 1781 sa campagne abolitionniste, vise particulièrement l'Angleterre et la Hollande, où l'institution de l'esclavage semble particulièrement enracinée à cause de la « corruption générale de ces nations[74] ». Il faut enfin citer le loyaliste américain Jonathan Boucher, que nous avons vu ironiser sur la passion de la liberté manifestée par les propriétaires des esclaves engagés dans la rébellion. Celui-ci ajoute : « Les États despotiques traitent mieux leurs esclaves que les États républicains ; les Espagnols étaient les meilleurs maîtres alors que les Hollandais étaient les pires[75]. »

Le premier pays à emprunter la voie du libéralisme est celui qui manifeste un attachement particulièrement tenace à l'institution de l'esclavage. Ce sont les colons d'origine hollandaise qui, apparemment, ont opposé la résistance la plus acharnée aux premières mesures abolitionnistes, celles qui ont été introduites au nord des États-Unis pendant et sur la lancée de la révolution[76]. Pour ce qui est de la Hollande proprement dite, les états généraux qui s'y tiennent en 1791 déclarent formellement que la traite des Noirs est essentielle au développement de la prospérité et du commerce des colonies. À la même époque, se démarquant ainsi nettement de l'Angleterre, la Hollande reconnaît aux propriétaires d'esclaves le droit de transporter et de déposer leur marchandise humaine dans la mère patrie avant de retourner dans les colonies. Il faut enfin se souvenir que la Hollande n'abolit l'esclavage dans ses colonies qu'en 1863, au moment où la Confédération sécessionniste et esclavagiste du sud des États-Unis s'achemine vers la défaite[77].

Irlandais, Indiens et habitants de Java

La rébellion des colonies anglaises d'Amérique est à l'origine d'une autre grande polémique. Pendant longtemps, aussi bien le sort des esclaves noirs que celui des Indiens n'ont en aucune façon troublé la conviction profonde qu'ont les Anglais, de part et d'autre de l'Atlantique, d'être le peuple élu de la liberté. Dans un cas comme dans l'autre, on s'y réclame de Locke, aux yeux duquel, comme nous le verrons, les natifs du Nouveau Monde sont très proches des « bêtes sauvages ». Mais, avec l'irruption du conflit entre les colonies et la mère patrie, l'échange d'accusations s'étend aussi à la question des relations avec les Peaux-Rouges. L'Angleterre, déclare Paine en 1776, est la « puissance barbare et infernale qui a incité les Nègres et les Indiens à nous détruire » ou à « couper la gorge des hommes libres en Amérique »[78]. De même, la Déclaration d'indépendance reprochera à George III non seulement d'avoir « fomenté des révoltes » des esclaves noirs « à l'intérieur de nos frontières », mais aussi d'avoir « cherché à exciter les habitants de nos frontières, les impitoyables et sauvages Indiens, dont la façon de faire la guerre est, comme on le sait, le massacre indifférencié, sans distinction d'âge, de sexe ou de condition ». En 1812, lors d'une nouvelle guerre entre les deux rives de l'Atlantique, Madison condamne l'Angleterre pour avoir frappé indistinctement la population civile, sans épargner les femmes et les enfants, et donc pour s'être conduite comme de « sauvages » Peaux-Rouges[79]. De complices des barbares, les Anglais deviennent eux-mêmes des barbares.

En réalité, la polémique commence bien avant, après la Proclamation de la Couronne qui, en 1763, cherche à arrêter ou à contenir l'expansion des Blancs à l'ouest des monts Alleghanys. Cette mesure ne plaît ni aux colons ni à George Washington, qui la considère comme « un expédient temporaire » voué à être rapidement dépassé, mais dont il ne faut même pas tenir compte dans l'immédiat : celui qui « néglige la présente opportunité d'aller à la chasse à la bonne terre[80] » est un idiot. Le futur Président des États-Unis ne fait pas partie de ces « idiots ». Si, d'un côté, en tant que nouveau Président, il déclare dans ses discours officiels vouloir apporter les « bénédictions de la civilisation » et la « félicité » à « une race non éclairée »[81], de l'autre, dans sa correspondance privée, il assimile les Peaux-Rouges à des « sauvages » et à des « bêtes féroces ». Vu la situation, la prétention de la Couronne anglaise à bloquer l'expansion des colons, expansion qui au contraire – proclame Washington dans une lettre de 1783 – contraindra le « Sauvage à se retirer comme un loup[82] », se révèle absurde et finalement immorale.

Franklin, sur ce sujet, se montre encore plus sévère et, dans ses *Mémoires*, il observe : « Si la Providence a le dessein d'exterminer ces sauvages pour faire place aux hommes qui cultivent la terre, il n'est pas sans vraisemblance que le rhum est le moyen qu'elle a choisi ; il a déjà détruit toutes les tribus qui habitaient autrefois les côtes[83]. » La décimation, ou la destruction, d'un peuple qui adore le « Démon[84] » entre dans une sorte de plan eugénique d'inspiration divine. La déshumanisation des Peaux-Rouges est aussi admise par ceux qui, en Angleterre, se prononcent pour la conciliation avec les rebelles. Burke juge absurde et sacrilège la tentative de la Couronne d'arrêter la marche expansionniste des colons, dans la mesure où elle cherche « à interdire comme un crime et à supprimer comme un mal le commandement et la bénédiction de la Providence : "Croissez et

multipliez" ». Il s'agit, en dernière analyse, d'un « effort » funeste, « tendant à conserver en tant que tanière de bêtes féroces [*wild beasts*] cette terre que Dieu a expressément concédée aux fils de l'Homme »[85].

Ceux qui, de part et d'autre de l'Atlantique, soutiennent ou justifient la politique de « conciliation » de la Couronne non pas avec les colons, il est vrai, mais avec les Indiens, sont ceux qui, bien sûr, opposent une certaine résistance à ce processus de déshumanisation. Dans ce contexte, la figure du sympathique loyaliste américain que nous avons rencontrée plusieurs fois en tant que critique de l'étrange zèle libéral manifesté par les « maîtres d'esclaves les plus durs et les plus méchants », mérite une mention particulière. La cruauté exercée aux dépens des Indiens renvoie à ces mêmes milieux : c'est parfois avec une vraie ferveur religieuse qu'on les tue et qu'on se procure leurs scalps ; ils deviennent même la cible de ceux qui s'entraînent à tirer. Certes, on les traite comme d'infâmes sauvages mais, objecte Jonathan Boucher, « nos ancêtres paraissaient [encore plus sauvages] à Jules César ou à Agricola[86] ». Nous savons que Paine accusait le gouvernement de Londres de chercher à s'allier avec les égorgeurs indiens. En réalité – c'est un commandant anglais en 1783 qui fait cette mise en garde –, ce sont justement les colons anglais, désormais victorieux, qui « se préparent à égorger les Indiens ». Le comportement des vainqueurs – ajoute un autre personnage officiel – est « humainement choquant »[87]. Cette polémique s'éternise. À la fin du XIX^e^ siècle, un historien descendant d'une famille de loyalistes réfugiés au Canada raisonne ainsi : les rebelles ne prétendaient-ils pas être les descendants de ceux qui avaient abordé en Amérique pour fuir l'intolérance et être fidèles à la cause de la liberté ? En réalité, en prenant à rebours la politique de la Couronne anglaise qui visait la conversion, les puritains avaient donné le signal de départ du massacre des Peaux-Rouges, assimilés « aux Cananéens et aux Amalécites », c'est-à-dire aux lignées vouées par l'Ancien Testament à être effacées de la surface de la terre. Il s'agit de « l'une des pages les plus noires de l'histoire coloniale anglaise », à laquelle succèdent pourtant, encore plus abjectes, celles écrites au cours de la révolution américaine, alors que les colons rebelles s'engageaient dans l'« extermination des six nations » peaux-rouges restées fidèles à l'Angleterre : « Par un ordre qui, nous le croyons, n'a pas de précédent dans les annales d'une nation civile, le Congrès ordonna la complète destruction de ce peuple en tant que nation […] y compris les femmes et les enfants[88]. »

Jefferson, au moins dans sa correspondance privée, reconnaît volontiers l'horreur de la guerre contre les Indiens. Mais, à ses yeux, c'est justement le gouvernement de Londres qui en est le responsable car il a excité ces « tribus » sauvages et sanguinaires : cette situation va « nous obliger à les poursuivre jusqu'à l'extermination, ou à les repousser vers de nouveaux territoires au-delà de notre atteinte ». Il reste entendu que « la persécution affirmée, sinon l'extermination de cette race dans notre Amérique » doivent être mises sur le compte de l'Angleterre. Il en est de même pour le sort de la race « de couleur en Asie » (de la même couleur que les Peaux-Rouges), et pour celui des Irlandais – qui, pourtant, devraient être considérés comme des « frères » par les Anglais, dont ils partagent la « couleur » de peau –, lui aussi attribué à une politique visant à semer la destruction et la mort « partout ailleurs où la cupidité mercantile anglaise peut trouver un intérêt à deux sous en inondant la Terre de sang humain[89] ».

Jefferson n'a pas tort de comparer le traitement subi par les Peaux-Rouges à celui réservé aux Irlandais. Comme les puritains et les colons rebelles assimilent les Indiens aux « Amalécites », ce dont les accusent les loyalistes, de même les Irlandais sont comparés aux « Amalécites » voués à l'extermination, cette fois par les conquérants anglais[90]. La colonisation de l'Irlande, avec toutes ses

horreurs, est le modèle de la colonisation ultérieure de l'Amérique du Nord[91]. Si l'Empire britannique dans son ensemble écrase avant tout les Irlandais et les Noirs[92], les Indiens et les Noirs sont les principales victimes de l'expansionnisme territorial et commercial, d'abord des colonies anglaises d'Amérique, puis des États-Unis.

Comme pour la « question noire », l'échange d'accusations concernant la « question peau-rouge » finit par devenir une démythification réciproque. Il ne fait aucun doute qu'avec l'esclavage et la traite des Noirs le développement des deux pays libéraux, de part et d'autre de l'Atlantique, ait été accompagné d'un processus d'expropriation systématique et de pratiques génocidaires, d'abord aux dépens des Irlandais, puis des Indiens.

On peut dire la même chose de la Hollande. Un haut fonctionnaire anglais, sir Thomas Raffles, qui, pendant quelque temps, à l'époque des guerres napoléoniennes, fut vice-gouverneur de Java, déclare que l'administration qui l'a précédé « offre un tableau indépassable de trahisons, de corruptions, d'assassinats et d'infamies ». Il est clair que la rivalité coloniale joue un rôle dans un tel jugement. Marx y fait également référence, mais il assimile, dans sa condamnation, l'« administration coloniale hollandaise » et l'administration anglaise. Voici ce qui concerne plus précisément la Hollande :

> « Rien de plus caractéristique que leur système d'enlèvement des naturels à Célèbes, à l'effet de se procurer des esclaves pour Java. […] La jeunesse enlevée était enfouie dans les cachots secrets de Célèbes jusqu'à ce qu'on l'entassât sur les navires d'esclaves. "La seule ville de Macassar, par exemple, dit un rapport officiel, fourmille de prisons secrètes, toutes plus horribles les unes que les autres, remplies de malheureux, victimes de l'avidité et de la tyrannie, chargés de fers, violemment arrachés à leurs familles." […] Partout où ils [les Hollandais] mettaient le pied, la dévastation et la dépopulation marquaient leur passage. Une province de Java, Banyuwangi, comptait en 1750 plus de 80 000 habitants. En 1811, elle n'en avait plus que 8 000. Voilà *le doux commerce*[93]. »

Une fois de plus, processus de mise en esclavage et pratiques génocidaires sont étroitement imbriqués.

Grotius, Locke et les Pères fondateurs : une lecture comparée

Au début du XVIII^e^ siècle, Daniel Defoe souligne la fraternité idéologique qui unit le pays issu de la Glorieuse Révolution et le pays qui, un siècle auparavant, s'est rebellé contre Philippe II et a conquis la « liberté » et la prospérité « grâce au Ciel et à l'assistance de l'Angleterre[94] ». En plein XIX^e^ siècle, les auteurs libéraux aiment opposer le triomphe bien organisé de la liberté qui s'est produit en Hollande, en Angleterre et aux États-Unis[95] à l'interminable cycle révolutionnaire et au bonapartisme qui continuent de sévir en France. Il peut donc être utile de procéder à une rapide analyse comparée des textes et des auteurs chez qui les révolutions libérales de ces trois pays trouvent leur expression et leur consécration théorique.

Concernant la première, il est impossible de ne pas faire référence à Hugo Grotius, qui consacre deux de ses ouvrages les plus significatifs (*Annales et historiae de rebus Belgis* et *De antiquitate Reipublicae Bataviae*) à la révolte contre Philippe II et au pays qui en est issu. La Hollande libérale s'engage immédiatement dans son expansion outre-mer et dans le commerce des esclaves, et il est intéressant de voir quelle est l'attitude de Grotius par rapport aux peuples coloniaux. Après avoir condamné le caractère superstitieux et idolâtre du « culte religieux », qui est le propre du paganisme, il ajoute : « Mais si vous prodiguez vos adorations à des esprits malins, votre culte est superstitieux, il est faux ; vous vous rendez coupables du crime de rébellion, puisque peu contents de refuser à votre Roi, à votre maître légitime, l'honneur qui lui appartient, vous le donnez tout entier à son ennemi, à un déserteur *digne du supplice qu'il endure*. » Les peuples visés ici sont ceux qui pratiquent un culte qui « ne pouvait convenir qu'à des êtres indignes de tout respect. On répandait pour les apaiser le sang humain : les plus grandes solennités étaient des jours où les crimes se montraient avec le plus de hardiesse : on y voyait des hommes nus s'exercer sans honte à des courses lascives ; et dans quels lieux ! Dans les temples mêmes. Ces fêtes se passaient en jeux et en danses infâmes, pratiques abominables, qui trouvent encore des observateurs dans l'Afrique et dans l'Amérique ».

Ce sont les peuples victimes de l'expansion coloniale de l'Europe qui sont coupables de rébellion contre Dieu et qui doivent être punis pour ce crime :

> « C'est une erreur qui va jusqu'à la folie, de se persuader que Dieu ne punira point une telle injure, et que sa bonté est un obstacle à la vengeance. La clémence, pour être juste, doit avoir des bornes dans les effets, et quand les crimes sont arrivés à leur comble, la justice produit comme nécessairement la punition des coupables[96]. »

Contre les peuples qui, en se maculant des « délits qui se commettent contre Dieu » et en violant les règles les plus élémentaires du droit naturel, se présentent comme des « barbares » ou comme des « bêtes sauvages plutôt que [comme] des hommes », la guerre est « naturelle », indépendamment des frontières des États et des distances géographiques ; oui, « la guerre la plus juste est celle qu'on fait aux bêtes féroces et, ensuite, celle qu'on fait aux hommes qui ressemblent aux bêtes féroces [*homines belluis similes*] »[97].

C'est cette idéologie qui préside à la conquête du Nouveau Monde. Le péché d'idolâtrie avait été le premier des arguments qui avaient poussé Sepúlveda à considérer comme « justes » la guerre contre les Indiens et leur mise en esclavage[98]. Et chez Grotius, avec la légitimation implicite des pratiques génocidaires à l'œuvre en Amérique, la justification explicite et insistante de l'esclavage apparaît clairement elle aussi. Celui-ci est parfois la punition d'un comportement délictueux. Les individus singuliers ne sont pas les seuls à devoir en répondre : « Les peuples aussi peuvent être réduits à un assujettissement public en punition d'un crime public[99]. » Les habitants de l'Amérique et de l'Afrique peuvent être mis en esclavage non seulement en tant que « rebelles » au roi de l'Univers, mais aussi en tant que vaincus d'une « guerre juste » (*bellum justum*) menée par une puissance européenne. Ceux qui ont été faits prisonniers lors d'un conflit armé, déclaré solennellement et dans les formes appropriées par l'autorité suprême d'un État, sont, en toute légitimité, des esclaves[100]. Et leurs descendants aussi sont des esclaves légitimes : sinon, quel intérêt aurait le vainqueur à maintenir le vaincu en vie ? En tant qu'esclave de celui qui lui a épargné la vie, le prisonnier, dès ce moment, appartient au vainqueur, et cette propriété peut être transmise par voie héréditaire ou être un objet de vente, exactement comme l'est la « propriété des choses » (*rerum dominium*)[101].

Tout ceci ne vaut pas, bien sûr, pour « ces nations chez lesquelles ce droit d'esclavage venant de la guerre n'est pas en usage » ; ça ne vaut pas pour les pays « chrétiens » : ceux-ci se contentent d'échanger les prisonniers[102]. Banni des conflits intra-européens, l'esclavage lié au droit de la guerre continue à être une réalité quand l'Europe chrétienne et civilisée affronte, dans une guerre « juste » par définition, les peuples coloniaux, barbares et païens. D'autre part, indépendamment de leur comportement concret, n'oublions pas la leçon d'un grand maître : « Selon ce qu'a dit Aristote, il y a des hommes naturellement esclaves, c'est-à-dire nés pour la servitude, de même, il y a des peuples dont le naturel est de savoir mieux obéir que gouverner[103]. » C'est une vérité que les textes sacrés confirment eux aussi : l'« apôtre Paul » appelle les individus et les peuples éventuellement réduits en esclavage « pour une cause légitime » à supporter sereinement leur condition et à ne s'y soustraire ni par la rébellion ni par la fuite[104].

En conclusion, Grotius, d'un côté, rend hommage au « peuple libre[105] » qui, en Hollande, s'est servi de son droit de résistance pour se débarrasser du joug d'un prince despotique[106], et, de l'autre, il justifie sans problème l'esclavage et même cette sorte de chasse aux « bêtes sauvages » menée en Amérique contre les Peaux-Rouges.

Venons-en maintenant à la Glorieuse Révolution et à Locke. Les *Deux Traités sur le gouvernement* peuvent être considérés comme des moments essentiels de la préparation et de la consécration idéologique de cet événement qui marque la naissance de l'Angleterre libérale. Il s'agit de textes traversés en profondeur par le pathos de la liberté, par la condamnation du pouvoir absolu, par l'appel à l'insurrection contre ces méchants qui voudraient priver l'homme de sa liberté et le réduire en esclavage. Mais, de temps en temps, dans cet hymne à la liberté, on trouve des passages effrayants, dans lesquels rôde la légitimation de l'esclavage dans les colonies. Comme confirmation supplémentaire de la légitimité de cette institution, Grotius ajoute l'exemple des Germains qui, selon le témoignage de Tacite, « jouaient leur liberté sur un ultime coup de dé[107] ». Aux yeux de Locke, les « captifs pris dans une juste guerre » (du point de vue des vainqueurs) ont pour ainsi dire « mérité de perdre [*forfeited*] la vie, à laquelle ils n'ont plus de droit par conséquent, non plus aussi qu'à leur liberté » : ce sont des esclaves, et « le droit de nature les soumet à la domination absolue de leurs maîtres et à leur pouvoir arbitraire »[108].

Ce raisonnement concerne jusqu'à présent les Noirs déportés d'Afrique. Mais le sort réservé aux Indiens n'est pas meilleur. Le philosophe libéral anglais, en tant qu'actionnaire de la Royal African Company, s'intéresse à la traite des esclaves, mais il s'intéresse aussi, en tant que secrétaire (dans les années 1673-1674) du Council of Trade and Plantations, à l'avancée expansionniste des colonies blanches. On a observé très justement que « [l]e fait que tant d'exemples choisis par Locke dans le *Second Traité* renvoient à l'Amérique montre que son intention était de fournir aux colons, pour lesquels il avait œuvré de tant d'autres façons, un argument puissant fondé sur la loi naturelle plutôt que sur les décrets législatifs pour justifier leurs déprédations[109] ».

De façon répétée, le *Second Traité* fait référence au « Sauvage des Indes » (*wild Indian*) qui rôde, « insolent et nuisible », dans « les bois sauvages et les déserts en friche de l'Amérique »[110]. Ignorant le travail, qui seul donne droit à la propriété, et occupant une terre non rentable « faute de tout travail de mise en valeur », l'Indien habite des « territoires vacants et sans maître », *in vacuis locis*[111]. En plus du travail et de la propriété privée, les Indiens ignorent aussi l'argent. Ainsi, non seulement ils sont étrangers à la civilisation, mais ils « ne se sont pas [non plus] joints au reste de l'humanité[112] ». Les hommes ne sont pas les seuls à condamner leur comportement ; il va sans dire que « Dieu [leur] command[e] de travailler » et d'accéder à la propriété privée, qu'Il ne peut pas accepter que le monde qu'Il a créé reste « toujours indivis et inculte »[113].

Comme il contrarie la marche de la civilisation en s'opposant par la violence à la mise en valeur par le travail des terres incultes qu'il occupe, l'Indien est tout à fait assimilable, comme tout criminel, aux « bêtes sauvages près de qui l'être humain ne connaît ni société ni sécurité » ; « on peut donc le détruire comme un *lion*, comme un *tigre* ». Locke ne cesse d'insister sur le droit qu'a chaque homme d'anéantir ceux qui se sont réduits au rang de « bêtes de proie », de « bêtes sauvages »[114], au rang d'un « animal sauvage et rapace, qui menacerait son existence[115] ».

Ces expressions rappellent celles utilisées par Grotius au sujet des peuples barbares et païens en général, et par Washington au sujet des Indiens. Mais, avant d'en venir aux Pères fondateurs et aux documents solennels qui marquent la naissance des États-Unis, arrêtons-nous un instant sur une autre grande clause d'exclusion qui caractérise, chez Locke, la célébration de la liberté. Les « papistes » – déclare l'*Essai sur la tolérance* – sont « comme les serpents, à qui l'on ne saurait faire cracher leur venin par des moyens plus doux »[116]. Une déclaration aussi dure s'adresse bien plus aux catholiques irlandais qu'aux catholiques anglais : en Irlande, à cette époque-là, les prêtres non enregistrés sont marqués au fer rouge, quand ils ne sont pas punis de peines plus sévères ou de mort[117]. Locke parle des Irlandais, en révolte endémique et désespérée contre la spoliation et l'oppression exercées par les colons anglais, en termes méprisants, comme d'une population de « brigands[118] ». Pour le reste, il confirme :

> « Les hommes sont en effet portés à la compassion envers ceux qui souffrent ; ils croient qu'une religion est pure et que ses doctrines sont sincères si elle est capable de résister à l'épreuve de la persécution. Mais je pense qu'il en va tout autrement pour les catholiques ; on a moins pitié d'eux, car ils ne font que subir le traitement que mérite la cruauté reconnue de leurs propres principes et de leurs propres pratiques[119]. »

C'est cette mise en garde contre le sentiment de « compassion » qui montre qu'ici nous avons avant tout affaire à l'Irlande. Locke, semble-t-il, n'a aucune objection à propos de la répression

impitoyable qui s'abat sur les Irlandais, dont le sort fait penser, bien sûr, à celui qui, outre-Atlantique, est réservé aux Peaux-Rouges.

Nous pouvons maintenant passer à l'examen des documents qui président à la troisième révolution libérale et à la fondation des États-Unis. À première vue, la Déclaration d'indépendance et la Constitution de 1787 semblent inspirées et pénétrées par un pathos universaliste de la liberté : « Tous les hommes ont été créés égaux » est le préambule solennel du premier document ; il est nécessaire « de sauvegarder pour nous-mêmes et pour nos descendants, le don de la liberté » est le préambule non moins solennel du second. Mais il suffit d'une lecture un peu plus attentive pour trouver, dès l'article I de la Constitution, une opposition entre les « hommes libres » et le « reste de la population » (*other persons*). Il s'agit bien entendu des esclaves, dont le nombre, réduit à trois cinquièmes, doit être pris en compte et ajouté à celui des « personnes libres » (*free persons*) pour le calcul du nombre de députés à la Chambre des représentants auquel ont droit les États où existe l'institution de l'esclavage.

Avec un euphémisme plus ou moins marqué, toute une série d'autres articles y font référence :

> « Toute personne soumise à des prestations de service ou de travail dans l'un des États, selon les lois en vigueur, et qui se serait réfugiée dans un autre État, pourra, en vertu de toute loi ou règlement qui y serait en vigueur, être exemptée de telles prestations de service ou de travail ; mais, sur requête de l'intéressé, elle sera rendue à la partie à qui de telles prestations sont dues. »

Le rapport esclavagiste, s'il était auparavant caché parmi le « reste de la population » (celui qui n'est pas constitué de « personnes libres »), est maintenant pudiquement rangé sous la catégorie générale des « prestations de service ou de travail ». Chaque État particulier, sur la base des principes de l'autogouvernement, a le droit de le réguler comme bon lui semble, alors que l'obligation pour chaque État de restituer l'esclave fugitif est présentée comme l'obligation morale de garantir à un propriétaire légitime les « prestations » qui lui sont « dues ». Plus loin, avec une habileté linguistique témoignant de la même pudeur, la traite des Noirs devient « l'immigration ou l'introduction de ces personnes dont les statuts actuellement existants peuvent faire considérer l'admission comme acceptable ». Eh bien, la traite « ne pourra pas être interdite par le Congrès avant l'année 1808 » et, avant cette date, elle pourra n'être soumise qu'à une taxe très faible (« dix dollars par personne », c'est-à-dire par esclave). Les articles qui appellent l'Union dans son ensemble à « supprimer les insurrections » ou la « violence à l'intérieur de nos frontières », c'est-à-dire, avant tout, la révolte des esclaves, possible ou redoutée, dans tel ou tel État[120], s'expriment d'une façon tout aussi elliptique.

Bien qu'elle soit éludée grâce à un strict interdit linguistique, l'institution de l'esclavage occupe une place envahissante dans la Constitution américaine. Elle n'est pas absente non plus de la Déclaration d'indépendance, qui accuse George III d'avoir fait appel aux esclaves noirs, accusation du même ordre que celle, que nous avons déjà vue, lui reprochant d'avoir « fomenté des révoltes à l'intérieur de nos frontières ».

En passant de Grotius à Locke et à ces documents constitutifs de la révolution américaine, nous rencontrons un phénomène qui mérite réflexion : bien qu'elle soit considérée comme légitime dans les trois cas, l'institution de l'esclavage n'est théorisée et défendue sans aucune réticence que par l'auteur hollandais, qui vit à cheval entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle. Chez Locke, au contraire, du moins

en ce qui concerne les *Deux Traités du gouvernement*, écrits et publiés à la veille de la Glorieuse Révolution, la légitimation de l'esclavage a tendance à se limiter exclusivement aux circonlocutions du discours qui célèbre la liberté anglaise. La réticence est à son comble dans les documents qui consacrent la fondation des États-Unis comme le chapitre le plus glorieux de l'histoire de la liberté.

Les choses sont différentes en ce qui concerne les Indiens. Grotius, Locke ou Washington les traitent tous de « bêtes sauvages ». Un document comme la Déclaration d'indépendance fait preuve d'une prudence verbale qui s'adresse à l'opinion publique internationale et qui, comme nous le savons, ajoute aux crimes les plus graves de George III celui d'avoir excité les « impitoyables sauvages indiens » contre les colons rebelles. Il reste entendu que, dans les trois révolutions libérales, la revendication de la liberté, la justification de l'esclavagisme et la décimation (ou l'anéantissement) des barbares sont étroitement mêlées.

L'historicisme vulgaire et l'occultation du paradoxe du libéralisme

Au final, les pays protagonistes des trois grandes révolutions libérales ont été simultanément les protagonistes de deux chapitres tragiques de l'histoire moderne (et contemporaine). Mais peut-on alors considérer comme recevable la représentation habituelle qui fait de l'amour de la liberté en tant que telle la caractéristique de la tradition libérale ? Nous revenons à la question de départ : qu'est-ce que le libéralisme ? Alors que nous constatons la ruine de nos certitudes initiales, une maxime importante nous revient en mémoire : « Ce qui est bien connu en général est, pour cette raison qu'il est *bien connu*, non connu. Dans le processus de la connaissance, le moyen le plus commun de se tromper, soi et les autres, est de présupposer quelque chose comme connu et de l'accepter comme tel[121]. »

Parce qu'il met en crise une apologétique très répandue, l'enchevêtrement paradoxal sur lequel nous avons buté en reconstituant l'histoire des débuts du libéralisme est dérangeant. On comprend donc pourquoi on cherche à l'occulter. Au fond, c'est ainsi qu'ont procédé à leur époque Locke et surtout les colons américains rebelles, qui aimaient tendre un voile de silence, plus ou moins épais, autour de l'institution de l'esclavage.

On peut arriver autrement au même résultat. Selon Hannah Arendt, ce qui caractérise la révolution américaine, c'est le projet de réalisation d'un ordre politique fondé sur la liberté, alors que la persistance de l'esclavage noir renvoie à une tradition culturelle présente de façon homogène des deux côtés de l'Atlantique : « Cette indifférence, que nous avons du mal à comprendre, n'était pas propre aux Américains et ne peut donc pas être imputée ni à une dureté pariculière ni à des intérêts de classe. […] Pour les Européens, pas plus que pour les Américains, l'esclavage ne faisait partie de la question sociale[122]. »

En réalité, dans l'Europe de cette époque, la gêne par rapport à l'esclavage est si fortement ressentie que, assez souvent, des auteurs de premier plan, des deux côtés de l'Atlantique, commencent à s'y opposer nettement. Voyons ce qu'en dit Condorcet :

> « L'Américain oublie que les nègres sont des hommes ; il n'a avec eux aucune relation morale ; ils ne sont pour lui qu'un objet de profit […] et tel est l'excès de son mépris stupide pour cette malheureuse espèce, que, revenu en Europe, il s'indigne de les voir vêtus comme des hommes et placés à côté de lui[123]. »

L'« Américain » qui fait ici l'objet d'une condamnation, c'est le colon d'outre-Atlantique, autant français qu'anglais. Millar, à son tour, en 1771, dénonce « cette choquante barbarie à laquelle sont fréquemment exposés les Noirs de nos colonies ». Heureusement, « la pratique de l'esclavage a été abolie d'une façon générale en Europe ». Là où elle subsiste, outre-Atlantique, cette pratique empoisonne toute la société : « Même des personnes du sexe faible, à une époque qui se distingue par son humanité et son éducation », agissent avec cruauté et sadisme[124]. C'est aussi l'opinion de Condorcet, qui fait remarquer que « la jeune Américaine assiste », et quelquefois même « préside », aux « supplices » atroces infligés aux esclaves noirs[125].

La thèse formulée par Arendt peut même être inversée. À la fin du XVIII[e] siècle, l'institution de l'esclavage commence à ne plus être présentable dans les salons où circulent les idées des philosophes et dans les églises influencées par les quakers ou par d'autres secteurs abolitionnistes du christianisme. Au moment même où la Convention de Philadelphie approuve la Constitution qui entérine l'esclavage-marchandise sur base raciale, un défenseur français de cette institution constate amèrement qu'il est isolé : « Cet empire si puissant de l'opinion publique […] offre déjà son appui à ceux qui attaquent en France et en Angleterre la servitude des Nègres et qui en poursuivent l'abolition ; les imputations les plus odieuses sont réservées à ceux qui oseraient avoir une opinion contraire[126]. »

Quelques années plus tard, un autre défenseur français de l'esclavage se plaint de ce que le « nigrophilisme » soit devenu « une bizarrerie à la mode », au point d'effacer le sens de la distance entre les deux races : « le sang africain ne coule que trop abondamment dans les veines des Parisiennes mêmes »[127].

Si l'on part du présupposé d'une « indifférence » générale, pendant ces années-là, au sort des esclaves noirs, on ne comprend rien à la révolution américaine. Le « dernier grand philosophe » qui justifie l'esclavage, Locke, est très contesté, et il est intéressant de noter qu'il est mis en état d'accusation en même temps que l'« actuelle rébellion américaine », dont il est considéré comme l'inspirateur[128]. Dans les deux cas, la célébration d'une liberté de tendance républicaine se mêle à la légitimation de l'institution de l'esclavage. Après avoir rapporté différentes citations du philosophe qui ne laissent aucun doute à ce sujet, Josiah Tucker commente : « Voilà le langage de l'humain monsieur Locke, le grand et glorieux champion des droits naturels et des libertés de l'humanité », voilà « ses vrais sentiments en ce qui concerne l'esclavage »[129]. De même, le loyaliste américain déjà cité, Boucher, condamne à la fois la sécession républicaine et la prétention de Locke à conférer à « tout homme libre de la Caroline » un pouvoir absolu et inconditionnel sur les esclaves de sa propriété[130].

Si les patriotes anglais et loyalistes opposés à la sécession ironisent sur le drapeau de la liberté agité par les propriétaires d'esclaves, les colons rebelles réagissent, non pas en revendiquant la légitimité de l'asservissement des Noirs, mais, au contraire, en soulignant l'implication massive et les responsabilités privilégiées de la Couronne anglaise dans le trafic et dans le commerce de la chair humaine. L'institution de l'esclavage est désormais clairement et largement délégitimée. C'est ce qui explique les interdits linguistiques qui caractérisent la Constitution du nouvel État. Comme l'observe un délégué à la Convention de Philadelphie, ses collègues « cherchent avec anxiété à éviter l'introduction d'expressions qui pourraient paraître odieuses aux oreilles des Américains », mais « ils avaient l'intention d'insérer dans leur système ces *choses* que les *expressions désignaient* »[131]. Le fait est que, dès les débuts du débat sur le nouvel ordre constitutionnel – comme le fait remarquer un autre témoin –, « on avait honte d'utiliser le terme "esclave" qui était souvent remplacé par une circonlocution[132] ». Ce sont les propriétaires d'esclaves – observe Condorcet en 1781 – qui font preuve de la plus grande absence de scrupules : ils sont « conduits par une fausse conscience », qui les rend imperméables aux « réclamations des défenseurs de l'humanité » et « les fait agir » non pas « contre leurs intérêts, mais pour leur avantage »[133].

Comme on le voit, contrairement à l'opinion d'Hannah Arendt, la « domination de l'intérêt égoïste », et d'abord celui de ceux qui possèdent de grandes plantations et un nombre considérable d'esclaves, joue un rôle important, qui n'échappe pas aux observateurs de l'époque. Hannah Arendt,

en fait, finit par s'identifier, en dernière analyse, au point de vue des colons rebelles, qui gardaient bonne conscience en se considérant comme les champions de la cause de la liberté et en effaçant l'énormité que constituait l'esclavage par leurs ingénieux euphémismes : à ces euphémismes succède aujourd'hui l'explication « historiciste ».

Expansion coloniale et renaissance de l'esclavage : les positions de Bodin, Grotius et Locke

Complètement fausse en ce qui concerne la révolution américaine, l'approche « historiciste » peut-elle être de quelque utilité pour expliquer les raisons du mélange de liberté et d'oppression qui se manifeste déjà dans les deux révolutions libérales précédentes ? Bien qu'étant contemporains, ayant vécu l'un et l'autre à cheval sur le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle, Hugo Grotius, d'un côté, et Jean Bodin, de l'autre, expriment des positions diamétralement opposées sur le sujet qui nous intéresse. Si le premier justifie l'esclavage en se réclamant soit de l'autorité de la Bible, soit de celle d'Aristote, le second réfute ces deux arguments. Après avoir observé que, dans le monde hébraïque, seuls les Gentils pouvaient être soumis à l'esclavage perpétuel, et que les chrétiens et les musulmans se conformaient à des règles et à des traditions analogues, Bodin conclut : « Les peuples des trois religions ont tranché la loi de Dieu par la moitié, pour le regard des esclaves », comme si l'interdiction de cette horrible institution ne concernait que les consanguins plutôt que l'humanité tout entière. S'il est possible d'établir une distinction parmi les trois religions monothéistes, elle est tout à l'avantage de l'islam, qui a su se répandre grâce à une courageuse politique d'émancipation[134].

Bodin rejette aussi la thèse d'Aristote, reprise et même radicalisée par Grotius, selon laquelle il y aurait des hommes et des peuples esclaves par nature. À l'appui de cette thèse, on aime souvent évoquer le caractère universel de la diffusion, dans le temps et dans l'espace, de l'institution de l'esclavage ; mais, objecte l'auteur français, les révoltes d'esclaves sont tout aussi universellement répandues :

> « Et quant à ce qu'on dit que la servitude n'eût pas duré si longuement si elle eût été contre nature : cela est bien vrai des choses naturelles, qui de leur propriété suivent l'ordonnance de Dieu immuable : mais ayant donné à l'homme le choix du bien et du mal, il contrevient le plus souvent à la défense, et choisit le pire contre la loi de Dieu et de nature. Et l'opinion dépravée en lui a tant de pouvoir, qu'elle passe en force de loi, qui a plus d'autorité que nature, de sorte qu'il n'y a si grande impiété, ni méchanceté, qui ne soit estimée et jugée vertu et piété[135]. »

Même si l'institution de l'esclavage est longtemps apparue, et continue d'apparaître, comme allant de soi et communément acceptée, ce n'est pas à la nature qu'elle renvoie, mais bien à l'histoire, ou plus exactement à un chapitre déplorable et exécrable de l'histoire, qu'il faut se dépêcher de clore une fois pour toutes. Vouloir la justifier sur la base du droit de la guerre (comme le fait Grotius lui aussi) n'a aucun sens : « et encore moins il y a de charité de garder les captifs pour en tirer gains et profits comme de bêtes[136] ». En bref, Grotius et Bodin sont contemporains. Si le premier parle au nom de la Hollande, libérale à sa façon, le second est un théoricien de la monarchie absolue. Mais c'est le second, et non le premier, qui remet en cause le pouvoir absolu que le maître exerce sur ses esclaves.

Si, au lieu de le comparer à Grotius, nous comparons Bodin à Locke, qui vivra pourtant quelques décennies près lui, nous arrivons au même résultat. Si le libéral anglais, qui justifie lui aussi l'esclavage à partir du passé, présente Spartacus comme un « agresseur » contre les « richesses » et le pouvoir légitime[137], Bodin s'exprime d'une façon très différente : « Et quoique les Romains furent très grands et très puissants […], quelques lois qu'on eût faites, ils ne purent obvier qu'il ne se levât

soixante mille esclaves sous la conduite de Spartacus qui vainquit par trois fois les Romains en bataille rangée[138]. » Chez le libéral anglais, la charge universaliste présente chez Bodin disparaît, de même que l'on ne trouve plus trace de la condamnation inconditionnelle de l'esclavage que l'on peut lire, au contraire, chez le théoricien français de l'absolutisme monarchique : si nous gardons présents à l'esprit « tant de meurtres, de cruautés et vilenies détestables commises en la personne des esclaves par les seigneurs, [nous pouvons en conclure que] c'est chose pernicieuse de les avoir introduits, et les ayant chassés, de les rechercher[139] ».

Il s'agit bien de réintroduction. Bodin, en effet, écrit une brève histoire de l'esclavage dans le monde ou, plus précisément, en Occident (et dans l'aire géographique que celui-ci dominait). Certes, cette institution était vraiment vitale dans l'Antiquité gréco-romaine. Au cours de la guerre de Sécession, pour condamner l'abolitionnisme, les théoriciens et les défenseurs de la cause du Sud se réclamaient encore de l'exemple et du modèle de cette magnifique civilisation. Bodin peint un tableau plutôt réaliste de l'Antiquité classique : elle était fondée sur l'asservissement d'un nombre d'hommes nettement supérieur à celui des citoyens libres ; elle vivait pourtant constamment dans une peur cauchemardesque de la révolte des esclaves et, au lieu de résoudre le problème, elle n'hésitait pas à recourir aux mesures les plus barbares, comme le confirme la mise à mort, à Sparte, « en une nuit », de 3 000 ilotes[140]. Plus tard, sous l'influence du christianisme, les choses semblent changer : « L'Europe fut affranchie d'esclaves depuis l'an 1250 environ », mais « si est-ce que nous la [la servitude] voyons aujourd'hui retourner ». L'expansion coloniale a été l'« occasion d'avoir renoué les servitudes par tout le monde » ; il y a un retour massif des esclaves et déjà le Portugal « en tient des haras comme de bêtes »[141].

Ainsi, bien loin d'avoir été écorné par les tentatives de l'historicisme vulgaire pour le faire disparaître, le paradoxe qui caractérise la révolution américaine et le premier libéralisme en général, non seulement demeure, mais il se précise : nous sommes en présence d'un mouvement politique qui inverse la tendance par rapport à des auteurs qui, déjà des siècles auparavant, avaient formulé une condamnation sans appel de l'institution de l'esclavage. Alors que Locke, le champion de la lutte contre l'absolutisme monarchique, justifie le pouvoir absolu du maître blanc sur l'esclave noir, c'est Bodin, le théoricien de l'absolutisme monarchique, qui condamne ce pouvoir.

Si, dans l'analyse des relations que les trois révolutions libérales entretiennent, d'un côté, avec les Noirs, et, de l'autre, avec les Irlandais, les Indiens et les natifs, on part du présupposé d'un temps historique homogène, non traversé de fractures et coulant d'une façon unilinéaire, on se trompe. C'est chez Montaigne, nettement antérieur à Locke et à Washington, et contemporain de Grotius, que l'on trouve une réflexion autocritique mémorable sur l'expansion coloniale de l'Occident, que l'on chercherait en vain chez les premiers. Cette réflexion peut même être lue comme une critique, anticipée mais précise, de la position que prennent Grotius, Locke et Washington par rapport aux populations extra-européennes. En elles, il n'y a « rien de barbare et de sauvage » ; le fait est que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ». On prend comme modèle son propre pays : « Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toute chose[142]. » En remontant encore un peu dans le temps, nous rencontrons Las Casas et sa critique des arguments avec lesquels on procédait à la déshumanisation des « barbares » indiens[143] – arguments que l'on retrouve plus ou moins chez Grotius, Locke et Washington.

Ajoutons que ce n'est pas seulement en ce qui concerne les relations avec les peuples coloniaux que l'explication « historiciste » se révèle inconsistante. Si Fletcher, « républicain par principe »,

comme il se définit lui-même, membre du Parlement écossais et représentant du monde politique libéral issu de la Glorieuse Révolution, exige de « faire autant d'esclaves de tous ceux qui sont incapables de pourvoir à leur subsistance[144] », Bodin condamne aussi l'esclavage pour les « vagabonds et cessionnaires[145] ». Selon la remarque d'un grand historien, c'est « dans la période qui va de 1660 à 1670 » (c'est-à-dire pendant les décennies du développement du mouvement libéral) que se généralise en Angleterre, par rapport aux salariés et aux chômeurs, un comportement d'une dureté inouïe, « et dont on ne peut trouver aujourd'hui d'équivalent que dans le comportement des colons blancs moins honorable envers leur main-d'œuvre de couleur »[146].

Pour comprendre le caractère radical du paradoxe que nous tâchons d'expliquer, revenons à Bodin. Celui-ci met d'abord sur le compte de l'« avarice des marchands » le retour de l'esclavage dans le monde, puis il ajoute qu'il sera « bientôt rempli [d'esclaves] si les Princes n'y mettent bon ordre »[147]. Non seulement l'esclavage n'est pas un vestige du passé ni de l'arriération, mais son remède ne se trouve pas dans les nouvelles formes politiques et sociales (d'orientation libérale) qui sont en train d'émerger suite au développement économique et colonial ; il se trouve, au contraire, dans le pouvoir monarchique. C'est le raisonnement de Bodin, mais c'est aussi celui de Smith lui-même, deux siècles plus tard. Par ailleurs, quand il recommande de transformer les mendiants en esclaves, Fletcher polémique contre l'Église, à laquelle il reproche d'avoir défendu l'abolition de l'esclavage dans l'Antiquité classique et de s'opposer à sa réintroduction dans le monde moderne, ce qui favorise la paresse et l'instabilité des vagabonds[148]. Ici non plus, l'institution de l'esclavage n'est pas ressentie comme contradictoire avec les nouvelles forces sociales et politiques, mais avec un pouvoir d'origine prémoderne. Cette remarque peut valoir également pour Grotius, qui développe lui aussi une polémique, sinon contre le christianisme en tant que tel, en tout cas contre ses lectures selon une grille abolitionniste : « Car ce que les apôtres et les anciens canons prescrivent aux esclaves de ne pas se soustraire à leurs maîtres, est un précepte général opposé à l'erreur de ceux qui rejetaient tout assujettissement, tant privé que public, comme en contradiction avec la liberté chrétienne[149]. »

Les propriétaires qui, dans la Virginie de la fin du XVII^e^ siècle, empêchent le baptême des esclaves afin de ne pas entamer leur esprit de soumission et d'éviter l'émergence en eux d'un sentiment d'orgueil lié au fait d'appartenir à la même communauté religieuse que les maîtres, s'attirent les foudres de l'Église comme celles de la Couronne[150]. Nous constatons une fois encore que ce sont les forces de l'Ancien Régime qui agissent pour freiner et contenir la nouveauté que représente l'esclavage racial.

Le recours à l'historicisme vulgaire pour « expliquer » ou occulter le surprenant mélange de liberté et d'oppression qui caractérise les trois révolutions libérales en question ne mène à rien. Le paradoxe subsiste et il attend une véritable explication, moins réconfortante.

Note du chapitre 1

1. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, R. M. Lence (dir.), Liberty Classics, Indianapolis, 1992, p. 529.
2. *Ibid.*, p. 528-531, 469.
3. *Ibid.*, p. 30-31.
4. *Ibid.*, p. 30-33.
5. *Ibid.*, p. 474.
6. *Ibid.*, p. 582.

7. *Ibid.*, p. 529 et 473.

8. Lord ACTON, *Selected Writings*, 3 vol., J. Rufus Fears (dir.), Liberty Classics, Indianapolis, vol. 1, p. 240 et 250 ; vol. 3, p. 593.

9. C. Gordon POST, *Introduction to John C. Calhoun. A Disquisition on Government*, Liberal Arts Press, New York, 1953, p. vii.

10. Ross M. LENCE, *Foreword to Calhoun*, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. xxiii.

11. Giovanni SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologne, 1976, p. 151 ; Giovanni SARTORI, *Théorie de la démocratie*, Armand Colin, Paris, 1977, p. 194, note 25.

12. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*

13. François FURET et Denis RICHET, *La Révolution française*, coll. « Pluriel », Hachette, Paris, 1973, p. 137.

14. John Stuart MILL, *Autobiographie*, Aubier, Paris, 1993, p. 221.

15. John LOCKE, *Constitutions fondamentales de la Caroline*, *art. CX, in Deuxième Traité du gouvernement civil. Constitutions fondamentales de la Caroline*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1967, p. 245.

16. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca, 1975, p. 45.

17. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, Premier Traité, 1, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1997.

18. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 374.

19. Maurice CRANSTON, *John Locke*, Longmans, Londres, 1959, p. 114-115 ; Hugh THOMAS, *La Traite des Noirs, 1440-1870*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 2006, p. 199, 202.

20. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 590.

21. Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, Peter Smith, Gloucester (MA), 1968, p. 278, 235-258.

22. Edmund S. MORGAN, « Slavery and Freedom. The American Paradox », *Journal of American History*, vol. LIX, n° 1, 1972, p. 11 ; *cf.* Karl MARX, *Œuvres, Économie I*, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1965, p. 1178, note.

23. Karl MARX, *ibid.*

24. Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, Norton, New York, 1995, p. 325.

25. Henry R. Fox BOURNE, *The Life of John Locke*, 2 vol., Scientia, Aalen, 1969, vol. 1, p. 481 ; John LOCKE, *The Correspondence*, 8 vol., Esmond S. De Beer (dir.), Clarendon Press, Oxford, 1976-1989, vol. 5-7.

26. Thomas JEFFERSON, *Writings*, Merrill D. Peterson (dir.), Library of America, New York, 1984, p. 1134 (lettre au comte de Buchan, 10 juillet 1803).

27. Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, *op. cit.*, p. 382 ; John POCOCK, *Le Moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997, p. 524.

28. Thomas PAINE, *Le Sens commun adressé aux habitants de l'Amérique*, Librairie Buisson, Paris, 1793.

29. Adam SMITH, *Correspondence*, Ernest Campbell Mossner et Ian Simpson Ross (dir.), Liberty Classics, Indianapolis, 1987, p. 309 (lettre à Archibald Davidson, 16 novembre 1787).

30. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca et New York, 1966, p. 374-379.

31. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, Dalloz, Paris, 2009, p. 266-267.

32. Arthur M. SCHLESINGER JR. (dir.), *History of US Political Parties*, Chelsea House and Bawker, New York et Londres, 1973, p. 915-921.

33. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 473.

34. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, Éditions J.-L. de Boubers, Bruxelles, 1774, p. 6.

35. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 2 tomes, « Folio », Gallimard, Paris, 1995, XI, 5.

36. Charles-Louis MONTESQUIEU, *Notes sur l'Angleterre*, *in Œuvres Complètes*, Éditions Édouard Laboulaye, Garnier Frères, Paris, 1875, tome septième, p. 195-196.

37. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XIX, 27.

38. William BLACKSTONE, *op. cit.*, livre I, chap. 1, p. 184-185.

39. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, p. 19.

40. Janice POTTER-MACKINNON, *The Liberty We Seek*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1983, p. 115-116.

41. Edmund BURKE, *The Works. A New Edition*, 16 vol., Rivington, Londres, 1826.

42. Jonathan Boucher, cité *in* Anne Y. ZIMMER, *Jonathan Boucher. Loyalist in Exile*, Wayne State University Press, Detroit, 1978. p. 153.

43. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 135.

44. Barry Alan SHAIN, *The Myth of American Individualism*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 290.

45. Janice POTTER-MACKINNON, *The Liberty We Seek*, *op. cit.*, p. 16.

46. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, J. A. Leo Lemay (dir.), Library of America, New York, 1987, p. 646-647.

47. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, Picador, Londres, 1999, p. 32.

48. Jonathan Boucher, cité *in* Anne Y. ZIMMER, *Jonathan Boucher*, *op. cit.*, p. 297.

49. John MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks* (1771), Scientia, Aalen (rist. 4e éd., Blackwood-Longman, Hurst, Rees, & Orme, Édimbourg-Londres, 1806), 1986, p. 294.

50. Granville Sharp, cité *in* David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 272-273, 386-387.

51. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 648-649.

52. *Cf.* David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 273 ; Francis JENNINGS, *The Creation of America*, Cambridge University Press, Cambridge et New York, 2000, p. 169.

53. Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, *op. cit.*, p. 5-6.

54. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 36.

55. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 67-68.

56. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres-New York, 1990, p. 80.

57. Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1987, p. 174, note 34.

58. Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery*, *op. cit.*, p. 170, note 19.

59. Joshua Gee, cité *in* Michael POSTAN et Christopher HILL (dir.), *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne*, Le Seuil, Paris, 1997, p. 436.

60. Malachy Postlethwayt, cité *in* David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, *op. cit.*, p. 150 ; Eric R. WOLF, *Europe and the Peoples without History*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 198.

61. Malachy Postlethwayt, cité *in* Francis JENNINGS, *The Creation of America*, *op. cit.*, p. 206.

62. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 143.

63. Richard S. DUNN, « The Glorious Revolution and America », *in* Nicholas CANNY (dir.), *The Origins of Empire. British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998, p. 463-465.

64. C'est la définition de Karl MARX, *Le Capital*, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1965, p. 1223, note b.

65. Josiah TUCKER, *Collected Works* (1775-1782), 6 vol., Routledge-Thoemmes Press, Londres, 1993-1996, vol. V, p. 21-22.

66. Henry R. Fox BOURNE, *The Life of John Locke*, 2 vol., Scientia, Aalen (1re éd., 2 vol., H.S., King, Londres, 1876), 1969, vol. I, p. 481.

67. Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Macmillan, Londres, 1999, p. 203, 199.

68. Immanuel WALLERSTEIN, *Le Système du monde du XVe siècle à nos jours*, vol. II, Flammarion, Paris, 1984, p. 65.

69. Francis JENNINGS, *The Creation of America*, *op. cit.*, p. 26.

70. David B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1986, p. 75.

71. Michael POSTAN et Christopher HILL (dir.), *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne*, *op. cit.*, p. 371.

72. Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 215.

73. VOLTAIRE, *Candide ou l'Optimisme* (1759), A. G. Nizet, Paris, 1959, p. 160.

74. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres* (1847-1849), Arthur Condorcet O'Connor et François Arago (dir.), 12 vol., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, vol. VII, p. 135.

75. Jonathan Boucher, cité *in* Anne Y. ZIMMER, *Jonathan Boucher*, *op. cit.*, p. 297.

76. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation. The Abolition of Slavery in the North* (1967), University of Chicago Press, Chicago, 3e éd., 1969, p. 165, 182.

77. Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 211, 218, 196.

78. Thomas PAINE, *Collected Writings*, Eric Foner (dir.), Library of America, New York, 1995, p. 35, 137.

79. Henry S. COMMAGER (dir.), *Documents of American History* (1934), 2 vol., Appleton-Century-Crofts, New York, 1963, 7e éd., vol. I, p. 208-209.

80. Lettre de Washington à W. Crawford, 21 septembre 1767, *in* Nelcya DELANOË et Joëlle ROSTKOWSKI, *Les Indiens dans l'histoire américaine*, Armand Colin, Paris, 1996, p. 39.

81. Message présidentiel du 25 octobre 1791, George WASHINGTON, *A Collection*, William B. Allen (dir.), Liberty Classics, Indianapolis, 1988, p. 475-476.

82. Lettre de Washington à J. Duane, 7 septembre 1783, *in* Nelcya DELANOË et Joëlle ROSTKOWSKI, *Les Indiens dans l'histoire américaine*, *op. cit.*, p. 52.

83. Benjamin FRANKLIN, *Mes Mémoires*, Aubier, Paris, 1955, p. 167.

84. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 98.

85. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 63-64.

86. Jonathan Boucher, cité *in* Anne Y. ZIMMER, *Jonathan Boucher*, *op. cit.*, p. 294-295.

87. Colin G. CALLOWAY, *The American Revolution in Indian Country. Crisis and Diversity in Native American Communities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 278 et 272.

88. Egerton RYERSON, *The Loyalists of America and Their Times. From 1620 to 1816* (1880), 2 vol., Haskell House, New York, 1970, vol. I, p. 297-298, et note, vol. II, p. 100.

89. Thomas JEFFERSON, *Écrits politiques*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, p. 184 (lettre à A. von Humboldt, 6 décembre 1813).

90. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, 38 vol., Dietz, Berlin, 1955-1989, vol. XVI, p. 447.

91. George M. FREDRICKSON, *White Supremacy. A Comparative Study in American and South African History*, Oxford University Press, New York, 1982, p. 14-16.

92. Michael POSTAN et Christopher HILL (dir.), *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne*, *op. cit.*, p. 378.

93. Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1214. Werner SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 3 vol., DTV, Munich, 1987, vol. I, t. 2, p. 709.

94. Daniel DEFOE, *Giving Alms No Charity, And Employing the Poor a Grievance to the Nation*, Londres, 1704, p. 6.

95. Édouard LABOULAYE, *Le Parti libéral, son programme et son avenir*, « Bibliothèque classique de la liberté », Belles Lettres, Paris, 2007, p. 51-52 ; François GUIZOT, *Discours sur l'histoire de la révolution en Angleterre*, *in Histoire de la révolution d'Angleterre*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1997.

96. Hugo GROTIUS, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1639), Ph. N. Lottin, P. G. Le Mercier, Paris, 1724, p. 190-192.

97. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, II, XX, § 40 et 44, PUF, Paris, 1967, p. 491.

98. Lewis HANKE, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, Hollis & Carter, Londres, 1959, p. 41.

99. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, II, V, § 32, p. 248.

100. *Ibid.*, I, III, § 4, p. 93 ; III, III, § 4, p. 615.

101. *Ibid.*, III, VII, § 2 et 5, p. 671.

102. *Ibid.*, III, XIV, § 9 ; VII, § 9, p. 675.

103. *Ibid.*, I, III, § 8, p. 100.

104. *Ibid.*, II, XXII, § 11.

105. *Ibid.*, II, XVI, § 16.

106. *Ibid.*, I, IV, § 11, p. 150.

107. *Ibid.*, II, V, § 27, p. 245.

108. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, Second Traité, 85, p. 182.

109. Anthony PAGDEN, « The Struggle for Legitimacy and the Image of Empire in the Atlantic to c. 1700 », *in* Nicholas CANNY (dir.), *The Origins of Empire. British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998, p. 43.

110. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, Second Traité, 26, 92, 37, p. 186, 158.

111. *Ibid.*, Second Traité, 41, 45, p. 177, 204.

112. *Ibid.*, Second Traité, 45, p. 162.

113. *Ibid.*, Second Traité, 35, 34, p. 156.

114. *Ibid.*, Second Traité, 11, 16, p. 143 et 146.

115. *Ibid.*, Second Traité, 181, p. 242.

116. John LOCKE, *Essai sur la tolérance*, *in Lettre sur la tolérance et autres textes*, Garnier-Flammarion, Paris, 2007, p. 125-126.

117. William E. H. LECKY, *A History of England in the Eighteenth Century*, 8 vol., Longmans, Green, Londres, 3e éd., 1883-1888, vol. I, p. 296-297.

118. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, Premier Traité, 137.

119. *Ibid.*, p. 127.

120. Paul FINKELMAN, *Slavery and the Founders. Race and Liberty in the Age of Jefferson*, Sharpe, Armonk (NY), 1996, p. 3-5.

121. G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Vrin, Paris, 2006, p. 79.

122. Hannah ARENDT, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p. 101.

123. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 647-648.

124. John MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, *op. cit.*, p. 258 et 261.

125. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. III, p. 648.

126. Pierre-Victor MALOUET, *Mémoire sur l'esclavage des Nègres*, Neufchâtel, 1788, p. 152.

127. Louis-Narcisse BAUDRY DES LOZIÈRES, *Les Égarements du nigrophilisme*, Migneret Imprimeur, Paris, 1802, p. 48 et 156.

128. Josiah TUCKER, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. V, p. 53.
129. *Ibid.*, p. 103-104.
130. Jonathan Boucher, cité *in* Anne Y. ZIMMER, *Jonathan Boucher*, *op. cit.*, p. 296.
131. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 36.
132. Paul FINKELMAN, *Slavery and the Founders*, *op. cit.*, p. 3.
133. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. VII, p. 126.
134. Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Fayard, Paris, 1986, p. 104.
135. *Ibid.*, p. 109.
136. *Ibid.*, p. 106.
137. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, Second Traité, 196, p. 249.
138. Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, *op. cit.*, p. 96.
139. *Ibid.*, p. 107.
140. *Ibid.*, p. 97.
141. *Ibid.*, p. 101, 89, 106.
142. MONTAIGNE, *Essais*, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1950, p. 243.
143. Bartolomé DE LAS CASAS, *Des Indiens que l'on a réduits à l'esclavage* (1552).
144. Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1178.
145. Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, *op. cit.*, p. 108.
146. Richard H. TAWNEY, *La Religion et l'Essor du capitalisme*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris, 1951, p. 248 ; Crawford B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif (de Hobbes à Locke)*, coll. « Folio », Gallimard, Paris, 2004, p. 246 et Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, *op. cit.*, p. 325 en arrivent à la même conclusion.
147. Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, *op. cit.*, p. 106.
148. Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, *op. cit.*, p. 325.
149. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, II, V, § 29.
150. Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, *op. cit.*, p. 332.

2

Libéralisme et esclavage racial : un étrange accouchement gémellaire

Limitation du pouvoir et émergence d'un pouvoir absolu sans précédent

Pour pouvoir expliquer ce paradoxe, il faut d'abord l'exposer dans toute sa radicalité. L'esclavage ne perdure pas *malgré* le succès des trois révolutions libérales ; c'est au contraire après ce succès qu'il connaît son plus grand développement : « Le total de la population esclave en Amérique s'élevait à environ 330 000 en 1700, à presque trois millions en 1800, pour atteindre finalement un pic de plus de six millions dans les années cinquante du XIX^e^ siècle[1]. » Le monde libéral contribue de façon décisive au développement de cette institution, synonyme de pouvoir absolu de l'homme sur l'homme. Au milieu du XVIII^e^ siècle, c'est la Grande-Bretagne qui compte le plus grand nombre d'esclaves (878 000), ce qui est loin d'être évident. Ainsi, même si son empire est bien plus étendu, l'Espagne est loin derrière elle. Le Portugal, avec 700 000 esclaves, occupe la deuxième place, mais il est lui aussi une semi-colonie de la Grande-Bretagne : une grande partie de l'or extrait par les esclaves brésiliens finit à Londres[2]. Il n'y a aucun doute : le pays qui occupe dans ce domaine la position dominante est aussi le pays qui est à la tête du mouvement libéral et qui a conquis sa suprématie par le commerce et la possession des esclaves noirs, précisément depuis la Glorieuse Révolution. Pitt le Jeune lui-même, intervenant en avril 1792 à la Chambre des Communes sur le thème de l'esclavage et de la traite des Noirs, reconnaît qu'« il n'y a pas de nation en Europe qui soit plus coupable que la grande Bretagne[3] ».

Et ce n'est pas tout. L'« esclavage ancillaire », qui survit plus ou moins dans les colonies espagnoles et portugaises, doit être distingué de l'« esclavage systémique lié aux plantations et à la production de marchandises ». C'est ce second type d'esclavage – il s'affirme surtout au XVIII^e^ siècle (à partir de la révolution libérale de 1688-1689) et prédomine nettement dans les colonies anglaises – qui exprime le mieux la déshumanisation de ceux qui ne sont plus désormais que des instruments de travail et des marchandises, des objets dont il faut régler l'achat et la vente sur le marché[4].

Il ne s'agit pas non plus de l'esclavage qui caractérisait l'Antiquité classique. Certes, à Rome déjà, l'esclavage-marchandise s'était largement répandu, mais l'esclave pouvait raisonnablement espérer que ses enfants ou ses petits-enfants, sinon lui-même, obtiendraient la liberté et accéderaient même à une position sociale élevée. Maintenant, et de plus en plus, il semble au contraire être dans une cage dont il lui est impossible de s'évader. Dans la première moitié du XVIII^e^ siècle, de nombreuses colonies anglaises d'Amérique prennent des mesures rendant toujours plus difficile l'émancipation des esclaves[5].

Les quakers déplorent l'avènement de ce qui leur paraît être un système nouveau et abject : l'esclavage temporaire et les autres formes de travail plus ou moins servile, jusqu'alors en vigueur, tendent à céder la place à l'esclavage proprement dit, à la condamnation perpétuelle et héréditaire d'un peuple tout entier, à qui l'on refuse toute perspective de changement ou d'amélioration et tout espoir de liberté[6]. Dans ses statuts de 1696, la Caroline du Sud déclare encore ne pas pouvoir prospérer « sans le travail et les services des nègres et autres esclaves »[7]. La barrière qui sépare servitude et esclavage n'est pas encore bien définie, et ce dernier ne s'est pas encore manifesté dans toute sa rigueur. Mais le processus qui réduit de plus en plus l'esclave à l'état de marchandise et

affirme le caractère racial de la condition à laquelle il est soumis est déjà en cours. Un abîme infranchissable sépare les Noirs de la population libre. Des lois de plus en plus sévères interdisent et criminalisent les rapports sexuels et les mariages interraciaux. Nous sommes désormais face à une caste héréditaire d'esclaves, définie par la couleur de la peau, ce qui la rend immédiatement identifiable. C'est en ce sens qu'aux yeux de John Wesley l'« esclavage américain » est « le plus vil qui soit jamais apparu sur la Terre »[8].

Le jugement des quakers américains et de l'abolitionniste anglais est pleinement confirmé par les historiens contemporains. À la fin d'un « cycle de dégradation » des conditions faites aux Noirs, avec la mise en marche de la « machine de l'oppression » blanche et de la synthèse définitive « de l'esclavage et de la discrimination raciale », nous voyons se mettre en place, à la fin du XVII^e^ siècle, dans les « colonies de l'Empire britannique », un « esclavage-marchandise sur une base raciale » (*chattel racial slavery*), inconnu dans l'Angleterre élisabéthaine (et aussi dans l'Antiquité classique), mais « familier aux hommes du XIX^e^ siècle » et informé des réalités du Sud des États-Unis[9]. L'esclavage, dans sa forme la plus radicale, triomphe donc aux siècles d'or du libéralisme et au cœur du monde libéral. James Madison, propriétaire d'esclaves et libéral (ainsi que beaucoup d'autres acteurs de la révolution américaine), finit par le reconnaître, quand il observe que la « domination la plus oppressive jamais exercée par l'homme sur l'homme », la domination fondée sur la « simple distinction de couleur », s'impose « à l'apogée de l'époque des Lumières »[10].

Formulé correctement et dans toute sa radicalité, voici le paradoxe auquel nous sommes confrontés : la montée du libéralisme et la diffusion de l'esclavage-marchandise sur une base raciale sont le produit d'un accouchement gémellaire qui présente, comme nous le verrons, des caractéristiques très singulières.

Autogouvernement de la société civile et triomphe de la grande propriété

Les observateurs les plus attentifs prennent immédiatement conscience du paradoxe que nous tâchons d'expliquer. Les propos de Madison que nous venons de citer le confirment ; nous connaissons aussi l'ironie de Samuel Johnson à propos de l'amour passionné de la liberté affiché par les propriétaires d'esclaves, et l'observation d'Adam Smith relative au lien qui existe entre, d'un côté, la permanence et le renforcement de l'institution de l'esclavage et, de l'autre, le pouvoir des corps représentatifs, placés sous l'hégémonie des propriétaires d'esclaves. Mais, sur ce sujet, nous devons prendre en compte d'autres déclarations, tout aussi significatives. Dans la bataille pour la conciliation avec les colonies rebelles, Burke reconnaît le poids que l'esclavage exerce en leur sein, mais, selon lui, cela n'entame pas l'« esprit de liberté » : c'est précisément là, au contraire, que la liberté apparaît comme « la plus noble et la plus libérale » ; oui, « les habitants des colonies méridionales sont plus fortement attachés à la liberté que ceux des colonies septentrionales »[11]. Nous pouvons retrouver des considérations de ce genre, quelques décennies plus tard, chez un planteur de La Barbade : « Les nations du monde qui ont été le plus jalouses de leurs libertés sont celles où existait l'institution de l'esclavage[12]. » En Angleterre, Josiah Tucker, en s'opposant à Burke et sa politique de conciliation aux colons rebelles, fait remarquer à quel point les « champions du républicanisme américain » sont en même temps les défenseurs de l'« absurde tyrannie » qu'ils exercent sur leurs esclaves : c'est la « tyrannie républicaine, la pire de toutes les tyrannies »[13].

Les auteurs cités ici sont plus ou moins clairement conscients, bien que cela s'accompagne d'un jugement de valeur qui diffère selon les cas, du paradoxe que nous tâchons d'expliquer. Et c'est peut-être justement maintenant qu'il commence à perdre son aura d'impénétrabilité. Pourquoi donc serait-il étonnant que ce soient les grands propriétaires d'esclaves qui revendiquent l'autogouvernement et la « liberté » par rapport au pouvoir politique central, ou qui soient en première ligne pour les soutenir ? En 1839, un éminent représentant de la Virginie observe que la position du propriétaire d'esclaves stimule en lui « [u]ne nature et un caractère plus libéraux [*a more liberal caste of character*], des principes plus élevés, une plus grande ouverture d'esprit, un amour plus profond et plus fervent et une considération plus juste de cette liberté, qui lui donne cette haute distinction[14] ».

La richesse et l'aisance dont elle jouit, et la culture qu'elle réussit par là à acquérir, renforcent la fière conscience de soi d'une classe qui tolère de moins en moins les abus, les intrusions, les ingérences, les limitations imposés par le pouvoir politique ou l'autorité religieuse. En se débarrassant de ces contraintes, le planteur ou le propriétaire d'esclaves développent un esprit libéral et une pensée libre.

Les changements intervenus à partir du Moyen Âge confirment ce phénomène. Entre 1263 et 1265, dans les *Sept Livres*, Alphonse X de Castille réglemente l'institution de l'esclavage, qu'il semble reconnaître à contrecœur, dans la mesure où celui-ci est vraiment toujours « non naturel ». C'est la religion qui, d'abord, limite le droit de propriété : il n'est pas permis à un infidèle de posséder des esclaves chrétiens et, de toute façon, on doit garantir à l'esclave la possibilité de mener une vie conforme aux principes chrétiens. D'où la reconnaissance de son droit à fonder une famille et à voir respectés la chasteté et l'honneur de sa femme et de ses filles. Plus tard, on trouvera même des cas de

maîtres dénoncés par l'Inquisition pour ne pas avoir respecté les droits de leurs esclaves. Puis c'est l'État lui-même qui, profondément influencé par la religion, limite le pouvoir des propriétaires. Il cherche à réglementer et à limiter la punition que le maître inflige à son esclave et cherche différents moyens de favoriser son affranchissement (il s'agit quand même toujours d'un sujet chrétien). C'est d'en haut que vient l'affranchissement lorsque l'esclave accomplit une action méritoire pour son pays ; l'État, dans ce cas, indemnise le maître privé de son bien[15].

L'avènement de la propriété moderne donne au maître le pouvoir d'en disposer à sa guise. Dans la Virginie de la seconde moitié du XVII^e^ siècle, on applique une règle qui consacre la totale impunité du patron, même s'il met à mort son esclave. Un tel comportement ne peut être considéré comme un « délit grave » (*felony*), dans la mesure où « l'on ne peut pas supposer qu'une méchanceté intentionnelle (et c'est la seule chose qui puisse faire d'une mise à mort un assassinat) pousse un homme à détruire sa propriété[16] ». D'abord avec la Glorieuse Révolution, puis, d'une façon plus approfondie, avec la révolution américaine, l'affirmation de l'autogouvernement de la société civile dirigée par les propriétaires d'esclaves entraîne la suppression définitive des traditionnelles « ingérences » des autorités politiques et religieuses. Désormais, le baptême et la profession de foi chrétienne ne comptent plus. En Virginie, à la fin du XVII^e^ siècle, on peut procéder « sans les formalités d'un jury » à l'exécution d'un esclave coupable d'un crime capital ; par ailleurs, le mariage entre esclaves n'est plus un sacrement et même les obsèques perdent leur solennité. Au début du XIX^e^ siècle, un juriste de l'État (George Tucker) observe que l'esclave est placé « au-dessous du rang des êtres humains, non seulement politiquement, mais aussi physiquement et moralement »[17].

La conquête de l'autogouvernement par la société civile dominée par la grande propriété entraîne, en plus de celle des Noirs et d'une façon encore plus drastique, l'aggravation de la condition de la population indigène. La disparition du contrôle exercé par le gouvernement de Londres fait voler en éclats les derniers obstacles à la marche expansionniste des colonies britanniques. L'idée de la déportation des Peaux-Rouges, déjà abordée par Jefferson puis formulée d'une façon explicite et brutale par l'administration Monroe (les natifs de l'Est doivent vider les lieux, « qu'ils soient ou non d'accord, qu'ils aient été ou non civilisés »), devient une tragique réalité sous la présidence Jackson :

> « Le général Winfield Scott, avec six mille hommes et suivi de "volontaires civils", envahit le territoire cherokee, séquestra tous les Indiens qu'il réussit à trouver et, au beau milieu de l'hiver, il se mit en marche en direction de l'Arkansas et de l'Oklahoma ; les volontaires "civils" s'approprièrent le bétail des Indiens, leurs biens domestiques et leurs outils agricoles et brûlèrent leurs maisons. Environ 14 000 Indiens furent contraints de traverser "le sentier des larmes", comme on l'a appelé ensuite, et environ 4 000 autres moururent pendant le voyage. Un témoin de leur exode a rapporté les faits suivants : "même des femmes d'âge avancé, apparemment au bord de la tombe, se mirent en chemin avec de pesants fardeaux attachés sur le dos, parfois sur un terrain gelé et d'autres fois, les pieds nus", sur des routes boueuses[18]. »

L'esclave noir et le serviteur blanc : de Grotius à Locke

L'autogouvernement de la société civile triomphe sous le drapeau de la liberté et de la lutte contre le despotisme, alors qu'il entraîne le développement de l'esclavage-marchandise sur une base raciale et creuse un abîme insurmontable et sans précédent entre les Blancs et les peuples de couleur. Un lien chargé de tensions et de contradictions rattache ces deux éléments, nés ensemble lors d'un étrange accouchement gémellaire. L'idéologie de cet éloge de la liberté, qui se mêle à la réalité d'un pouvoir absolu sans précédent, est très claire. Mais, bien qu'elle soit une mystification, l'idéologie n'est jamais anodine ; disons même, au contraire, que l'on ne peut penser sa fonction mystificatrice que si l'on croit à son incidence sur la réalité concrète. Et l'on ne peut pas non plus considérer l'idéologie comme un mensonge délibéré. Si c'était le cas, elle ne réussirait ni à mobiliser les esprits ni à susciter une véritable action sociale ; elle serait condamnée à l'impuissance. Les théoriciens et les acteurs des révolutions et des mouvements libéraux sont tout à fait convaincus du pathos de la liberté qui les anime, et c'est justement pour cela que la réalité de l'esclavage les gêne. Il est évident que, dans la plupart des cas, cette gêne ne va pas jusqu'à la remise en cause de la « propriété » sur laquelle reposent la richesse et l'influence sociale de la classe qui lutte pour l'autogouvernement de la société civile. Quant à l'Angleterre, elle finit par suivre une voie qui déplace l'esclavage proprement dit dans une aire géographique située loin de la métropole, aux confins du monde civilisé où, justement à cause de la proximité et de la pression de la barbarie environnante, l'esprit de liberté n'arrive pas à se manifester dans toute sa pureté, comme cela se produit au contraire dans l'Angleterre proprement dite, qui est sa vraie patrie, sa terre promise.

Mais on n'a pu tirer une telle conclusion qu'après un parcours jalonné d'hésitations et de contradictions en tout genre. Chez Grotius, la barrière de la couleur, qui sépare le destin réservé aux Noirs de la condition à laquelle peuvent être soumises les couches les plus pauvres de la population blanche, n'est pas encore bien nette. Voici ce qu'on peut lire : « La servitude parfaite [*servitus perfecta*], qui oblige à des services perpétuels, en échange des aliments et des autres bonnes choses qu'exigent les nécessités de la vie. Ainsi entendu et renfermé dans les bornes de la nature, cet assujettissement n'a rien en soi de trop dur. » Mais l'esclavage n'est pas la seule forme de *servitus*, c'est seulement la « plus vile espèce d'assujettissement » (*subjectionis species ignobilissima*)[19]. La *servitus imperfecta* existe aussi, réservée, entre autres, soit aux serfs, soit aux *mercenarii* ou salariés[20]. C'est donc le travail en tant que tel qui est subsumé sous la catégorie d'« esclavage » (*servitus*) ou d'« assujettissement » (*subjectio*). Il y a bien sûr une différence entre la forme de l'« esclavage » et celle de l'« assujettissement ». Même s'il viole la « raison naturelle » ou la « justice pleine et intérieure », c'est-à-dire les règles de la morale, le maître, à partir de la législation en vigueur dans certains pays, peut impunément tuer son esclave et donc exercer sur lui un droit de vie et de mort[21]. Cette situation ne se vérifie pas dans le domaine de la *servitus imperfecta*, ni dans la relation de travail qui a recours aux *mercenarii* ou aux salariés. Il s'agit pourtant toujours d'une *species* particulière de ce genre unique qu'est l'esclavage ou l'assujettissement. La limite entre les différentes catégories est flottante. En ce qui concerne les « apprentis [*apprenticis*] en Angleterre », par exemple, on peut noter que, « pendant leur période d'apprentissage, ils approchent de la condition d'esclaves [*conditio servilis*] », c'est-à-dire de la condition des esclaves proprement

dits[22]. D'autre part, pour expier un crime, on peut être condamné à travailler et à fournir ses services soit en qualité d'esclave, soit en celle d'individu assujetti à telle ou telle forme de « servitude imparfaite »[23].

Locke cherche à distinguer plus rigoureusement que Grotius les différentes formes d'esclavage, mais beaucoup d'éléments leur sont communs. Parlant du travail salarié et du contrat qui l'institue, le philosophe libéral anglais écrit : « Un homme libre se rend serviteur et valet d'un autre. » Comme on le voit, le travail en tant que tel continue à être rangé dans la catégorie de l'esclavage. En fait, le contrat introduit le salarié « dans la famille de son maître et l'oblige à se soumettre à sa discipline », discipline qui est pourtant bien différente du pouvoir illimité qui caractérise la relation d'esclavage et définit l'« esclavage sous la forme parfaite »[24]. On retrouve donc, dans ses grandes lignes, la distinction que fait Grotius entre *servitus perfecta* et *servitus imperfecta*.

Mais Locke propose de ne pas confondre le *servant* et le *slave*. Grotius compare l'esclave à un « perpétuel mercenaire » ou à un salarié lié jusqu'à sa mort au même maître[25]. Locke, au contraire, souligne qu'il s'agit de deux personnes « de condition fort différente ». En plus de n'être que « pour un certain temps », le pouvoir que le maître exerce sur son serviteur n'excède pas celui « qui est contenu et marqué dans le contrat » ; c'est un « pouvoir limité »[26]. Si, d'un côté, ce contrat améliore la condition du serviteur, il aggrave nettement, de l'autre, celle de l'esclave. Locke, ne reprenant pas à son compte les réserves morales de Grotius – qui invite le maître à respecter non seulement la vie mais aussi le pécule de son esclave[27] –, ne cesse de souligner que le maître exerce sur l'esclave une « domination absolue » et un « pouvoir absolu », un « pouvoir législatif sur la vie et sur la mort », « un pouvoir arbitraire » qui s'étend à la « vie » elle-même[28].

À ce stade, l'esclave tend à perdre son caractère humain pour être réduit à l'état de chose, de marchandise, comme le montre en particulier la référence aux planteurs des Indes occidentales, qui possèdent « des esclaves ou des chevaux » sur la base d'un « achat » régulier, c'est-à-dire « à la suite d'un marchandage et à prix d'argent »[29]. Sans aucune nuance critique, Locke opère un rapprochement qui, dans la littérature abolitionniste, sert au contraire à exprimer avec force une dénonciation indignée. Cela vaut pour Mirabeau, qui compare, nous le verrons, la condition des esclaves américains à celle « de nos chevaux et de nos mules » ; et cela vaut pour Marx, qui, dans *Le Capital*, observe : « Le propriétaire d'esclaves achète son travailleur comme il achète son bœuf[30]. »

Sur le plan théorique, c'est avec Locke que les choses changent. Affranchis parfois par leurs maîtres, les esclaves noirs ont longtemps été soumis à une condition peu différente de celle des *indentured servants*, c'est-à-dire des Blancs semi-esclaves temporaires sous contrat. Et c'est cette ambiguïté qui s'exprime dans le texte de Grotius, qui peut donc aussi faire valoir la catégorie du contrat pour la *servitus perfecta*. Chez Locke, au contraire, on peut voir le développement que le *chattel slavery* et l'esclavage racial commencent à connaître à partir de la fin du XVII^e^ siècle. Toute une série de colonies anglaises d'Amérique adoptent des lois destinées à établir clairement le fait que la conversion de l'esclave n'implique pas son affranchissement[31]. Locke va dans le même sens quand, en 1660, en se référant à Paul de Tarse, il affirme :

> « La religion et la liberté chrétiennes n'ont absolument pas modifié la condition des hommes de la cité [et] les esclaves, tout soumis qu'ils soient au pacte du Christ, n'en restent pas moins civilement des esclaves, et ils doivent à leurs maîtres la même obéissance qu'auparavant[32]. »

En pleine cohérence avec cette position théorique, Locke, dans le projet de Constitution de la Caroline, confirme le caractère inopérant, sur la condition de l'esclave, d'une éventuelle conversion au christianisme. Et, une fois de plus, c'est l'élément nouveau qui est significatif. Tout en rejetant la lecture de type abolitionniste du christianisme, Grotius se réfère plusieurs fois au texte chrétien pour souligner la commune humanité du serf et du maître, tous deux soumis au Père qui est aux Cieux, et donc liés par une relation en quelque sorte fraternelle[33]. Le *Second Traité sur le gouvernement*, au contraire, a le souci de préciser que le principe d'égalité vaut seulement pour des « créatures d'une même espèce et d'un même ordre » (*creatures of the same species and rank*), à condition que « le Seigneur et le maître des créatures ait établi, par quelque manifeste déclaration [*manifest Declaration*] de sa volonté, quelques-unes sur les autres et leur ait conféré, par une évidente et claire ordonnance, un droit irréfragable à la domination et à la souveraineté »[34]. D'après le récit de l'Ancien Testament, la malédiction lancée par Noé contre Cham et ses descendants pèse sur les Noirs. Ce motif idéologique, souvent invoqué par les défenseurs de l'institution de l'esclavage, semble aussi trouver un certain écho chez Locke.

Il n'y a aucun doute : le philosophe libéral anglais légitime l'esclavage racial qui s'affirme peu à peu dans la réalité politico-sociale de son époque. Soumise à des conditions toujours plus draconiennes, la pratique de l'affranchissement tend à disparaître, alors que la mise hors jeu de la religion et du baptême, et les règles qui entérinent l'interdiction des rapports sexuels et matrimoniaux interraciaux, réussissent à rendre infranchissable la barrière entre les Blancs et les Noirs. À partir de là, la catégorie du contrat peut servir à rendre compte de la figure du serviteur, alors que l'esclave n'existe qu'en application du droit de la guerre (plus exactement, de la guerre juste dont les Européens engagés dans les conquêtes coloniales sont les protagonistes) ou d'une « manifeste déclaration » divine.

Afin de préciser la différence entre la « condition véritable d'esclavage » et celle du serviteur sous contrat, Locke se réfère à l'Ancien Testament, qui ne prévoit l'esclavage perpétuel et héréditaire que pour les Gentils, et qui en exclut les serviteurs consanguins du maître juif[35]. La ligne de démarcation entre Juifs et Gentils, dans l'Ancien Testament, devient chez Locke la ligne de démarcation entre Blancs et Noirs : les serviteurs d'origine européenne ne sont pas soumis au « véritable esclavage », réservé aux Noirs et déplacé dans les colonies.

Pathos de la liberté et gêne face à l'institution de l'esclavage : le cas de Montesquieu

La gêne qu'éprouve le libéralisme face à l'esclavage atteint peut-être son point culminant chez Montesquieu, qui dédie des pages mémorables à la critique de cette institution. Les raisons traditionnellement retenues par les « jurisconsultes » pour justifier cette institution « ne sont point sensées »[36]. Et il est inutile de se fatiguer à en trouver d'autres :

> « Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais : Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres[37]. »

Toutefois, cette condamnation si vive et apparemment sans appel cède vite la place à un discours bien plus ambigu : « Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtiment : l'esclavage y choque donc moins la raison. » Ici, même si l'esclavage n'est pas en accord avec la raison abstraite, il l'est avec la « raison naturelle », qui tient compte du climat et des circonstances concrètes[38]. Il est vrai que, par ailleurs, Montesquieu observe qu'« il n'y a peut-être pas de climat sur la terre où l'on ne pût engager au travail des hommes libres[39] ». Si le ton reste ici celui de la réflexion, il devient au contraire bien plus catégorique quand il affirme qu'il faut « bien distinguer » les pays dans lesquels le climat peut être d'une certaine façon un élément de justification de l'esclavage, de ces pays dans lesquels « les raisons naturelles mêmes le rejettent, comme les pays d'Europe où il a été si heureusement aboli »[40]. Il faut donc prendre acte de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous », « dans nos climats », et « borner la servitude naturelle à de certains pays particuliers »[41]. Par ailleurs, Montesquieu ne cesse de souligner que la liberté est un attribut et même un mode de vie et une façon d'être des peuples nordiques ; sous d'autres latitudes, elle « est ce qui a naturalisé la servitude chez les peuples du midi[42] ». Une règle générale peut être formulée : « Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle[43]. »

Finalement, on trouve aussi chez Montesquieu l'opposition entre la métropole et les colonies, courante chez Grotius et Locke. Ce n'est pas par hasard que, dans *De l'esprit des lois*, plutôt que d'être intégrées aux livres consacrés à l'analyse de la liberté, les considérations sur l'esclavage se trouvent dans le discours consacré au rapport entre climat, d'une part, et lois et mœurs, de l'autre. Passer des livres XI-XIII, qui ont comme objet la « Constitution », la « liberté politique » et la « liberté » en tant que telles, aux livres XIV-XVII, qui s'intéressent au « climat », au despotisme et à la « servitude domestique » (l'esclavage proprement dit), c'est en même temps passer de l'Europe – et, en particulier, de l'Angleterre – au monde extra-européen et aux colonies. C'est justement pour cela que ses partisans, pour faire valoir la justification climatique de l'esclavage, pourront sans

difficulté se réclamer de Montesquieu[44]. La polémique du philosophe français ne vise pas les théoriciens de l'esclavage en tant que tels, mais ceux à qui est chère la thèse selon laquelle « il serait bon que parmi nous [il] y eût des esclaves[45] ».

Pour ce qui est des colonies, il s'agit au contraire de voir « ce que les lois doivent faire par rapport à l'esclavage ». Il ne s'agit pas de l'abolir, mais de l'amender : « De quelque nature que soit l'esclavage, il faut que les lois civiles cherchent à en ôter, d'un côté, les abus, et, de l'autre, les dangers[46]. » Les « lois civiles » dont il est question font-elles référence au Code noir, promulgué quelques décennies plus tôt par Louis XIV et qui, à la fois, consacre l'esclavage noir et se propose de le réglementer ? Les termes employés dans ce document méritent réflexion : en même temps qu'il réaffirme son « pouvoir », le souverain, dès le Préambule, assure les esclaves noirs de sa sollicitude, eux qui pourtant vivent sous des « climats infiniment éloignés de notre séjour ordinaire ». La nourriture et les vêtements adaptés leur sont garantis (articles 22 et 25) ; et ces garanties, ainsi que les soins devenus nécessaires, valent aussi pour les « esclaves infirmes par vieillesse, maladie ou autrement, soit que la maladie soit incurable ou non » (article 27)[47]. Ces préoccupations sont aussi exprimées dans *De l'esprit des lois* : « Le magistrat doit veiller à ce que l'esclave ait sa nourriture et son vêtement : cela doit être réglé par la loi. Les lois doivent avoir attention qu'ils soient soignés dans leurs maladies et dans leur vieillesse[48]. » Montesquieu poursuit en affirmant que l'esclave ne doit pas être livré sans défense à la violence arbitraire du maître. Celui-ci peut éventuellement lui infliger une condamnation à mort, mais en qualité de « juge », en respectant les « formalités » de la « loi », et non pas en tant que personne privée. Le Code noir raisonne de la même façon : il prévoit des sanctions pour le maître coupable de mutilation ou de meurtre de son esclave (articles 42 et 43).

De l'esprit des lois compte l'exploitation sexuelle des esclaves parmi les principaux « abus de l'esclavage » :

> « La raison veut que le pouvoir du patron ne s'étende point au-delà des choses qui sont de son service ; il faut que l'esclavage soit pour l'utilité, et non pour la volupté. Les lois de la pudicité sont du droit naturel, et elles doivent être senties par toutes les nations du monde[49]. »

En hommage aux préceptes de la « religion catholique, apostolique et romaine », le Code noir considère comme « mariages valables » ceux qui sont contractés entre des esclaves qui professent cette religion (article 8), interdit la vente séparée des membres individuels de la famille ainsi constituée (article 47) et cherche à limiter l'exploitation sexuelle des esclaves. Un homme libre et célibataire qui a eu des enfants d'une esclave, est obligé de l'épouser et de reconnaître l'enfant, affranchi en même temps que la mère (article 9).

Pour continuer à affirmer sa volonté d'amender l'esclavage plutôt que de l'abolir, Montesquieu attire non seulement l'attention sur les « abus », mais aussi sur les « dangers » que cette institution présente, et sur les « précautions » nécessaires pour les affronter. Une attention particulière doit être prêtée au « danger du grand nombre d'esclaves » et à celui constitué par les « esclaves armés ». On peut retenir une recommandation de caractère général : « L'humanité que l'on aura pour les esclaves pourra prévenir dans l'État modéré les dangers que l'on pourrait craindre de leur trop grand nombre. Les hommes s'accoutument à tout, et à la servitude même, pourvu que le maître ne soit pas plus dur que la servitude[50]. »

En voulant adoucir l'esclavage colonial, Montesquieu s'inspire des règles promulguées par l'Ancien Régime, qui n'ont pourtant aucune influence dans le monde libéral anglais qu'il admire. En tout cas, il ne condamne clairement l'esclavage que lorsque celui-ci prétend s'établir « parmi nous », mettant ainsi en crise la fière conscience de soi de l'Europe d'être le lieu exclusif de la liberté. Lié au despotisme, l'esclavage existe bien en Turquie et dans le monde islamique, en Russie (sous la forme d'un servage abject), et il est incontestablement en position dominante en Afrique. Mais il n'a pas sa place en Europe ou, mieux, sur le territoire métropolitain. Pour ce qui est des colonies, au contraire, le discours change et devient plus complexe.

L'affaire Somerset et les prémices de l'identité libérale

La position de Blackstone est proche de celle de Montesquieu. Nous sommes en plein XVIII[e] siècle : « La loi de l'Angleterre abhorre et ne peut tolérer l'existence de l'esclavage à l'intérieur de *cette* nation-là » ; ni ses membres les plus humbles et les plus vils ni les « vagabonds paresseux » ne peuvent y être réduits en esclavage[51]. « L'esprit de la liberté – continue le grand juriste – si profondément gravé dans notre Constitution, est tellement enraciné dans notre territoire [*very soil*] », qu'il ne peut en aucun cas tolérer la présence ou la perspective d'un lien qui soit l'expression concentrée du pouvoir absolu[52]. L'« esclavage au sens strict » a existé dans la « Rome antique » et continue à prospérer dans la « barbarie moderne », mais il est désormais contradictoire avec l'« esprit de la nation » anglaise[53].

Par ailleurs, jouir librement et paisiblement de son droit de propriété, y compris la propriété d'esclaves, à condition que ces derniers restent relégués dans le monde colonial, fait aussi partie des droits que s'octroient les libéraux. La relation entre maître et serviteur – et cela vaut pour tous les « types de serviteur », y compris l'esclave – est une des « grandes relations de la vie privée » dans laquelle le pouvoir politique n'a pas le droit d'intervenir[54]. Ainsi, l'éloge de l'Angleterre comme terre de la liberté n'est pas considéré par Blackstone comme contradictoire avec sa façon de réaffirmer l'obligation qu'a l'esclave noir de servir son maître. Il s'agit d'une obligation qui, sur la base des « principes généraux » de la « loi de l'Angleterre », doit être maintenue dans tous les cas, même si le « nègre païen » devait se convertir au christianisme : dans ce cas-là non plus l'esclave ne pourrait invoquer sa prétention à la « liberté »[55].

Tout en étant reconnue, l'institution de l'esclavage est comme repoussée hors du « vrai sol » anglais pour être circonscrite dans la zone frontière entre le monde civilisé et la barbarie. Mais que se passe-t-il si un maître blanc ramène avec lui des colonies, comme bien meuble, l'un de ses esclaves ? Cette question suscite un débat passionné dans l'Angleterre de 1772. En s'adressant à la justice, un esclave, James Somerset, réussit à échapper à son maître qui prétend le ramener avec lui, toujours en qualité de bien meuble, dans son voyage de retour en Virginie. La sentence du juge ne remet pas en cause l'institution de l'esclavage : elle se limite à affirmer que la « loi coloniale » s'applique seulement « dans les colonies » et que donc, en Angleterre, l'esclavage n'a aucune base légale. Le défenseur de Somerset déclare avec éloquence : « L'air de l'Angleterre est trop pur pour que des esclaves puissent le respirer. » Mais il tire de ce principe la conclusion qu'il faut éviter à tout prix l'afflux en Angleterre de Noirs en provenance d'Afrique ou d'Amérique. Plus que d'une violation de la liberté et de la dignité d'un être humain, le maître de Somerset s'était rendu responsable d'un attentat à la pureté de la terre des hommes libres, qui ne toléraient pas d'être confondus et mélangés avec des esclaves. Ce n'est pas par hasard que la sentence de 1772 constitue les prémices de la déportation ultérieure, en Sierra Leone, des Noirs qui, en tant que sujets fidèles de la Couronne, chercheront refuge en Angleterre après la victoire des colons rebelles[56].

Les contours de l'identité libérale commencent maintenant à se préciser. Des auteurs tels que Burgh et Fletcher peuvent encore être considérés comme des champions de la liberté par Jefferson qui vit, lui, dans une réalité où l'esclavage noir et l'extension de la propriété de la terre (arrachée aux Indiens) rendent purement académique le projet de réduction en esclavage des vagabonds blancs. Les choses sont différentes en Europe, comme le montrent les interventions de Montesquieu et de

Blackstone. Ceux qui ne souscrivent pas au principe du caractère inadmissible et de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous » commencent à être considérés comme extérieurs au parti libéral en formation. À partir d'abord de Montesquieu puis, plus nettement, de Blackstone et de la sentence des juges de l'affaire Somerset, deux points essentiels caractérisent le parti libéral en formation : 1) la condamnation du pouvoir politique despotique et la revendication de l'autogouvernement de la société civile, au nom de la liberté et du gouvernement de la loi ; 2) l'affirmation du principe du caractère inadmissible et de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous », ou du principe selon lequel l'Angleterre – et virtuellement l'Europe – a un air « trop pur » pour tolérer la présence d'esclaves sur son « vrai sol ». Le second point n'est pas moins important que le premier. La légitimation de l'« esclavage parmi nous » supposerait l'abandon du pathos de la liberté, qui joue un rôle de premier plan dans la revendication libérale de l'autogouvernement de la société civile, ou de l'autogouvernement de la communauté des hommes libres.

« Nous ne voulons pas être traités comme des nègres » : la rébellion des colons

Mais il était inévitable que l'opposition métropole/colonie, et l'exclusion tendancielle de cette dernière de l'espace sacré de la civilisation et de la liberté, suscitent la réaction des colons. Indépendamment des revendications politiques et sociales particulières et concrètes, c'est d'abord leur conscience d'eux-mêmes qui est blessée. La métropole semble assimiler les colonies américaines au « monde barbare moderne » dénoncé par Blackstone, elle semble les réduire à une sorte de poubelle où l'on se débarrasse des déchets, c'est-à-dire de la population pénitentiaire de la métropole. Les détenus des prisons de la mère patrie sont déportés outre-Atlantique pour alimenter, avec les Noirs venus d'Afrique, la force de travail plus ou moins contrainte dont on a besoin. Selon la remarque de l'abolitionniste anglais David Ramsay, l'esclavage persistait dans la zone frontalière du monde civilisé, c'est-à-dire l'Occident, « où sa religion et ses lois étaient considérées comme ne s'appliquant pas pleinement et où trop souvent les individus ne se sentaient pas tenus par les règles en vigueur dans la mère patrie[57] ».

Même si elle sauve l'honneur de la métropole en tant que lieu privilégié de la liberté, malgré la permanence de l'esclavage à son extrême périphérie, cette vision a le tort, aux yeux des colons, de confondre et d'assimiler les libéraux anglais à la plèbe pénitentiaire et aux gens de couleur. On oublie ainsi, se lamente James Otis, l'un des représentants de premier plan de la révolution libérale montante, que les colonies ont été fondées « non pas par un mélange composite *d'Anglais, d'Indiens et de Nègres*, mais bien par des *sujets britanniques blancs* et nés libres ». Washington est encore plus sévère en déclarant que les colons américains se sentent « misérablement opprimés comme nos Noirs »[58]. Après avoir rappelé que les colons américains peuvent se vanter d'appartenir à une lignée de liberté tout aussi noble et méritante que celle des Anglais de la métropole, et en faisant référence aux gouvernants de Londres, John Adams s'exclame : « Nous ne voulons pas être leurs nègres[59] ! »

En dehors même du problème de la représentation, la délimitation spatiale de la communauté des hommes libres est ressentie comme une exclusion intolérable. Par ailleurs, les colons, en revendiquant l'égalité avec la classe dominante anglaise, creusent le fossé qui les sépare des Noirs et des Peaux-Rouges. Alors que Londres sépare l'aire de la civilisation de l'aire de la barbarie, l'espace sacré de l'espace profane, en opposant avant tout la métropole aux colonies, les colons américains ont au contraire tendance à définir la ligne de partage avant tout selon l'appartenance ethnique et la couleur de peau. Selon le *Naturalization Act* de 1790, seuls les Blancs peuvent devenir citoyens américains[60].

Le passage de la délimitation spatiale à la délimitation ethnique et raciale de la communauté des hommes libres a des effets combinés et contradictoires d'inclusion et d'exclusion, d'émancipation et de dés-émancipation. Même les plus pauvres des Blancs sont inclus dans l'espace sacré ; ils font malgré tout partie eux aussi de la communauté ou de la race des hommes libres, bien qu'ils soient placés au plus bas de l'échelle. L'esclavage blanc disparaît, condamné par la bonne société new-yorkaise parce qu'il est « contraire […] au principe de liberté que ce pays a si heureusement établi ». Mais l'émancipation tendancielle des Blancs pauvres n'est que l'autre face du maintien de la non-émancipation des Noirs. La condition de l'esclave noir s'aggrave parce qu'elle n'est déjà plus,

comme dans l'Amérique coloniale, un système de travail non libre parmi d'autres[61]. En Virginie (et dans d'autres États), on donne des terres et des esclaves noirs aux vétérans de la guerre d'Indépendance pour récompenser leur contribution à la cause de la lutte contre le despotisme[62] ; l'ascension sociale tendancielle des Blancs pauvres coïncide avec la totale déshumanisation des esclaves noirs.

L'esclavage racial et la dégradation ultérieure de la condition du Noir « libre »

Il ne s'agit pas que des esclaves. Le triomphe de la délimitation ethnique de la communauté des hommes libres a bien entendu une grande influence sur la condition des Noirs théoriquement libres, mais frappés à ce moment-là par une série de mesures qui tendent à rendre infranchissables la frontière de la couleur, la délimitation entre la race des hommes libres et la race des esclaves. Les Noirs non soumis à l'esclavage commencent à être perçus comme une anomalie à laquelle il faudra tôt ou tard remédier. À la fin du XVIII[e] siècle, leur condition est résumée ainsi par un des leurs, à Boston, et il se réfère soit aux vexations juridiques proprement dites, soit aux insultes et aux menaces illégales mais amplement tolérées par les autorités : « Nous portons notre vie entre nos mains et les flèches de la mort volent sur nos têtes[63]. » Cette description peut sembler trop chargée d'émotion. Donnons donc la parole à Tocqueville : « Dans presque tous les États dans lesquels l'esclavage est aboli, on a donné au Nègre des droits électoraux ; mais, s'il se présente pour voter, il court le risque de la vie. » « Opprimé », il peut « se plaindre » et faire appel à la justice, « mais il ne trouve que des Blancs parmi ses juges »[64]. Si l'on y regarde bien, « les Nègres affranchis […] se trouvent vis-à-vis des Européens dans une position analogue à celle des indigènes », et, sous certains aspects, ils sont même encore « plus malheureux ». En tout cas, ils se trouvent « privés de droits » et « en butte à la tyrannie des lois et à l'intolérance des mœurs »[65]. La situation des Noirs non soumis à l'esclavage ne change donc pas, ni ne s'améliore en rien, en passant du Sud au Nord. Et même – observe impitoyablement Tocqueville – « le préjugé de race me paraît plus fort dans les États qui ont aboli l'esclavage que dans ceux où l'esclavage existe encore, et nulle part il ne se montre aussi intolérant que dans les États où la servitude a toujours été inconnue[66] ».

La condition du Noir théoriquement libre est certes différente de celle de l'esclave, mais elle l'est peut-être encore plus de celle du Blanc vraiment libre. C'est la seule façon de comprendre le danger qui pèse constamment sur lui de se voir ramené à la condition d'esclave, et la tentation qui réapparaît périodiquement parmi les Blancs – par exemple en Virginie après la révolte ou la tentative de révolte servile de 1831 – de déporter tous les Noirs libres en Afrique ou ailleurs. Ils sont de toute façon obligés de se faire enregistrer et ils ne peuvent pas changer de résidence sans l'autorisation des autorités locales ; ce sont des esclaves présumés, qui doivent être détenus jusqu'à ce qu'ils réussissent à prouver le contraire. Le despotisme exercé sur les esclaves ne peut que s'étendre d'une façon ou d'une autre à la population de couleur dans son ensemble. C'est ce qu'explique Jefferson, ministre des Postes et de l'Administration, en 1801, dans une lettre où il recommande à un sénateur de la Georgie d'exclure les Noirs et les hommes de couleur du service postal : « Tout élément qui tend à accroître leur connaissance des droits naturels, des hommes et des choses, qui leur concède l'opportunité de s'associer, d'acquérir et de communiquer des sentiments, d'établir une chaîne et une ligne d'*intelligence* » est extrêmement dangereux. Il est donc nécessaire d'empêcher toute communication, y compris celle des sentiments et des idées, par tous les moyens. Voilà comment, en effet, la situation qui règne en Virginie juste après la révolte de 1831 est décrite par un voyageur :

« Le service militaire [des patrouilles blanches] est assuré nuit et jour, Richmond ressemble à une ville assiégée. […] Les Noirs […] ne se hasardent pas à communiquer entre eux de peur d'être punis[67]. »

Délimitation spatiale et délimitation raciale de la communauté des hommes libres

Au sein du mouvement libéral, la révolution américaine met en crise le principe de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous ». Loin d'être limité aux colonies, l'esclavage, à ce moment-là, acquiert une visibilité et une centralité nouvelles dans un pays dont la culture, la religion et la langue sont d'origine européenne, qui parle à égalité avec les pays européens, et qui revendique même une sorte de primat dans l'incarnation de la cause de la liberté. Déclarée sans base légale dans l'Angleterre de 1772, l'institution de l'esclavage trouve sa consécration juridique et constitutionnelle, même si c'est en recourant aux euphémismes et aux circonlocutions que nous connaissons déjà, dans l'État né de la révolte de colons décidés à ne pas se laisser traiter comme des « Nègres ». Voilà comment naît un pays caractérisé par le « lien stable et direct entre propriété esclavagiste et pouvoir politique[68] », comme le montrent de façon éclatante tant la Constitution que le nombre de propriétaires d'esclaves accédant à la plus haute charge institutionnelle.

Mais comment se présente le programme du parti libéral dans un pays qui ne peut se vanter, comme l'Angleterre de la fin du XVIII^e^ siècle, d'avoir un air « trop pur » pour être respiré par des esclaves ? En fait, aux États-Unis aussi on ressent toujours une aspiration à reprendre le principe du caractère inadmissible et de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous ». Même si c'est d'une façon complètement velléitaire, Jefferson caresse l'idée de renvoyer les Noirs en Afrique. Sauf que, dans la situation nouvelle qui s'est peu à peu créée, le projet de transformer la République nord-américaine en terre exclusivement habitée d'hommes libres se révèle très difficile à réaliser. Il faudrait s'attaquer de front au droit reconnu aux personnes vraiment libres de jouir de leur propriété sans intervention extérieure ! C'est à ce moment-là, dans les premières décennies du XIX^e^ siècle, que naît un mouvement (l'American Colonization Society) qui imagine une nouvelle porte de sortie : son but est de convaincre les propriétaires, en faisant appel à leurs sentiments religieux ou en recourant aussi à des stimulants économiques, d'affranchir ou de vendre leurs esclaves qui, avec tous les autres Noirs, seraient alors envoyés en Afrique, pour la coloniser et la christianiser[69]. Ainsi, sans toucher aux droits de la propriété garantis par la loi et par la Constitution, il devient possible de transformer les États-Unis eux-mêmes en une terre exclusivement habitée d'hommes libres (et blancs).

Mais ce projet est dès l'origine voué à l'échec. D'abord, l'achat des esclaves par l'Union suppose l'utilisation de ressources financières considérables, et donc des impôts élevés. Le spectre de l'intervention despotique du pouvoir politique sur la propriété privée du bétail humain appartenant aux colons, chassé par la porte de l'expropriation forcée et imposé d'en haut, revient violemment par la fenêtre, avec l'impôt nécessaire pour pousser les propriétaires à renoncer librement à leurs esclaves grâce à un contrat de vente avantageux. Par ailleurs, la classe des planteurs, dans son ensemble, n'a aucunement l'intention de renoncer à ce qui est la source non seulement de sa richesse, mais aussi de son pouvoir.

La situation est différente au Nord. Les esclaves y sont peu nombreux et n'occupent pas une fonction économique essentielle. En abolissant l'esclavage, mais en acceptant en même temps l'organisation fédérale qui le légitime et le garantit au Sud, les États du Nord semblent vouloir réactiver, dans la nouvelle situation, le compromis que nous connaissons : sans être abolie,

l'institution qui, par sa seule présence, constitue une sorte de contrepoint ironique à la prétention d'être les champions de la cause de la liberté, est en quelque sorte reléguée dans le Sud profond. En effet, quatre États (Indiana, Illinois, Iowa et Oregon) interdisent complètement aux Noirs l'accès à leurs territoires[70]. Ils évitent ainsi d'être contaminés par la présence non seulement des esclaves, mais des Noirs en tant que tels. Cette interdiction ressemble à la mesure qui a permis à l'Angleterre des années qui ont suivi l'affaire Somerset de déporter en Sierra Leone les Noirs qui, pourtant, non seulement étaient libres, mais avaient de plus le mérite de s'être battus contre les colons rebelles pour défendre l'Empire. Toutefois, y compris au nord des États-Unis, l'esclavage, même aboli, a gagné une reconnaissance qu'il n'avait pas en Angleterre, comme le prouvent en particulier la règle constitutionnelle qui impose la restitution des esclaves fugitifs aux propriétaires légitimes, et l'approbation indirecte de l'institution de l'esclavage même dans les États formellement libres. C'est un point sur lequel un représentant du Sud est heureux d'attirer l'attention : « Nous avons obtenu le droit de récupérer nos esclaves quels que soient les endroits de l'Amérique où ils puissent trouver refuge ; c'est un droit que nous n'avions pas précédemment[71]. »

Il apparaît ainsi clairement que, sur tout le territoire des États-Unis, le principe du refus et de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous », pourtant plus que jamais réaffirmé sur l'autre rive de l'Atlantique, est en crise. Comment en est-on arrivé là ? Revenons à Burke. Tout en affirmant que l'« esprit de liberté » et la vision « libérale » s'incarnent le mieux précisément chez les propriétaires d'esclaves des colonies méridionales, il ajoute que, de toute façon, les colons font partie intégrante de la « nation dans les veines de laquelle circule le sang de la liberté », de la « race élue des fils d'Angleterre ». C'est une question de « généalogie », contre laquelle les « artifices humains »[72] se révèlent impuissants. Comme on le voit, la délimitation spatiale de la communauté des hommes libres, principe sur lequel se fonde l'Angleterre libérale de la fin du XVIII^e siècle, semble être ici sur le point de se transformer en délimitation raciale. Et donc, chez Calhoun et les idéologues du Sud esclavagiste en général, c'est cette tendance, déjà présente chez Burke, qui est menée à son terme. La ligne de démarcation de la communauté des hommes libres était spatiale, elle finit par devenir raciale.

De plus, entre les deux types de délimitation, il n'y a pas de barrière insurmontable. En 1845, John O'Sullivan, le populaire théoricien du « destin manifeste » et providentiel qui donne son essor à l'expansion des États-Unis, cherche à atténuer les inquiétudes des abolitionnistes concernant l'introduction de l'esclavage au Texas (arraché au Mexique et sur le point d'être annexé à l'Union) en utilisant un argument très significatif : c'est précisément cette extension momentanée qui crée les conditions de l'abolition de l'« esclavage d'une race inférieure par une race supérieure » et qui donc « rend possible la disparition définitive de la race nègre à l'intérieur de nos frontières ». Au moment voulu, les ex-esclaves seront repoussés encore plus au sud, dans le « seul réceptacle » qui leur convienne : l'Amérique latine. La population de sang-mêlé qui s'y est formée à la suite du mélange des Espagnols avec les natifs pourra bien aussi accueillir les Noirs[73]. La délimitation spatiale de la communauté cédera alors la place à sa délimitation territoriale. Ainsi la fin de l'esclavage coïncidera avec la fin de la présence des Noirs sur la terre de la liberté. La concentration des esclaves dans une zone immédiatement adossée aux territoires fondamentalement étrangers à la zone de la civilisation et de la liberté va dans ce sens, malgré les cris d'alarme des abolitionnistes.

Lincoln caresse encore un moment l'idée de déporter en Amérique latine, après leur émancipation, les Noirs, qu'il considère lui aussi, en dernière analyse, comme étrangers à la communauté des

hommes libres[74]. En ce sens, après s'être affrontées pendant des décennies, durant la guerre de Sécession ce ne sont pas la cause de la liberté et celle de l'esclavage qui s'opposent mais, plus précisément, deux délimitations différentes de la communauté des hommes libres. Les parties adverses s'accusent réciproquement de ne pas savoir, ou de ne pas vouloir, délimiter efficacement la communauté des hommes libres. À ceux qui agitent le spectre de la contamination raciale comme conséquence inévitable de l'abolition de l'esclavage, Lincoln répond en mettant en évidence qu'aux États-Unis la grande majorité des « mulâtres » sont le résultat des rapports sexuels des maîtres blancs avec les femmes esclaves noires : « L'esclavage est la plus grande source d'amalgame [*amalgamation*]. » Du reste, il n'a « aucunement l'intention d'introduire l'égalité politique et sociale entre les races blanche et noire », ou de reconnaître au Noir le droit de participer à la vie publique, d'occuper des emplois publics ou d'occuper la fonction de juge populaire. Lincoln déclare être tout à fait conscient, comme tout autre Blanc, de la différence radicale entre les deux races et de la suprématie qui revient aux Blancs[75].

La crise fait un pas décisif vers son point de rupture après la sentence de la Cour suprême concernant le cas de Dred Scott, à l'été 1857 : « Comme tout genre courant de marchandise et de propriété », un esclave noir peut être emmené partout dans l'Union par son propriétaire légitime[76]. On comprend alors la réaction de Lincoln : le pays ne peut être en permanence divisé, « par moitié *esclave* et par moitié *libre*[77] ». Contrairement à l'Angleterre et à l'affaire Somerset, le Nord des États-Unis ne peut se targuer d'être la terre des hommes libres, dont l'air est « trop pur » pour être respiré par un esclave.

Le passage de la délimitation spatiale à la délimitation raciale de la communauté des hommes libres rend désormais impossible la suppression de l'esclavage. Il ne reste plus alors, comme seule alternative à la condamnation de cette institution, que sa défense explicite ou sa célébration. Plus le conflit qui divise les deux parties de l'Union devient clair, plus les idéologues du Sud se moquent de façon provocatrice des circonlocutions et des interdits linguistiques qui ont rendu possible le compromis de Philadelphie de 1787. L'« esclavage noir », déclare John Randolph, est une réalité que « la Constitution a cherché en vain à cacher, en évitant d'utiliser le terme »[78]. Avec la disparition de ce tabou, la légitimation de l'esclavage perd la timidité qui la caractérisait précédemment et devient un défi. Au départ considéré comme un mal nécessaire, l'esclavage devient, dans les paroles de Calhoun que nous connaissons déjà, un « bien positif ». Vouloir le supprimer comme une chose honteuse n'a aucun sens : il s'agit en réalité du fondement même de la civilisation. En mettant en crise le pathos de la liberté qui a présidé à la fondation des États-Unis, et en délégitimant en quelque sorte la guerre d'Indépendance elle-même, cette attitude nouvelle contribue à rendre inévitable le choc entre le Nord et le Sud.

La guerre de Sécession et la reprise de la polémique menée lors de la révolution américaine

Dans cette situation, alors que les abolitionnistes, dans leur polémique contre le Sud, reprennent les arguments utilisés au temps de la guerre américaine d'Indépendance par les Anglais et par les loyalistes, les théoriciens du Sud utilisent les arguments défendus par les colons rebelles. Nous savons qu'O'Sullivan, avocat et journaliste de New York, considère le Sud comme le lieu idéal, en tant que zone frontière avec le Mexique et l'Amérique latine, pour parquer provisoirement les Noirs avant leur émancipation et leur déportation à l'extérieur des États-Unis. Le Sud constitue donc un territoire qui n'est absolument pas épargné par la « barbarie » des Noirs qui y résident en tant qu'esclaves. La vie en commun avec les Noirs et la contamination sexuelle, dont témoigne le nombre élevé de mulâtres – renchérit l'abolitionniste Theodore Parker –, ont laissé des traces profondes y compris chez les Blancs du Sud : c'est justement l'influence de l'« élément africain » qui explique l'attachement à une institution contraire aux principes de la liberté[79]. Et le Sud, à son tour, comme l'a fait l'Amérique prérévolutionnaire et révolutionnaire, proteste contre la tendance à l'exclusion dont il se sent victime de la part de l'authentique communauté des hommes libres. Ce sont maintenant les États-Unis, et non plus seulement les colonies américaines dans leur ensemble, qui se sentent en contact direct avec le « monde barbare moderne » dont parle Blackstone.

On retrouve aussi, en plus de celui que nous venons de voir, les autres éléments du contentieux qui avait opposé les colons rebelles à l'Angleterre. Aux yeux de Calhoun, les abolitionnistes du Nord, qui voudraient faire disparaître l'esclavage par une loi fédérale, foulent aux pieds le droit de chaque État à l'autogouvernement et veulent fonder l'Union sur l'esclavage politique, sur le « lien entre maître et esclave »[80]. Le Nord réagit en ironisant, bien sûr, à propos de cette défense passionnée de la liberté menée par le Sud « démocratique » et esclavagiste. Pour comprendre la riposte ultérieure du Sud, revenons un moment à Franklin. Répondant à ses interlocuteurs anglais, qui se moquaient du drapeau de la liberté qu'agitaient les colons rebelles et les propriétaires d'esclaves, il ne s'était pas contenté de rappeler les intérêts et l'engagement de la Couronne dans la traite des Noirs ; il avait fait valoir un second argument, en attirant l'attention sur le fait que l'esclavage et la servitude n'avaient pas non plus disparu de l'autre côté de l'Atlantique : « votre loi » fait des mineurs de l'Écosse, par exemple, « en tout et pour tout des esclaves » (*absolute Slaves*) ; ils « furent achetés et vendus avec la mine de charbon, et ils ne sont pas plus libres de la quitter que nos Nègres ne le sont de quitter la plantation du maître »[81]. Ceux qui dénonçaient l'esclavage noir étaient responsables d'un esclavage blanc, qui n'était certes pas meilleur que celui qu'ils condamnaient avec tant de véhémence.

Le Sud, à son tour, à l'occasion du conflit qui, mûrissant depuis des décennies, atteint son point de rupture avec la guerre de Sécession, réplique de deux façons aux accusations lancées contre lui. Il souligne que le Nord et l'Angleterre abolitionniste ne peuvent eux non plus, à aucun titre, donner des leçons sur la façon de traiter les Noirs (et les peuples coloniaux en général) ; il met en évidence ce qui, dans la société industrielle théoriquement fondée sur le travail « libre », demeure esclavagiste.

Arrêtons-nous pour le moment sur le premier point. Déjà lors de la convention de Philadelphie, les propriétaires d'esclaves refusent les leçons de morale qu'on leur fait au sujet de leurs révoltes, en faisant remarquer que le Nord, dont la marine marchande assure le transport des esclaves et des

marchandises qu'ils produisent, retire lui aussi de grands avantages de l'institution de l'esclavage[82]. Il est vrai qu'à partir de 1808 l'interdiction prévue par la Constitution fédérale d'« immigration ou introduction » des esclaves noirs tombe. Mais il n'en reste pas moins – comme l'observent les idéologues du Sud – que les Noirs du Nord, en plus de subir la misère et l'oppression qui y sont réservées aux pauvres en général, sont victimes de maltraitances et de violences en tout genre, comme le prouve le déclenchement périodique de pogroms, au sens propre du mot. L'hypocrisie de l'Angleterre (le pays qui, ayant aboli l'esclavage dans ses colonies, est devenu le modèle des abolitionnistes américains) est encore plus abjecte. Comme Calhoun, en particulier, le souligne pendant les années précédant la guerre de Sécession, le « plus grand trafiquant d'esclaves de la terre », le pays « plus que tout autre responsable de l'extension de cette forme de servitude » sur le continent américain, s'emploie ensuite à agiter le drapeau de l'abolitionnisme, dans l'intention d'attirer dans ses colonies la production lucrative de tabac, de coton, de sucre, de café, et de ruiner ses concurrents potentiels[83]. Quels sont les résultats concrets de la prétendue émancipation des esclaves dans les colonies anglaises ? La condition des Noirs n'a subi aucune amélioration, la liberté, pour eux, est plus que jamais un mirage, alors que la « suprématie de la race européenne[84] » demeure incontestée. Lorsque coexistent « deux races de différentes couleurs », et nettement inégales quant à la culture et à la civilisation, la race inférieure finit toujours par être soumise[85]. C'est justement le pays qui s'érige comme le champion de la lutte contre l'esclavage qui se distingue dans un sens complètement opposé : non seulement il a recours au travail des « esclaves » en Inde et dans les autres colonies, mais il « tient dans un état de sujétion sans limite pas moins de cent cinquante millions d'êtres humains, répartis sur tout le globe[86] ». On trouve une référence encore plus explicite au sort des *coolies* chez un éminent représentant du Sud, George Fitzhugh. Celui-ci accuse une fois de plus l'Angleterre, elle qui se vante d'avoir aboli l'esclavage dans ses colonies : en réalité, les « esclaves temporaires » qui viennent d'Asie et qui ont pris la place des Noirs « se tuent immanquablement au travail avant la fin de leur service », ou meurent plus tard d'inanition[87].

La polémique qui se développe à la veille et au cours de la guerre de Sécession reproduit et reprend, dans ses grandes lignes, celle qui a été menée, quelques décennies auparavant, lors du conflit entre les deux rives de l'Atlantique.

« Système politique libéral », « sentiment libéral » et institution de l'esclavage

Pour comprendre pourquoi l'usage politique du terme « libéral » s'est répandu dans ses différentes acceptions, il faut garder en mémoire une double référence : d'abord, la fière conscience de soi développée par l'Empire britannique sur la lancée de la victoire remportée sur la France de l'absolutisme monarchique et religieux, lors de la guerre de Sept Ans, et renforcée plus tard, dans l'Angleterre proprement dite, par le résultat de l'affaire Somerset ; ensuite, les luttes qui se développent dans la communauté des hommes libres. Quand éclate la polémique provoquée par l'agitation des colons rebelles, les différentes positions en conflit tendent toutes à se définir d'une certaine façon comme « libérales ». Burke cherche à favoriser la conciliation en appelant le « gouvernement libéral de cette nation libre » (*the liberal government of this free nation*) à faire preuve d'un esprit de compromis[88]. De l'autre côté de l'Atlantique, au moment de la fondation des États-Unis, Washington met en évidence les « bénéfices d'un gouvernement sage et libéral » (*wise and liberal government*) ou bien d'un « système politique libéral » (*liberal system of policy*) qui s'affirme « à une époque éclairée, libérale [*liberal*] » et dont le fondement est « la libre [*free*] culture des terres, l'extension illimitée du commerce », ou le « commerce libéral et libre » (*liberal and free*), « l'affinement progressif des mœurs, le développement du sentiment libéral [*the growing liberality of sentiment*] », et la priorité donnée au « sentiment libéral » (*liberal sentiment*) de tolérance, même en ce qui concerne les relations entre les « différents groupes politiques et religieux du pays »[89]. Le terme « libéral » n'était employé jusqu'alors que comme adjectif. Dans d'autres contextes, adjectif et substantif sont interchangeables : « Tout libéral anglais », écrit en 1798 *The London Gazette*, se réjouit de la situation difficile dans laquelle la France révolutionnaire et tyrannique finit par se trouver et qui, à Saint-Domingue, doit affronter la situation difficile qu'a créée le soulèvement des esclaves noirs[90]. Enfin, ce terme apparaît aussi en tant que substantif ; dans le *Pennsylvania Packet* du 25 mars 1780, l'auteur (peut-être Paine) d'un article qui se prononce pour l'abolition de l'esclavage, signe : « Un Libéral »[91].

Ces quatre contributions sont des professions de foi libérales, mais leur orientation change beaucoup quand il s'agit de l'esclavage noir. En Europe, même si l'on trouve des prises de position en sa faveur, c'est l'orientation critique qui domine : on a tendance à prendre ses distances, plus ou moins nettement, vis-à-vis de l'institution qu'il a bien fallu abolir dans les colonies, pour rendre crédible la conscience de soi que manifeste la communauté des hommes libres. *La Richesse des nations* – le chef-d'œuvre d'Adam Smith, qui paraît la même année que la Déclaration d'indépendance rédigée par Jefferson, c'est-à-dire par un représentant qui fait autorité parmi les planteurs et les propriétaires d'esclaves de la Virginie – observe que la « récompense plus libérale [*liberal*] du travail », avec le paiement d'un salaire dont le « serviteur libre [*free servant*] », l'« homme libre » (*free man*) peut librement disposer, est la seule qui soit susceptible de stimuler l'activité individuelle ; la stagnation économique est au contraire la conséquence du travail servile, qu'il s'agisse du servage ou de l'esclavage proprement dit[92]. Millar considère lui aussi que l'institution de l'esclavage est contradictoire avec les « sentiments libéraux nourris vers la fin du XVIII^e^ siècle », avec les « idées les plus libérales » développées dans le monde moderne[93]. Le

disciple du grand économiste va encore plus loin en déclarant que l'on ne peut redonner de la crédibilité à l'« hypothèse libérale » qu'en évitant de se mêler à ceux qui agitent le drapeau de la liberté, tout en maintenant, et même en développant, la pratique de l'esclavage.

De l'autre côté de l'Atlantique, au contraire, la défense de cette institution est bien plus coriace. Il serait faux toutefois d'établir une opposition tranchée. Il suffit de réfléchir au fait que c'est Burke qui est avant tout le dieu tutélaire du Sud esclavagiste. En 1832, un idéologue virginien influent, Thomas R. Dew, vante les avantages inhérents à l'esclavage : les « devoirs serviles et humbles » sont réservés aux Noirs, c'est pourquoi l'amour de la liberté et l'« esprit républicain », qui sont le propre des citoyens libres et blancs, prospèrent avec une pureté et une force inconnues dans le reste des États-Unis, et n'ont de précédent que dans l'Antiquité classique. Mais, ce faisant, Dew se réclame de Burke et de sa thèse selon laquelle c'est précisément là où prospère l'esclavage que l'esprit de liberté se développe avec le plus de force[94]. Voilà comment le théoricien du Sud esclavagiste reprend et approuve la profession de foi « libérale » du whig anglais.

Pendant les décennies qui suivent, au cours de la lutte d'abord politique puis militaire contre le Nord, le Sud esclavagiste compte de nombreux amis dans l'Angleterre libérale. Quelques années avant la guerre de Sécession, les arguments des idéologues du Sud font explicitement écho à Benjamin Disraeli. Après l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises et françaises, celui-ci définit cette abolition comme une histoire « d'ignorance, d'injustice, d'esprit confusionniste, de gaspillage et de dévastation dont l'histoire de l'humanité donne peu d'exemples[95] ». Par ailleurs, si, en Amérique, les Blancs s'étaient mélangés aux Noirs, ils « auraient subi une telle détérioration que leurs États auraient probablement fini par être reconquis par les Aborigènes[96] ». L'abolition de l'esclavage aux États-Unis n'aurait-elle pas favorisé ce mélange, en lui conférant une nouvelle dignité ? Plus tard, la bataille désespérée de la Confédération sécessionniste suscite un profond écho de sympathie chez des représentants culturels et politiques de premier plan de l'Angleterre libérale, ce qui provoque l'indignation de John S. Mill.

D'abord avec l'affaire Somerset, puis avec la révolution américaine et enfin la guerre de Sécession, le monde libéral se montre profondément divisé sur le problème de l'esclavage. Comment s'y retrouver dans cette apparente Babel ?

De l'affirmation du principe de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous » à la condamnation de l'esclavage en tant que tel

Essayons de répondre aux questions que nous nous sommes posées au début : peut-on considérer que des auteurs comme Fletcher et Calhoun sont des libéraux ? Dans l'Angleterre libérale née de la Glorieuse Révolution, Fletcher peut sans problème revendiquer l'instauration de l'esclavage pour les vagabonds, sans que ni lui, ni Hutcheson, ni Burgh, qui expriment à peu près les mêmes positions, ne soient vraiment isolés. Si Hutcheson est le maître de Smith, Fletcher est en rapport épistolaire avec Locke et jouit, avec Burgh, de l'estime de Jefferson et des milieux qu'il fréquente. Ce sont les années où, comme le dit Hume, « certains admirateurs passionnés des anciens et partisans zélés de la liberté civile […] ne peuvent s'empêcher de regretter la perte de cette institution [l'esclavage] » qui avait fait la grandeur d'Athènes et de Rome[97]. Mais, quand l'idée de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous » se renforce, les positions de Fletcher cessent d'être libérales ou d'être considérées comme telles. Il faut préciser qu'elles ne sont pas mortes facilement. En 1838 encore, un libéral allemand rappelle le « conseil certes plus évoqué que clairement formulé, qui chercherait un remède au danger dominant [représenté par une question sociale aiguë et irrésolue] dans l'introduction d'un véritable esclavage des *ouvriers d'usine*[98] ». Mais il s'agit d'une suggestion écartée avec mépris : les limites du « parti » libéral sont désormais tracées depuis longtemps.

On peut raisonner de la même façon pour Calhoun. À ses yeux, c'est le Nord qui s'est rendu coupable de la trahison des principes libéraux qui ont inspiré la révolution américaine. Oui, « la défense de la liberté humaine contre les agressions d'un pouvoir despotique a toujours été particulièrement efficace aux États-Unis où s'est affirmé l'esclavage domestique ». Dans l'Union, c'est le Sud qui a pris position « avec le plus de force aux côtés de la liberté » et qui a été « le premier à repérer les abus de pouvoir et le premier à les contrecarrer »[99]. C'est au Sud que le libéralisme trouve son expression la plus authentique et la plus aboutie. On déformerait la véritable signification du terme « libéral », qui – selon la mise en garde de John Randolph, parfois défini comme le « Burke américain » – servait à l'origine à désigner « un homme attaché aux principes larges et libres, un dévot de la liberté », si on devait l'appliquer à ceux qui flirtent avec l'abolitionnisme[100].

Un libéral contemporain pourrait être tenté de se débarrasser de l'encombrante présence, dans cette tradition de pensée, d'un auteur comme Burke, qui fait l'éloge de la force particulière de l'esprit libéral et de l'amour de la liberté parmi les propriétaires d'esclaves, ou d'un auteur comme Calhoun qui, encore en plein XIX^e^ siècle, exalte ce « bien positif » qu'est l'esclavage. On devrait donc les inscrire d'office l'un et l'autre au parti conservateur. Mais on s'apercevrait vite que cette opération n'a pas de sens. Le conservatisme en tant que catégorie pèche par formalisme, dans la mesure où il peut regrouper des significations très différentes les unes des autres : il s'agit de savoir ce que l'on entend par conserver. Il n'y a aucun doute : Burke et Calhoun veulent être les gardiens vigilants des rapports sociaux et des institutions politiques nés respectivement de la Glorieuse Révolution et de la révolution américaine, c'est-à-dire de deux révolutions éminemment libérales.

Considérer Jefferson et Washington comme des libéraux et non pas Burke qui, contrairement à eux, ne possède pas d'esclaves et qui, lorsqu'il célèbre l'« esprit de liberté » et le « libéralisme » emphatique du Sud esclavagiste, pense précisément à des personnalités qui incluent les deux hommes d'État virginiens, n'aurait aucun sens. Par ailleurs, Lord Acton, encore en 1862, cite entièrement, et en étant implicitement d'accord, les phrases du whig anglais qui, loin d'exclure les propriétaires d'esclaves du parti de la liberté, leur donne une place privilégiée[101].

Il ne serait pas logique non plus d'exclure Calhoun de ce parti, lui qui rappelle sans cesse son attachement aux corps représentatifs et au principe de la limitation du pouvoir. Aller au-delà de la signification simplement formelle du terme, et entendre alors par conservatisme l'attachement acritique à une société prémoderne et pré-industrielle, caractérisée par le culte du lopin de terre et du clocher, pourrait difficilement permettre d'expliquer les positions de Calhoun. Une fois garantis les droits de la minorité, il n'a aucun problème à étendre le droit de vote ni même à introduire le « suffrage universel » masculin ; par ailleurs, il célèbre à la fois les corps représentatifs et le développement des « manufactures », de l'industrie et du libre commerce[102]. On pourrait à la rigueur ranger Jefferson parmi les conservateurs. Celui-ci voit dans ceux qui cultivent la terre le « peuple élu de Dieu », il assimile les grandes villes aux « plaies » d'un « corps humain »[103] et, en 1812, lors de la guerre contre l'Angleterre, il accuse cette dernière d'être au service de « Satan » parce qu'elle oblige l'Amérique à abandonner le « paradis » de l'agriculture et à s'engager dans les « industries manufacturières » pour pouvoir affronter l'épreuve des armes[104]. Et l'on pourrait à la rigueur ranger aussi Washington parmi les conservateurs : il craint beaucoup de voir les Américains devenir un « peuple manufacturier » au lieu de rester des « cultivateurs » de la terre, ce qui leur épargnerait le fléau de la « populace tumultueuse des grandes villes »[105]. Calhoun semble polémiquer contre Jefferson, en particulier quand il rejette la thèse selon laquelle la manufacture « détruit le pouvoir moral et physique du peuple ». Il s'agit en fait d'une préoccupation rendue de plus en plus obsolète par la « grande perfection de la machinerie » introduite dans l'industrie[106]. Enfin, si l'acceptation du libre-échange fait partie intégrante du libéralisme, il est évident que Calhoun peut être inclus dans cette tradition bien plus légitimement que ses opposants du Nord, engagés dans des pratiques protectionnistes susceptibles, selon la dénonciation du théoricien du Sud, de « détruire la liberté du pays[107] ».

Compris au sens le plus large du terme, le parti libéral intègre autant les Whigs que les Tories. Les premiers n'en constituent même pas l'aile la plus avancée. Josiah Tucker, qui est tory, reprochera à Locke et à Burke d'être les disciples d'un « républicanisme » fondé précisément sur l'esclavage ou le servage. Pour le reste, dans sa polémique avec les « zélés républicains », celui-ci préfère se ranger parmi les authentiques interprètes de la « liberté constitutionnelle anglaise »[108]. Disraeli lui aussi est tory et, pourtant, si d'un côté il récuse les arguments du Sud esclavagiste, il élargit sensiblement, de l'autre, la base sociale des corps représentatifs anglais en donnant aussi le droit de vote à des secteurs importants des classes populaires, et en tout cas en l'élargissant bien au-delà de ce que les Whigs avaient fait jusqu'alors.

Ceux qui, au contraire, se situent hors du parti libéral avant même la guerre de Sécession sont ceux qui, soucieux de sauver l'institution de l'esclavage et indignés par les armes que les corps représentatifs fournissent à une agitation abolitionniste toujours plus menaçante au sud des États-Unis, parlent avec Fitzhugh de « faillite de la société libre » ou qui, en Europe, ironisent avec Carlyle sur la ruineuse « époque anarcho-constitutionnelle[109] ». Pour confirmer l'absolue nécessité de

l'esclavage en tant que fondement de la civilisation, l'un et l'autre finissent par remettre en cause, au moins en théorie, autant sa délimitation ethnique que sa délimitation spatiale. Pour Fitzburgh, comme le montre l'exemple de l'Antiquité classique et comme le confirme la réalité du monde moderne, le travail est inséparable de l'esclavage : sous une forme ou sous une autre, « qu'il soit noir ou qu'il soit blanc, l'esclavage est juste et nécessaire[110] ». En justifiant l'esclavage des Afro-Américains, et en traitant avec mépris les Irlandais de « Noirs »[111], Carlyle, admiré outre-Atlantique par Fitzhugh et par d'autres sudistes, et en rapport épistolaire avec certains d'entre eux[112], tire lui aussi une « conclusion » qui a une valeur générale : « Institué par la loi ou abrogé par la loi, l'esclavage existe amplement dans ce monde, dans et hors les Indes-Occidentales. L'esclavage ne peut être aboli par un acte du Parlement ; on ne peut en abolir que le nom, ce qui n'a pas d'importance[113]. » Que l'on parle d'esclaves ou de « serfs salariés à vie », ou bien d'*adscripti glebae*, il s'agit pourtant toujours d'esclavage. D'autre part, si l'esclave est un « serf salarié à vie », pourquoi donc devrait-on préférer à cette forme-là le « serf salarié pour un mois » ou pour « un jour »[114] ?

Poussés par l'âpreté de la lutte en cours, Fitzhugh et Carlyle en reviennent en dernière analyse aux positions de Fletcher, d'abord écartées puis considérées comme étrangères au parti libéral. Le changement entre le premier et le second tournant du parti libéral peut être résumé ainsi : après la défaite du Sud, l'émancipation des esclaves noirs et les amendements introduits en ce sens dans la Constitution américaine, on passe de l'affirmation du principe de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous », en Europe et dans les « États libres » du Nord des États-Unis, à la condamnation généralisée, des deux côtés de l'Atlantique, de l'esclavage en tant que tel. À partir de cette seconde conclusion, même les positions exprimées par Calhoun sont repoussées par le parti libéral. Mais ce n'est pas une raison pour l'exclure rétrospectivement de la tradition libérale ; sinon, il faudrait réserver le même sort à Locke et à une grande partie des acteurs de la révolution américaine et des premières décennies de l'histoire des États-Unis.

En tout cas, avec la fin de la guerre de Sécession, un cycle historique s'achève. Alors qu'ils sont nés ensemble lors d'un étrange accouchement gémellaire qui les voit se mêler dans une relation non exempte de tensions, le libéralisme et l'esclavage, l'esclavage racial et héréditaire, sont sur le point de rompre. Mais, avant d'examiner ces nouveaux développements, il faut approfondir l'analyse de la société qui s'est constituée de part et d'autre de l'Atlantique jusqu'à la guerre de Sécession. Nous avons jusqu'à présent fixé notre attention sur le problème de l'esclavage noir, mais quelles sont les relations au sein de la communauté blanche ?

Note du chapitre 2

1. Robin BLACKBURN, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Verso, Londres-New York, 1997, p. 3.
2. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 5.
3. Pitt le Jeune, cité *in* Hugh THOMAS, *La Traite des noirs*, *op. cit.*, p. 239.
4. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 9.
5. Winthrop D. JORDAN, *White over Black. American Attitudes toward the Negro, 1550-1812* (1968), Norton, New York, 1977, p. 123 et 399.
6. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation*, *op. cit.*, p. 66.
7. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 109.

8. Robert Isaac WILBERFORCE, *The Life of William Wilberforce, by His Sons*, 5 vol., Murray, Londres, 1838, vol. I, p. 297 (lettre de J. Wesley à W. Wilberforce, 24 février 1791).
9. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 98.
10. Max FARRAND (dir.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, 4 vol., Yale University Press, New Haven, 1966, vol. I, p. 135.
11. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 54.
12. Eric WILLIAMS, *Capitalisme et esclavage*, Présence africaine, Paris, 1968, p. 258.
13. Josiah TUCKER, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. V, p. 21 et 72.
14. Shearer Davis BOWMAN, *Masters & Lords. Mid-19th Century US Planters and Prussian Junkers*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 21.
15. Herbert S. KLEIN, *Slavery in the Americas. A Comparative Study of Virginia and Cuba* (1967), Dee, Chicago, 1989, p. 59-65 ; Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 39 ; et Robin BLACKBURN, *The Making of New World Slavery*, *op. cit.*, p. 50-52.
16. Herbert S. KLEIN, *Slavery in the Americas*, *op. cit.*, p. 38-39 ; Stanley M. ELKINS, *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1959, p. 59.
17. Herbert S. KLEIN, *Slavery in the Americas*, *op. cit.*, p. 49 et 39.
18. Thomas F. GOSSETT, *Race. The History of an Idea in America* (1963), Schocken Books, New York, 1965, p. 233.
19. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, II, V, § 27, p. 245.
20. *Ibid.*, II, V, § 30, p. 247.
21. *Ibid.*, II, V, § 28, p. 246 ; III, XIV, § 3, p. 746.
22. *Ibid.*, II, V, § 30, note, p. 248.
23. *Ibid.*, II, V, § 32, p. 249.
24. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 85, 24, p. 182, 151.
25. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, III, XIV, § 2, p. 741.
26. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 85, 24, p. 182, 151.
27. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, III, XIV, § 6, p. 741.
28. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 85-86, 24, p. 182, 183, 151.
29. *Ibid.*, I, 130, p. 112.
30. Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 801.
31. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 84-93.
32. John LOCKE, *Le Magistrat civil*, Centre de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, 1984, p. 13.
33. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, III, XIV, § 2, p. 741-742.
34. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 4, p. 139.
35. *Ibid.*, II, 24, p. 151.
36. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XV, 2.
37. *Ibid.*, XV, 5.
38. *Ibid.*, XV, 7.
39. *Ibid.*, XV, 8.
40. *Ibid.*, XV, 7.
41. *Ibid.*, XV, 7-8.
42. *Ibid.*, XXI, 3.
43. *Ibid.*, XVII, 1-2.
44. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, *op. cit.*, p. 394-395.
45. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XV, 9.
46. *Ibid.*, XV, 11.
47. Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, PUF, Paris, 1987, p. 91 et 144.
48. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XV, 17.
49. *Ibid.*, XV, 12.
50. *Ibid.*, XV, 13-14, 16.
51. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, *op. cit.*, p. 412-413.
52. *Ibid.*, p. 185.
53. *Ibid.*, p. 412.

54. *Ibid.*, p. 410-411.
55. *Ibid.*, p. 412-413.
56. Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery*, *op. cit.*, p. 37 ; David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 231, 472, 495-496.
57. David Ramsay, cité *in* David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 387.
58. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 92, 14.
59. John Adams, cité *in* David B. DAVIS, « A Big Business », *The New York Review of Books*, janvier 1998, p. 50-52.
60. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 39.
61. *Ibid.*, p. 37.
62. *Ibid.*, p. 37 et 55 ; Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 116.
63. Leon F. LITWACK, *North of Slavery. The Negro in the Free States, 1790-1860*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, p. 16-17.
64. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1986, p. 319.
65. *Ibid.*, p. 325.
66. *Ibid.*, p. 319.
67. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 279-280.
68. David B. DAVIS, *The Slave Power Conspiracy and the Paranoid Style* (1969), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1982, p. 33.
69. George M. FREDRICKSON, *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914* (1971), Wesleyan University Press, Hanover (NH), 1987, p. 6 *sqq*.
70. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 76.
71. Paul FINKELMAN, *An Imperfect Union. Slavery, Federalism, and Comity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 3e éd., 1985, p. 28.
72. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 66, 124.
73. John O'SULLIVAN, « Annexation », *in United States Magazine and Democratic Review*, vol. IV, juillet 1845, p. 5-10.
74. Thomas F. GOSSETT, *Race. The History of an Idea in America*, *op. cit.*, p. 400, 511-512, 636.
75. Abraham LINCOLN, *Speeches and Writings*, Don E. Fehrenbacher (dir.), 2 vol., Library of America, New York, 1989, vol. I, p. 400, 511-512, 636.
76. Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History* (1958), 3 vol., Vintage Books, New York, 1958-1982, vol. II, p. 369.
77. Abraham LINCOLN, *Speeches and Writings*, *op. cit.*, vol. I, p. 426.
78. John Randolf, cité *in* Russel KIRK, *John Randolph of Roanoke. A Study in American Politics*, Liberty Press, Indianapolis, 1978, p. 175.
79. Theodore Parker, cité *in* Richard SLOTKIN, *The Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890* (1985), Harper Perennial, New York, 1994, p. 231-232.
80. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 436.
81. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 651.
82. Paul FINKELMAN, *Slavery and the Founders*, *op. cit.*, p. 23-24.
83. John C. Calhoun, cité *in* Massimo L. SALVADORI, *Potere e libertà nel mondo moderno. John C. Calhoun : un genio imbarazzante*, Laterza, Rome-Bari, 1996, p. 190-191.
84. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 475.
85. *Ibid.*, p. 467.
86. John C. Calhoun, cit. *in* Massimo L. SALVADORI, *Potere e libertà nel mondo* moderno, *op. cit.*, p. 193.
87. George FITZHUGH, *Sociology for the South, or The Failure of Free Society*, Morris, Richmond, 1854, p. 210-211.
88. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 153.
89. George WASHINGTON, *A Collection*, *op. cit.*, p. 242, 247, 241 (*Circular to the States*, 4 juin 1783), p. 326 (lettre à La Fayette, 15 août 1786), et p. 545 (lettre à la Hebrew Congregation, janvier 1790).
90. David GEGGUS, « British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805 », *in* James WALWIN (dir.), *Slavery and British Society, 1776-1846*, Macmillan, Londres, 1982, p. 130.
91. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation*, *op. cit.*, p. 132 ; Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 118.
92. Adam SMITH, *La Richesse des nations*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991, p. 151-153.

93. John MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, *op. cit.*, p. 296 et 250.

94. Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. II, p. 319-320.

95. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck. A Political Biography* (1851), Colburn, Londres, 1852, p. 325.

96. *Ibid.*, p. 496.

97. David HUME, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, PUF, Paris, 2001, p. 559.

98. Robert VON MOHL, « Gewerbe- und Fabrikwesen », *in* Lothar GALL et Rainer KOCH (dir.), *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert*, vol. IV, Ullstein, Francfort-sur-le-Main (1re éd. *in* Karl VON ROTTECK et Carl Theodor WELCKER (dir.), *Staats-Lexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften*, vol. VI, Hammerich, Altona, 1838), 1981, p. 91.

99. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 468 et 473.

100. John Randolph, cité *in* Russel KIRK, *John Randolph of Roanoke*, *op. cit.*, p. 63 et 43 (pour la définition de « Burke américain »).

101. Lord ACTON, *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 329.

102. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 35-36, 315.

103. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 290.

104. Voir *infra*, chap. 8, § 16.

105. George WASHINGTON, *A Collection*, *op. cit.*, p. 455 (fragments du premier brouillon du discours d'investiture présidentielle, avril 1789) et p. 554 (lettre à La Fayette, 28 juillet 1791).

106. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 308.

107. *Ibid.*, p. 313.

108. Josiah TUCKER, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. V, p. ix, 12, 96.

109. Thomas CARLYLE, *Latter-Day Pamphlets* (1850), Michael K. Goldberg et Jules P. Seigel (dir.), Canadian Federation for the Humanities and Social Sciences, Ottawa, 1983, p. 439.

110. George FITZHUGH, *Sociology for the South, or The Failure of Free Society*, *op. cit.*, p. 98 et 225. *Cf.* aussi Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turin, 2002, chap. 12 et chap. 22.

111. Thomas CARLYLE, *Latter-Day Pamphlets*, *op. cit.*, p. 463-465.

112. George FITZHUGH, *Sociology for the South, or The Failure of Free Society*, *op. cit.*, p. 286 ; Eugene D. GENOVESE, *A Consuming Fire. The Fall of the Confederacy in the Mind of the White Christian South*, University of Georgia Press, Athens, 1998, p. 107.

113. Thomas CARLYLE, *Latter-Day Pamphlets*, *op. cit.*, p. 439.

114. *Ibid.*, p. 464-466.

3

Les serviteurs blancs en métropole et aux colonies : la société protolibérale

Franklin, Smith et les « vestiges d'esclavage » en métropole

Les colons rebelles dans un premier temps, lors de la révolution américaine, le Sud des États-Unis ensuite, lors du conflit avec le Nord, accusent leurs adversaires d'hypocrisie : ils seraient indignés par l'esclavage noir mais fermeraient les yeux sur le fait que, dans cette société qu'ils présentent comme un modèle, subsistent de vrais rapports esclavagistes. Nous savons que c'est en comparant les mineurs écossais aux Noirs des plantations américaines que Franklin conteste la prétention du gouvernement de Londres à s'ériger en champion de la liberté.

Il s'agit bien sûr d'un argument polémique, mais dont la validité est confirmée par un témoignage très fiable. Bien qu'il partage la fière conscience de soi de ses compatriotes ou de la classe dirigeante de son pays, Adam Smith reconnaît la persistance, en Grande-Bretagne, de « vestiges de l'esclavage » : la relation de travail en vigueur dans les salines et dans les mines diffère peu du servage. Comme les *adscripti glebae* (les serfs), encore assez nombreux en Europe orientale, sont liés par contrainte à la terre qu'ils cultivent et sont vendus avec elle, de même les *adscripti operi*, et ce dans le pays qui s'est débarrassé depuis quelques décennies de l'Ancien Régime, sont en quelque sorte partie intégrante de la saline ou de la mine, et, quand celle-ci est vendue, ils passent avec leur famille au service du nouveau maître. Il ne s'agit donc pas de l'esclavage au sens propre du mot, du *chattel slavery*, qui permet de mettre séparément sur le marché chacun des membres d'une famille comme n'importe quelle marchandise. Les *adscripti operi* peuvent contracter un mariage et bénéficier d'une vraie vie de famille, ils peuvent avoir aussi un minimum de propriété et, surtout, ils ne risquent pas d'être mis à mort impunément : « Leur vie est, comme celle des autres, sous la protection du droit du pays[1]. » Il n'en reste pas moins qu'en Écosse les travailleurs des mines de charbon et des salines sont obligés de porter un collier où est inscrit le nom de leur maître[2]. Dans le prolongement du grand économiste, Millar est lui aussi obligé de « se plaindre du fait qu'un esclavage d'un certain genre doive encore subsister à l'intérieur de la Grande-Bretagne » et il souhaite que le Parlement intervienne pour y remédier, en prenant enfin en compte la « liberté des travailleurs », y compris dans les mines et dans les salines écossaises[3].

Si l'on en juge par les *Leçons sur la jurisprudence* de Smith, il s'agirait des « derniers vestiges » de l'« esclavage parmi nous »[4]. Cela signifie-t-il que les autres relations de travail sont fondées sur la liberté ? En se référant à l'Angleterre de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, Blackstone distingue trois types de « serviteurs », au sens strict du mot (nous faisons ici abstraction du personnel chargé de surveiller et de garder la propriété du maître) : les *menial servants* ou « domestiques », les « apprentis » et, enfin, les travailleurs (*labourers*) employés à l'extérieur de la maison du maître. Il semblerait que la relation de travail la plus moderne, la moins chargée de réminiscences féodales et serviles, soit la dernière ; sauf que, sur ce point, le grand juriste se livre à un éloge des « règlements très opportuns » à partir desquels, par exemple, « toutes les personnes privées de moyens visibles de subsistance peuvent être contraintes à travailler », alors que celles qui « quittent ou désertent leur travail » sont punies. En ce qui concerne le domestique ou l'apprenti, ajoutons que le maître exerce sur eux un droit de « punition corporelle » qui ne doit pourtant entraîner ni la mort ni la mutilation[5].

Mais que se passe-t-il si cette limite est franchie ? Nous pouvons anticiper la réponse de Smith : « Le maître a le droit de punir son serviteur [*servant*] de façon modérée, et si le serviteur trouve la mort suite à cette punition, ce n'est pas un homicide, à moins que celle-ci n'ait été provoquée par une arme offensive, avec préméditation et sans provocation. » Il est difficile de considérer ces serviteurs comme des hommes libres même si, selon le grand économiste, ils jouissent « presque des mêmes privilèges que leurs patrons : liberté, salaires, etc. ». En réalité, c'est le pouvoir qu'ont les uns de punir les autres qui institue une différence radicale. D'autre part, Smith range les *menial servants*, de même que les esclaves proprement dits, à l'intérieur de la famille élargie du maître[6].

Ce dernier ne se contente pas de surveiller le travail du serviteur. Voici le témoignage de Hume : « Aujourd'hui, tous ceux qui ont des valets les découragent de se marier et n'admettent à aucun prix le mariage de leurs servantes, car ils les considèrent dès lors comme inaptes au service[7]. » La possibilité de fonder une famille semble largement exclue, non seulement pour les esclaves noirs, mais aussi pour les serviteurs domestiques blancs : les vies privées des uns et des autres sont soumises au pouvoir ou au bon plaisir du maître.

Remarquons enfin qu'on peut ajouter aux *menial servants* les « apprentis »[8], dont la condition, du moins en ce qui concerne l'Angleterre, a été considérée par Grotius comme très proche de celle de l'esclave. Blackstone lui aussi, au fond, partage la même opinion. Il confirme, avec un argument très parlant, l'obligation pour l'esclave de « travailler à perpétuité » : il s'agit de la même relation que celle que l'apprenti entretient avec le maître ; sauf que, dans ce second cas, elle est limitée dans le temps (sept ans et parfois plus)[9].

Comme on l'a justement observé, « pour la plus grande partie de l'histoire humaine, l'expression "travail libre" fut un oxymore[10] ».

Chômeurs, mendiants et workhouses

Alors que la polémique gagne en âpreté entre les deux parties de l'Union, Calhoun oppose positivement la condition des esclaves américains à celle des détenus dans les *workhouses* ou dans les maisons pour pauvres en Angleterre. Les premiers sont soignés et assistés amoureusement par le maître ou la maîtresse pendant les périodes de maladie et pendant la vieillesse, les seconds sont réduits à une « condition d'abandon et d'abjection » ; les premiers continuent à vivre dans le cercle de la famille et des amis, les seconds sont coupés de leur environnement et séparés des personnes qui leur sont chères[11]. L'intention apologétique qui préside à la description ou à l'embellissement de l'institution de l'esclavage est évidente. Pourtant, Calhoun n'est pas le seul à souligner l'horreur des *workhouses* anglaises. Aux yeux de Tocqueville, elles offrent « de la misère » le spectacle « le plus hideux, le plus dégoûtant » : d'un côté, les infirmes incapables de travailler et attendant la mort, de l'autre, des femmes et des enfants entassés pêle-mêle « comme des cochons dans la boue de leur auge ; on a de la peine à ne pas mettre le pied sur un corps à moitié nu ». Enfin, ceux qui sont relativement plus « heureux », ceux qui sont capables de travailler, gagnent peu ou quasiment rien, et se nourrissent eux aussi des restes des maisons des maîtres[12].

Mais, aussi horribles qu'elles soient, la misère et la dégradation ne constituent pas l'aspect le plus significatif des *workhouses*. Au début du XVIII^e^ siècle, Defoe vante l'exemple de la « *workhouse* de Bristol, devenue une telle terreur pour les mendiants, que désormais aucun d'eux n'ose plus s'approcher de la ville[13] ». La *workhouse* sera même décrite plus tard par Engels comme une institution totale : « Les pauvres portent un uniforme de la maison et sont entièrement sous la coupe de l'inspecteur. » Pour que « les parents sans moralité n'influent pas sur leurs enfants, on sépare les familles ; on envoie l'homme dans une aile du bâtiment, la femme dans une autre, les enfants dans une troisième ». Si l'unité familiale est brisée, pour le reste, tous sont entassés, parfois jusqu'à douze ou seize par pièce, et tous subissent différentes violences, qui n'épargnent ni les vieillards ni les enfants, et qui réservent des attentions particulières aux femmes. En fait, les internés des *workhouses* sont traités comme « des hors-la-loi, des objets de dégoût et de répulsion, qui se situent en dehors de l'humanité ». On comprend alors ce sur quoi Engels tient à insister quand il explique pourquoi, pour fuir « ces Bastilles de la loi sur les pauvres » (*poor law bastiles*) – comme elles avaient été rebaptisées par le peuple –, « fréquemment […] les pensionnaires de ces maisons se rendent volontairement coupables de quelque délit afin de pouvoir aller en prison »[14]. Ainsi – ajoutent certains historiens contemporains – « de nombreux indigents préféraient mourir de faim et de maladie » plutôt que d'aller dans une *workhouse*[15].

On pense au suicide auquel recouraient souvent les esclaves pour échapper à leur condition. Tout bien considéré, la loi de 1834, qui enferme dans les *workhouses* quiconque requiert assistance, donne d'une certaine façon raison à Calhoun et à ceux qui voient dans l'esclavage la seule solution possible au problème de la pauvreté. En se battant pour la nouvelle législation sur les pauvres, Nassau William Senior, son inspirateur, dénonce en ces termes la contradiction mortelle du règlement jusqu'alors en vigueur, qui permettait au pauvre de jouir d'un minimum d'assistance tout en continuant à mener une vie normale : « Le travailleur doit être un agent libre mais sans les risques de l'action libre, il doit être libre de la contrainte de l'esclave et toutefois jouir en même temps de la subsistance qui est assurée à ce dernier. » Mais la prétention d'« unir les avantages inconciliables de

la liberté et de l'esclavage » est complètement absurde : il faut faire un choix[16]. En raisonnant ainsi, cet économiste et théoricien libéral influent, interlocuteur et correspondant de Tocqueville, finit par reconnaître la nature réellement esclavagiste des relations en vigueur dans les *workhouses*.

Promulguée en 1834, la nouvelle législation coïncide avec l'émancipation des Noirs des colonies. On comprend alors, d'un côté, l'ironie des théoriciens du Sud esclavagiste et, de l'autre, celle des masses populaires anglaises par rapport à une classe dominante qui, alors qu'elle se glorifie d'avoir aboli l'esclavage dans les colonies, le réintroduit sous une autre forme dans la métropole elle-même.

Libéraux, vagabonds et workhouses

Nous connaissons le rôle joué par Senior dans la promulgation des lois de 1834. Mais quelle est la position de la tradition libérale dans son ensemble par rapport aux *workhouses* et, plus généralement, à la politique de mise au pas de la pauvreté ? D'après Locke, il faut intervenir de façon précise et draconienne sur cette zone infectée de la société, en continuelle expansion. Dès l'âge de trois ans, il faut envoyer au travail les enfants que leurs familles ne sont pas capables de nourrir[17]. Il faut, de plus, intervenir auprès de leurs parents. Afin de décourager l'oisiveté et le vice des vagabonds, il convient de procéder, dans les zones qu'ils fréquentent, à la « suppression des trafics de brandy qui ne sont pas strictement indispensables et des auberges qui ne sont pas nécessaires[18] ». Il faut ensuite décourager et circonscrire la mendicité. Les mendiants ont l'obligation de porter un « signe distinctif » ; un corps spécial, les « bedeaux des mendiants », est chargé de les surveiller et d'empêcher qu'ils puissent exercer leur activité hors de la zone et de l'horaire autorisés. Les « bedeaux » doivent à leur tour être contrôlés par les « gardiens », de façon à ce que les premiers remplissent leur tâche avec le zèle et la sévérité nécessaires[19]. Mais c'est toute la communauté, à commencer par les habitants de la maison que les malheureux ont fuie pour demander la charité, qui est appelée à participer unanimement à la chasse aux mendiants illégaux[20].

Des peines sévères attendent les vagabonds qui ont réussi à échapper à ce contrôle vigilant. Ceux qui ont été surpris à demander l'aumône hors de leur paroisse et près d'un port de mer doivent être embarqués de force dans la marine militaire ; « ensuite, quand ils descendront à terre sans autorisation, qu'ils s'éloigneront ou qu'ils resteront à terre plus longtemps que permis, ils seront punis en tant que déserteurs », c'est-à-dire de la peine capitale. Les autres mendiants illégaux sont internés dans une *workhouse* ou une maison de correction normale. Le directeur « n'aura d'autre rémunération ou gratification que ce que produit le travail des délinquants, qu'il aura donc le pouvoir de faire travailler selon son bon vouloir ». Ce pouvoir arbitraire évoque de nouveau le spectre de l'esclavage, ce qu'un autre détail confirme : « Quiconque falsifie un laisser-passer [en sortant sans permis] sera puni, la première fois, de la taille des oreilles et, la seconde fois, sera déporté dans les plantations comme s'il avait commis un crime[21]. »

Certes, au XIX^e^ siècle, la situation change. Avec la réforme de 1834, beaucoup de ceux qui intègrent les *workhouses* cherchent en quelque sorte à échapper à la mort par inanition : il faut donc les rendre le plus insupportables possible pour réduire au minimum le nombre de ceux qui y cherchent le salut. Tocqueville participe de cette philosophie, qui s'annonce avec Malthus[22] : « Nous devons évidemment rendre le secours déplaisant ; nous devons séparer les familles, faire de la maison de travail une prison, et rendre notre charité repoussante[23]. »

En dénonçant cette institution, Calhoun se réfère uniquement à l'Europe. Elle existe aussi pourtant, d'une façon ou d'une autre, aux États-Unis. Tocqueville en parle, et il est significatif que ce soit dans l'analyse du « système pénitentiaire ». Qui sont les reclus ? La réponse est claire : « Des indigents qui ne peuvent pas, et ceux qui ne veulent pas, gagner leur vie par un travail honnête[24]. » On comprend alors que les *workhouses* finissent par être particulièrement bondées dans les situations de crise :

> « Les fluctuations de l'industrie appellent, quand elle est prospère, un grand nombre d'ouvriers qui, dans ses moments de crise, manquent d'ouvrage. Aussi voyons-nous que le vagabondage, qui naît de l'oisiveté, et le vol qui, le plus souvent, est la conséquence du vagabondage, sont les deux délits qui, dans l'état actuel de la société, ont la progression la plus rapide[25]. »

Le chômage et l'indigence sont déjà perçus comme les causes du délit qui condamne à l'internement. Prenons l'exemple d'un fonctionnaire qui, à New York, peut tranquillement priver de liberté ceux qui, à son avis, « n'ont pas de moyens d'existence[26] ». On comprend qu'il y ait des protestations : le pauvre ainsi enfermé « se considère malheureux mais non coupable ; il conteste à la société le droit de le forcer par la violence à accomplir un travail infructueux et de le retenir contre sa volonté[27] ».

Mais revenons à l'Angleterre. John S. Mill tend à atténuer l'horreur des *workhouses* en observant : « L'ouvrier même qui perd son poste par paresse ou par négligence ne s'expose, dans le cas le plus défavorable, à rien de pire que la discipline d'une maison de travail[28]. » Mais l'opinion de certains chercheurs contemporains contredit celle du philosophe libéral : une fois entrés dans les *workhouses*, les pauvres « cessaient d'être des citoyens dans tous les sens du mot » ; ils perdaient le « droit civil de la liberté personnelle »[29]. Et il s'agit d'une perte radicale : les « gardiens » des *workhouses* disposent du pouvoir discrétionnaire d'infliger aux détenus les punitions corporelles qu'ils jugent les mieux adaptées[30].

Bentham, au contraire, est résolument optimiste. Il ne cesse de détailler les bienfaits de cette institution, qu'il entend perfectionner ultérieurement, en installant la *workhouse* dans un bâtiment « panoptique » qui permette au directeur d'exercer un contrôle secret et total, c'est-à-dire d'observer à tout moment, à l'insu des détenus, chaque détail de leur comportement :

> « Quel manufacturier pourrait avoir sur ses hommes une prise égale à celle qu'aurait le mien ? Quel autre maître existe-t-il qui puisse, si ses ouvriers paressent, leur imposer quasiment un régime de famine sans pour autant craindre de les voir le quitter ? Quel autre maître est assuré que ses hommes ne s'enivreront pas s'il n'en a lui-même décidé ? Et que, loin de s'entendre pour faire élever leur salaire, ils sont contraints de recevoir la maigre paie qu'il leur alloue en ne songeant qu'à son propre intérêt ? […] quel autre maître ou manufacturier existe-t-il qui, constamment en apparence, et autant qu'il le juge bon dans la réalité, a sous les yeux le moindre regard, le moindre geste de chaque ouvrier[31] ? »

La contribution au développement de la richesse nationale apportée par les *workhouses*, appelées à fonctionner comme des « maisons-entreprises » (*Industry-houses*), sera extraordinaire. Il faut les étendre à tout le territoire national et y enfermer jusqu'à 500 000 détenus, en tout cas « toute personne complètement privée de propriété manifeste ou possible, ou de moyens de subsistance honnêtes ou suffisants[32] ». Grâce à ce gigantesque univers concentrationnaire, où l'on est interné sans avoir commis aucun délit et sans aucun contrôle de la justice, il sera possible d'opérer la transformation en argent de ce « matériel de rebut » (*dross*) qu'est le « déchet de la population »[33]. Et ce n'est pas tout. Avec l'isolement qu'elle implique, la *workhouse* permet d'expérimenter, nous le verrons, la production d'une lignée d'ouvriers particulièrement travailleurs et consciencieux. Certes, pour que ces objectifs soient atteints, une discipline rigoureuse est nécessaire, et elle doit être complètement intériorisée par les détenus de la *workhouse* :

> « Les soldats portent des uniformes ; pourquoi les pauvres ne devraient-ils pas en porter ? Ceux qui défendent le pays les portent ; pourquoi ceux que celui-ci maintient en vie ne devraient-ils pas le faire ? Non seulement la force de travail qui y

réside en permanence, mais aussi les travailleurs occasionnels, devraient porter l'uniforme quand ils sont dans la maison, pour le bon ordre, la facilité d'être distingués et reconnus, et, aussi, pour la propreté[34]. »

Le serviteur comme soldat

On le voit : c'est Bentham lui-même qui compare la condition du détenu dans les *workhouses* à celle du soldat. Mais revenons un peu en arrière. Lors de son séjour à Londres, Franklin, mis en difficulté par ses interlocuteurs anglais qui se moquent du drapeau de la liberté défendue par des colons souvent propriétaires d'esclaves, réplique en mettant en évidence des rapports esclavagistes, entre autres, à l'intérieur des forces armées elles-mêmes[35]. Il fait surtout référence à la Marine. Donnons la parole aux historiens contemporains : « Les marins étaient si mal payés, mal nourris et mal traités, qu'il était impossible de recruter des équipages par enrôlement volontaire. » Beaucoup cherchaient par tous les moyens à fuir cette sorte de saisie sur la personne, mais la Grande-Bretagne leur donnait la chasse, n'hésitant pas à bloquer les navires américains et à capturer les déserteurs par la force des armes, y compris ceux qui, entre-temps, étaient devenus citoyens américains. Il était nécessaire de recourir à des méthodes drastiques pour assurer le fonctionnement de « plus de sept cents navires de guerre en action et près de cent cinquante mille matelots et fusiliers-marins[36] ». Et Calhoun aussi, comme Franklin avant lui, dénonce l'« esclavage » des « marins enrôlés de force »[37].

Cet argument était assez répandu dans les publications de l'époque. En Angleterre même, les défenseurs de l'esclavage soulignaient l'analogie entre cette institution et l'enrôlement forcé dans la Marine : chacune de ces deux pratiques était justifiée par des circonstances exceptionnelles, c'est-à-dire par la nécessité de conserver tant les colonies que la marine militaire. Du côté opposé, l'abolitionniste Sharp les condamnait toutes deux[38]. William Wilberforce, accusé d'hypocrisie par ses adversaires, voulait au contraire marquer des différences[39]. Le pieux pasteur était ému par les esclaves noirs, mais il était indifférent aux souffrances tout aussi graves subies par cette sorte d'esclaves blancs sur lesquels se fondaient la puissance militaire et la gloire de l'Empire britannique. L'argument n'était pas du tout négligeable : les marins étaient « recrutés par force dans les rues de Londres et de Liverpool[40] », et il n'y avait pas d'institution plus haïe par le peuple que la *pressgang*, l'enrôlement forcé[41]. On peut déduire aisément de la comparaison indirecte qu'établit Locke entre le pouvoir du « capitaine d'une galère » et celui exercé par un « *seigneur* sur son esclave »[42], les conditions auxquelles ils étaient par la suite soumis. La capture des marins dans les quartiers populaires avait pourtant quelque point commun avec la capture des Noirs en Afrique.

De plus, la Marine n'était pas seule en cause. Une chercheuse contemporaine synthétise ainsi la condition de ces « détenus en uniforme » (militaire) qu'étaient en réalité les soldats, appelés à défendre partout dans le monde un empire en expansion rapide :

> « Ils étaient embarqués et transportés dans des pays lointains dans des conditions répugnantes et parfois contre leur volonté. Ils pouvaient être séparés pendant des décennies, et souvent pour toujours, de leurs familles, de leurs femmes et de leur culture d'origine. S'ils étaient jugés désobéissants ou rebelles, ils étaient facilement fouettés. S'ils étaient condamnés pour avoir fui, ils pouvaient subir la peine capitale ; mais s'ils restaient à leur poste et obéissaient aux ordres, il était de toute façon probable qu'ils mourussent prématurément[43]. »

Du reste, la façon dont Locke décrit la « pratique usuelle de la discipline militaire » est significative :

> « La conservation et le salut de l'armée et de tout l'État demandent qu'on obéisse absolument aux commandements des officiers supérieurs ; et on punit de mort ceux qui ne veulent pas obéir, quand bien même celui qui leur donne quelque ordre serait le plus fâcheux et le plus déraisonnable de tous les hommes ; il n'est pas même permis de contester ; et si on le fait, on peut être, avec justice, puni de mort ; cependant nous voyons qu'un sergent, qui peut commander à un soldat de marcher pour aller se mettre devant la bouche d'un canon, ou pour se tenir sur une brèche où ce soldat est presque assuré de périr, ne peut lui commander de lui donner un sol de son argent. Un général non plus, qui peut condamner un soldat à la mort, pour avoir déserté, pour avoir quitté un poste, pour n'avoir pas voulu exécuter quelque ordre infiniment dangereux, pour avoir désobéi tant soit peu, ne peut pourtant, avec tout son pouvoir absolu de vie et de mort, disposer d'un liard de ce sol, ni se saisir de la moindre partie de ce qui lui appartient en propre[44]. »

C'est surtout « ce pouvoir absolu de vie et de mort » qu'exerce l'officier sur ses subordonnés qui mérite réflexion. C'est l'expression dont Locke se sert communément pour définir l'essence de l'esclavage. S'agit-il d'une amplification rhétorique ? On trouve déjà chez Grotius la remarque selon laquelle la condition de l'esclave n'est pas très différente de celle du soldat[45]. Mais concentrons-nous sur l'Angleterre libérale. Le taux de mortalité des soldats en route pour l'Inde est comparable à celui qui frappe les esclaves noirs au cours de leur déportation d'un côté à l'autre de l'Atlantique. Par ailleurs, les soldats anglais sont soumis à la punition traditionnellement réservée aux esclaves, c'est-à-dire le fouet, et ils continuent de façon paradoxale à y être soumis même quand ce châtiment a été aboli pour les troupes indiennes[46].

Dans l'armée, les rapports de pouvoir reproduisent ceux qui existent dans la société. La figure du soldat tend à coïncider avec celle du serviteur. Au début du XVIII^e^ siècle, Defoe observe : « Tout homme devrait désirer porter le mousquet plutôt que de mourir de faim. […] C'est la pauvreté qui fait des hommes des soldats, qui conduit les multitudes dans les armées[47]. » À la fin du siècle, Townsend répète que seules « l'indigence et la pauvreté » peuvent pousser les « classes inférieures du peuple à aller au-devant de toutes les horreurs qui les attendent dans l'océan tempétueux ou sur le champ de bataille »[48]. Ou, comme le dit Mandeville, « les épreuves et les fatigues de la guerre qui sont supportées en personne retombent sur ceux qui font les frais de tout », c'est-à-dire sur les serviteurs habitués à travailler et à peiner, « assujettis à leur labeur […] de la même façon que les esclaves »[49]. À l'autre bout de la chaîne, la figure de l'officier tend à coïncider avec celle du seigneur, et le mépris que les officiers-seigneurs ont pour la troupe est déclaré et même ostentatoire ; celle-ci – se lamentait un simple soldat – était « comme la classe animale la plus basse, seulement digne d'être gouvernée par le chat à sept queues[50] », c'est-à-dire par le fouet, capable d'infliger les punitions les plus sadiques, celles habituellement réservées aux esclaves désobéissants.

Code pénal, formation d'une force de travail contrainte et processus de colonisation

On comprend alors que le recrutement militaire soit difficile : « Les prisons sont fouillées pour en extraire les malfaiteurs à enrôler » ; le métier de soldat, observe Defoe, est confié surtout à des « gibiers de potence »[51]. Heureusement, ceux-ci sont nombreux. De 1688 à 1820, le nombre des délits punis de mort passe de cinquante à deux cents/deux cent cinquante, et il s'agit presque toujours de délits contre la propriété. Alors que jusqu'en 1803 la tentative d'homicide est considérée comme un délit léger, le vol d'un shilling, d'un mouchoir ou la taille illégale d'un buisson ornemental peuvent aller jusqu'à la pendaison ; et on peut être livré au bourreau dès l'âge de onze ans[52]. Dans certains cas, même des enfants encore plus jeunes encourent ce risque : en 1833, la peine capitale est prescrite à un petit voleur de neuf ans, même si la sentence n'est finalement pas exécutée[53].

La criminalisation de comportements jusqu'alors tout à fait licites est encore plus significative que l'aggravation des peines. La clôture et l'appropriation privée des terres communes connaissent un grand essor, et le paysan ou l'homme du peuple qui tarde à prendre en compte la nouvelle situation devient un voleur, un criminel, qui doit subir la loi dans toute sa rigueur. Cela peut paraître arbitraire et brutal, mais Locke n'est pas de cet avis. En légitimant l'appropriation par les colons des terres laissées incultes par les Indiens, le *Second Traité sur le gouvernement* prend en même temps nettement position en faveur de la clôture des terres en Angleterre. « Au commencement toute la Terre était Amérique[54] » ; et les terres communes sont en quelque sorte ce qui reste de cette condition originaire et sauvage que le travail, l'appropriation privée et l'argent parviennent ensuite à dépasser. Ce processus se manifeste à grande échelle outre-Atlantique, mais il existe aussi en Angleterre : « Même chez nous, à juste titre, on appelle *friche* [*wast*] une terre entièrement abandonnée à la nature, et que ne met en valeur ni pâturage, ni labourage, ni plantation, nous verrons que le profit à en tirer se réduit à presque rien », jusqu'à ce qu'interviennent positivement la clôture et l'appropriation privée[55].

Locke justifie à la fois la spoliation aux dépens des Indiens et des paysans anglais, et la législation terroriste qui défend la propriété :

> « Cela autorise tout homme à *tuer le voleur* qui ne lui a fait aucun mal et n'a déclaré d'autre dessein contre sa vie que celui de le réduire en son pouvoir par la force, afin de lui prendre son argent, ou ce dont il a envie[56]. »

Il ne s'agit qu'en apparence d'un délit mineur. En réalité, de cette façon, le coupable a privé, même momentanément, sa victime du « droit à la liberté », a fait d'elle son « esclave ». À partir de là, personne ne peut exclure que le meurtre suive le vol, puisque c'est justement le droit de vie et de mort qui définit la relation d'esclavage. C'est synonyme d'état de guerre et il n'y a donc aucune raison de ne pas pouvoir infliger la mort au voleur, quelle que soit la nature du vol[57]. Ce n'est pas seulement le shilling, le mouchoir ou quelque autre butin très modeste qui sont en jeu, semble dire Locke ; ce qui est en danger, c'est la propriété privée en tant que telle, et même plus : la liberté. Et

c’est donc le même pathos libéral que celui qui préside à la condamnation du despotisme monarchique en tant que source de l’esclavage politique, qui légitime la mise à mort ou l’exécution du petit voleur.

En plus des terres communes, l’aristocratie terrienne fait aussi des oiseaux et des animaux sauvages des objets d’appropriation privée. Dans ce cas, elle ne peut se réclamer de Locke. Au contraire, d’après sa théorie, les oiseaux et les animaux sauvages, n’ayant pas été transformés par le travail, auraient dû être considérés comme étant la propriété de tous. Toutefois, sur la base de la législation adoptée après la Glorieuse Révolution, de même que le paysan est rabaissé à la condition de voleur, le chasseur devient un braconnier ; et, dans ce cas aussi, c’est le terrorisme du code pénal qui doit empêcher le coup de main[58].

L’explication historiciste vulgaire ne tenait pas pour la traite et l’esclavage des Noirs ; elle ne tient pas non plus pour l’augmentation des délits contre la propriété et l’aggravation des peines prévues à leur encontre. C’est se fourvoyer que de renvoyer à l’esprit du temps. « Il est fort peu probable que dans un autre pays s’applique un code criminel riche d’articles aussi nombreux concernant la peine de mort[59]. » Le caractère impitoyable de la législation anglaise devient proverbial dès son entrée en vigueur. Alors que Napoléon tient la France dans sa main de fer, un réformateur comme sir Samuel Romilly se sent tenu de faire une amère constatation : « Il n’existe probablement aucun autre pays au monde, à part l’Angleterre, dans lequel tant d’actes de genres aussi différents soient punissables de la perte de la vie[60]. » Au début du XIX^e^ siècle, Hegel dénonce toujours la sévérité « draconienne » selon laquelle « on pend en Angleterre le moindre voleur », en assimilant absurdement la vie et la propriété, les deux délits « qualitativement différents » que sont l’assassinat et le vol. Et l’on perçoit même l’origine de classe de cette sévérité « draconienne » : Les « peines les plus dures et les plus disproportionnées » sont prescrites aux paysans coupables de chasse illégale parce que c’est l’aristocratie, c’est-à-dire la classe qui précisément s’est réservé le monopole du droit de chasse, « qui a fait ces lois et qui siège aussi dans les tribunaux, en qualité de magistrats et de jurés »[61].

La nécessité de maintenir la loi et l’ordre n’est qu’un aspect du problème. Très souvent, les condamnés à mort (ou même à une longue détention) voient leur peine commuée en déportation dans les colonies. La pratique de la déportation, active depuis longtemps, prend, à partir de 1717, un caractère officiel et s’étend considérablement[62]. Après la Glorieuse Révolution, nous assistons donc, d’un côté, à l’adoption d’une législation terroriste et, de l’autre, au renforcement du phénomène de la déportation dans de lointaines colonies. Y a-t-il un lien entre ces deux événements ? Il est difficile de nier que la constitution, par le durcissement important du code pénal, d’une force de travail contrainte, obligée de subir des conditions qu’aucun colon libre n’aurait acceptées, permet en fin de compte de satisfaire les « besoins en main-d’œuvre des plantations »[63]. Par ailleurs, une théorie précise fonde cette pratique. Locke exige de façon insistante l’esclavage pénal pour celui qui attente à la vie ou à la propriété d’un autre. Dans l’état de nature déjà, « la personne lésée a le droit de s’approprier les biens ou les services [*services*] de l’auteur de l’acte répréhensible[64] ». La chose devient encore plus claire dans l’état social :

> « Même 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 à faire usage de sa personne à son propre service [*service*] : il ne lui cause aucun tort. En effet, l’intéressé qui croit que la peine de l’esclavage [*the hardship of his slavery*] outrepasse la valeur de sa vie garde la faculté de résister à la volonté de son maître et, de cette manière, d’attirer sur lui-même la mort qu’il désire[65]. »

La théorie de la guerre coloniale comme guerre juste (de la part des Européens) et la théorie de l'esclavage pénal légitiment et favorisent la déportation, tant celle des esclaves noirs que celle des semi-esclaves blancs dont le développement des colonies a besoin. À la veille de la révolution américaine, rien que dans le Maryland il y avait 20 000 serviteurs d'origine criminelle. Comme le dit Samuel Johnson, nous sommes en présence d'une « race de détenus, et ils devraient être contents de tout ce que nous leur offrons pour éviter la pendaison ». C'est ainsi qu'on alimente une source inépuisable de force de travail contrainte[66].

Les serviteurs sous contrat

Cette force de travail se révèle précieuse pour peupler et mettre en valeur les colonies conquises peu à peu. Dans une première phase, le flux des *indentured servants* est dirigé vers l'Amérique. Ensuite, ils sont supplantés et rendus inutiles par l'introduction massive des esclaves noirs et, après l'obtention de l'indépendance par les États-Unis, les semi-esclaves blancs sont systématiquement détournés vers l'Australie, où ils fournissent une contribution encore plus importante au processus de valorisation de la nouvelle colonie. Quelles sont les caractéristiques de cette relation de travail ? Commençons par le transfert, ou plutôt la déportation, à partir de l'Angleterre. Les circonstances horribles et le taux de mortalité font penser au tristement célèbre *Middle Passage* (traversée de l'Atlantique) auquel sont soumis les esclaves noirs. Il arrive que moins de la moitié des « passagers » survivent au voyage. Il y a même parmi eux des enfants de un à sept ans, qui échappent rarement à la mort. Un témoin raconte avoir vu, au cours d'un seul voyage, trente-deux enfants en bas âge être jetés dans l'océan. Les maladies continuent à sévir même après la fin de la traversée de l'Atlantique, ce qui explique que les nouveaux arrivants soient souvent mis en quarantaine. Vient ensuite l'étape du marché. Ses annonces commerciales sont diffusées dans les journaux ; ainsi, par exemple : « Le navire *Justice* vient à peine d'aborder à Leedstown avec une cargaison d'environ cent serviteurs, en bonne santé, hommes, femmes, adolescents, parmi lesquels de nombreux artisans. […] la vente commencera le mardi 2 avril[67]. » Maris et femmes sont souvent séparés de leurs enfants, pour longtemps ou pour toujours ; des enfants de moins de cinq ans sont obligés de servir jusqu'à l'âge de vingt et un ans. Fouettés par leurs maîtres en cas d'indiscipline ou de désobéissance, les serviteurs optent parfois pour la fugue, déclenchant des chasses à l'homme. La presse locale procède alors à une minutieuse description physique des fugitifs qui, une fois capturés, sont punis et marqués au fer rouge de la lettre R (pour « *rogue* ») ou subissent la taille des oreilles : rendus ainsi immédiatement reconnaissables, ils n'ont plus aucun moyen de fuir[68].

En quoi donc se différencient-ils des esclaves proprement dits ? Parfois, les semi-esclaves blancs se lamentent : « Beaucoup de nègres sont mieux traités. » En réalité, contrairement aux esclaves proprement dits, les *servants* peuvent faire appel à la justice dans l'espoir d'être admis dans la communauté des hommes libres ; ce qui arrive régulièrement « en supposant [bien sûr] qu'ils aient survécu à la période de travail[69] ». Même s'il est vrai que, souvent, ils meurent avant, il s'agit là d'un rapport social différent de l'esclavage héréditaire et racial.

Ce rapport social est-il placé sous le signe de la liberté ? Nous savons que Locke, d'un côté, insiste sur l'origine, de nature contractuelle et donc libre, de la figure du *servant* et, de l'autre, ne peut s'empêcher d'admettre que celui-ci n'est pas vraiment libre. Voici, sur ce point, l'opinion de Sieyès, forgée à partir de la situation outre-Atlantique :

> « La dernière classe, composée d'hommes qui n'ont que leurs bras, peut avoir besoin de l'*esclavage* de la loi pour échapper à l'*esclavage du besoin*. Pourquoi restreindre la liberté naturelle ? Je veux vendre mon temps et mes services de toute espèce (je ne parle pas de ma vie) pour un *an*, deux *ans*, etc., comme cela se pratique dans l'Amérique anglaise. La loi est muette à ce sujet, elle ne doit parler que pour empêcher les abus de cet exercice dangereux de la liberté. Ainsi on ne pourra s'engager/s'asservir que pour cinq ans au plus[70]. »

Sieyès ne le cache pas : ce qui caractérise la figure de l'*indentured servant*, c'est l'asservissement, l'engagement servile ou l'« esclavage de la loi ». Pourtant, surtout après le début de la Révolution française, le souci apologétique semble dominer : dans le nouveau climat idéologique et politique, il n'est plus possible de se prononcer en faveur d'une institution dont on reconnaît le caractère fondamentalement esclavagiste. Aussi Sieyès commence-t-il à polémiquer contre ceux qui considèrent que le serviteur contractuel est quelqu'un qui « perd une partie de sa liberté » : « Il est plus exact de dire qu'au moment où le contrat est conclu, loin d'être gêné dans sa liberté, il l'exerce ainsi qu'il lui convient ; car tout engagement est un échange où chacun aime mieux ce qu'il reçoit que ce qu'il donne. » Il est vrai que, pendant la durée du contrat, le serviteur n'a plus l'exercice de la liberté qu'il a cédée, mais le fait que les limites de la liberté d'un individu « ne sont placées qu'au point où elle commencerait à nuire à la liberté d'autrui[71] » est une règle générale.

D'autre part, Sieyès, dès le début, revendique la servitude contractuelle au nom de la « liberté naturelle », du droit qui revient à chaque individu de conclure le contrat qu'il juge le plus approprié. Autrement dit, la catégorie clé de la pensée libérale (la catégorie du contrat), invoquée par Grotius lui-même pour légitimer l'esclavage proprement dit, n'est privilégiée par Sieyès que pour caractériser la relation de travail qui lie l'*indentured servant* à son patron. C'est la même chose chez Locke, mais à la différence que l'auteur français, du moins avant la Révolution, souligne avec force le caractère fondamentalement esclavagiste de cette relation. Voilà pourquoi il tient à mettre en évidence la vigilance que la loi devrait exercer : les fonctionnaires publics devraient contrôler la conduite du patron de façon à empêcher que la « personne » du serviteur « puisse être lésée par des engagements trop étendus ou par l'abus au cours de l'engagement »[72]. Sieyès semble proposer une sorte de code qui réglementerait ce semi-esclavage blanc, sur le modèle du Code noir que les maîtres des esclaves noirs devraient respecter, du moins en théorie.

L'« énorme vol d'enfants » pauvres « commis à la façon d'Hérode »

Les enfants de condition pauvre, appâtés par quelque friandise, enlevés et déportés outre-Atlantique, font aussi partie de la force de travail contrainte chargée d'assurer le développement des colonies[73]. Dans d'autres cas, ils arrivent en Amérique avec leurs parents, qui sont souvent obligés de les vendre et ne les revoient jamais. En Angleterre, la situation des enfants d'origine populaire ne vaut guère mieux. Marx dénonce l'« énorme vol d'enfants commis dès l'origine du système mécanique par le capital à la façon d'Hérode sur les maisons de pauvres et d'orphelins, vol par lequel il s'est incorporé un matériel humain dépourvu de toute volonté[74] ». Sans nous limiter à l'utilisation des orphelinats comme source de force de travail bon marché et plus ou moins contrainte, on peut ajouter ici une remarque plus générale. Si, dans la théorie et dans la pratique protolibérales de l'époque, le travailleur salarié est, comme nous allons le voir, l'*instrumentum vocale* dont parle Burke ou la « machine bipède » dont parle Sieyès, ses enfants sont, en dernière analyse, *res nullius*, destinés à la première occasion à être utilisés justement en qualité d'instruments et de machines de travail. Locke déclare explicitement que les enfants pauvres, qu'il faut mettre au travail à partir de l'âge de trois ans, doivent être « enlevés des mains des parents[75] ». À plus d'un siècle de distance, la position de Bentham est à peu près la même. Il propose de s'inspirer des « manufactures où des enfants, n'eussent-ils encore que quatre ans, trouvent à rapporter quelque chose, et où des enfants plus âgés de quelques années gagnent leur vie, et la gagnent bien[76] ». Il est permis et profitable d'« enlever les enfants à leurs parents, passagèrement et même, s'ils le peuvent, totalement ». Il ne faut pas hésiter :

> « Vous pouvez même les fourrer dans une maison d'inspection et en faire là ce que bon vous semble. Avec le pavillon d'inspection, vous n'aurez pas à rechigner pour les laisser *entrevoir* à leurs parents. […] Vous pourriez [tenir] séparés vos jeunes sujets des deux sexes pendant seize ou dix-huit ans[77]. »

Les enfants des pauvres sont à la totale disposition de la société. On pense au sort réservé aux esclaves outre-Atlantique. Pour mettre fin à leur présence sur le sol américain – propose Jefferson – on pourrait acquérir pour un prix modique, et peut-être même obtenir gratis, les nouveau-nés noirs, les placer « sous la tutelle de l'État », les soumettre au travail le plus tôt possible et récupérer ainsi en grande partie les frais nécessaires à leur « déportation » à Saint-Domingue le moment venu. Bien sûr, « la séparation des enfants d'avec leurs mères peut susciter des scrupules humanitaires », mais on ne doit pas être aussi sensible[78]. Même si Bentham, lui aussi, est davantage motivé par le calcul économique que par l'obsession de la pureté raciale, il n'en reste pas moins qu'il voudrait procéder d'une façon encore plus cynique, en Angleterre, avec les fils des pauvres : « Une maison d'inspection, dans laquelle seraient placés des enfants dès leur naissance, offrirait des expérimentations plus intéressantes. Que diriez-vous d'un *hospice des enfants trouvés* sur ce principe[79] ? »

Nous verrons que Bentham, lui aussi, pense à des expériences à caractère eugénique. Mais, en attendant, on peut conclure en donnant la parole à un économiste anglais (Edward G. Wakefield), qui

publie, en 1834, un livre à succès consacré à une comparaison entre l'Amérique et l'Angleterre : « Ce n'est pas moi, c'est toute la presse anglaise qui traite d'esclaves blancs les enfants anglais » d'extraction populaire. La plupart d'entre eux sont obligés de travailler si longtemps qu'ils s'endorment involontairement, puis sont réveillés et de nouveau forcés à travailler par des bastonnades et des mauvais traitements de toute sorte. Quant aux enfants trouvés, on se débarrasse d'eux d'une façon très expéditive : aux portes des *workhouses*, des affiches font la promotion de leur vente. À Londres, le prix des petits garçons et des petites filles ainsi introduits sur le marché est sensiblement inférieur à celui des esclaves noirs d'Amérique ; dans les régions rurales, ce type de marchandise est encore moins cher[80].

Des centaines ou des milliers de misérables « chaque jour pendus pour des riens »

De plus, cette masse de misérables subit le poids d'une législation bien loin d'être marquée par le souci de la protection des libertés civiles. On pense aux mandats d'arrêt en blanc, qui permettaient à la police de perquisitionner ou d'arrêter arbitrairement n'importe qui. Effacé du IV^e^ amendement de la Constitution américaine, cet « intolérable engin d'oppression », pour reprendre la définition qu'en donne en 1866 le libéral français Laboulaye[81], continue à subsister en Angleterre, et pour longtemps. Smith lui-même a tendance, sinon à le justifier, du moins à le sous-estimer. Il s'étonne que les « petites gens », au lieu de se battre pour la libre circulation et la vente de la force de travail, manifestent toute leur indignation contre les « mandats d'arrêt généraux [*general warrants*], pratique abusive sans aucun doute, mais qui ne risquait pas de causer une oppression générale »[82].

La peine de mort elle-même est non seulement très facilement appliquée, mais elle l'est selon un certain pouvoir discrétionnaire. Avec la promulgation en 1723 du *Black Act* – les *Blacks* étaient de prétendus voleurs de cerfs – on n'a même pas besoin, dans certains cas, de recourir à un procès formel pour prescrire la peine capitale qui, de plus, livre aussi au bourreau ceux qui ont d'une façon ou d'une autre aidé le voleur, ou le voleur présumé, à échapper à la justice[83].

Sans manifester le moindre trouble, Mandeville reconnaît que « de[s] centaines, et peut-être de[s] milliers de misérables indigents […] sont pendus [chaque jour] pour des riens[84] » ; l'exécution devient souvent un spectacle de masse à visée pédagogique[85]. Le libéral anglais invite les magistrats à ne se laisser arrêter ni par une « compassion » hors sujet, ni par des doutes ou des scrupules excessifs. Certes, les voleurs pourraient avoir commis le vol par nécessité : « Ce qu'ils peuvent gagner honnêtement ne suffit pas à assurer leur subsistance », « toutefois, la propriété et la paix de la société » exigent que les coupables « soient pendus ». Certes, « les preuves ne sont peut-être pas sûres à cent pour cent ou bien sont insuffisantes » et l'on risque de mettre à mort un innocent ; mais, aussi « terrible » que cela puisse être, il faut de toute façon atteindre l'objectif de ne laisser « aucun coupable impuni ». Il serait grave que des juges trop scrupuleux fassent passer leur « propre repos » avant « un immense profit à la nation »[86]. Ainsi, les tribunaux des juges-propriétaires sont appelés à fonctionner comme une sorte de comité de salut public.

Nous pouvons donc en conclure que, même en faisant abstraction des colonies dans leur ensemble (l'Irlande y compris), en Angleterre même la pleine jouissance d'une sphère de liberté privée garantie par la loi – la « liberté moderne » ou « négative », dont parlent respectivement Constant et Berlin[87] – est le privilège d'une petite minorité. La masse est soumise à une réglementation et à une contrainte qui vont bien au-delà des lieux de travail (ou des lieux de punition que sont bien sûr les prisons, mais aussi les *workhouses* et l'armée). Si Locke se propose de réglementer la consommation d'alcool des classes populaires, Mandeville estime que, du moins le dimanche, « il faut […] interdire strictement tous les divertissements […] qui pourraient les tenter [de ne pas] aller à l'église[88] ». À propos de l'alcool, Burke raisonne autrement : même s'il n'a pas de propriétés nutritives, il peut en tout cas alléger chez le pauvre le stimulus de la faim ; d'autre part, « dans tous les temps et dans toutes les nations », l'alcool a été amené, avec l'« opium » et le « tabac », à fournir les « consolations morales » dont l'homme peut parfois avoir besoin[89]. Plus encore que la mise au

pas des ouvriers et des vagabonds, comme chez Locke et Mandeville, le problème est maintenant l'affaiblissement général de la conscience et de la souffrance de celui qui a faim. La tendance à contrôler la façon de vivre, jusque dans ses moindres détails, des classes populaires persiste. La référence à l'opium ajoute une touche de cynisme. Plus tard, même les rapports des commissions gouvernementales d'enquête dénonceront la catastrophe : dans les quartiers les plus pauvres, la consommation d'opium se répand et devient un moyen de se nourrir ou l'un de ses substituts ; l'opium est parfois même administré aux nourrissons, qui « devenaient rabougris comme de petits vieux hommes ou se ratatinaient à l'état de petits singes[90] ».

De plus, cette réglementation précise inclut bien entendu l'endoctrinement religieux. Aux yeux de Locke, la mise au travail des enfants pauvres dès l'âge de trois ans est une mesure bénéfique non seulement sur le plan économique, mais aussi sur le plan moral : elle offre l'« opportunité de les obliger à se rendre à l'église avec régularité chaque dimanche, avec leurs maîtres et maîtresses, et, par ce biais-là, de leur enseigner le sens de la religion[91] ». Mandeville, lui aussi, exige que la fréquentation dominicale de l'église devienne « obligatoire pour les pauvres et les illettrés ». On ne peut pas se contenter de faire appel à la spontanéité du sentiment religieux : « C'est une tâche qui incombe à tout magistrat que de prendre un soin particulier » de ce qui se passe le dimanche. « Les pauvres plus particulièrement et les enfants doivent être contraints d'aller à l'église et le matin et l'après-midi. » Cela donnera des résultats positifs : « Quand les magistrats prennent ce soin dans toute la mesure de leur pouvoir, les ministres de l'Évangile peuvent instiller dans les plus faibles intelligences » la dévotion et la vertu d'obéissance[92].

Contrôlées dans leur vie privée, les classes populaires le sont plus encore dans la vie publique qu'elles tâchent de mener, avec mille difficultés : « Entre 1793 et 1820, le Parlement approuva plus de soixante décrets visant à réprimer les actions collectives de la classe ouvrière[93]. » Avant même l'activité syndicale proprement dite, c'est-à-dire l'action destinée à élever le niveau des salaires et à améliorer les conditions de travail, ce qui fait peur, c'est la tentative des serviteurs eux-mêmes de sortir de leur isolement et de communiquer entre eux. Ceux-ci – tonne, alarmé, Mandeville – « s'assemblent impunément quand il leur plaît ». Ils vont jusqu'à développer des relations de solidarité réciproque : ils cherchent à aider un collègue licencié ou frappé par son maître. Parce qu'ils ne se limitent pas à un rapport vertical avec leurs supérieurs et veulent développer entre eux des rapports horizontaux, les serviteurs sont déjà considérés comme responsables d'une subversion inadmissible : « Ils empiètent tous les jours sur leurs maîtres et leurs maîtresses et tentent de s'égaler davantage à eux » ; ils sont en train de perdre la « bassesse originale où le bien public exige [que leur condition] demeure ». Dépassant toute limite, le serviteur se déguise en gentilhomme : c'est la « comédie » du « Maître-valet », une comédie qui, pourtant, si on n'intervient pas opportunément, peut devenir une « tragédie » pour la nation tout entière[94].

Dans ce contexte, la position d'Adam Smith est particulièrement significative. Il reconnaît que « [n]ous n'avons pas de lois contre les coalitions destinées à diminuer le prix du travail ; mais nous en avons beaucoup trop contre celles qui sont destinées à l'augmenter ». D'autre part, « les maîtres, étant moins nombreux, peuvent se coaliser beaucoup plus facilement. […] Les maîtres sont toujours et partout dans une sorte de coalition tacite, mais constante et uniforme, pour ne pas augmenter le salaire du travail au-dessus du taux existant », ou destinée à « faire baisser le salaire du travail même au-dessous de ce taux »[95]. Donc, même si l'on traitait patrons et ouvriers de la même façon sur le plan

législatif, les premiers n'en continueraient pas moins à jouir d'une situation avantageuse. Par ailleurs, ils sont aussi favorisés par les conditions de vie très précaires dans lesquelles se trouvent leurs adversaires :

> « Pour en venir à une décision rapide, ils [les ouvriers] ont toujours recours aux clameurs les plus bruyantes et quelquefois à la violence et aux outrages les plus révoltants. Ils sont aux abois et agissent avec la déraison et les excès d'hommes poussés à bout, qui n'ont d'autre alternative que de mourir de faim ou d'obtenir par la terreur que leurs maîtres satisfassent sans délai leurs revendications[96]. »

Tout cela n'empêche pas Smith de recommander au gouvernement d'agir avec sévérité contre les coalitions ouvrières. Certes, « il est difficile que des personnes faisant le même métier se rencontrent pour faire la fête et pour se divertir sans que la conversation ne finisse par une conspiration contre l'État ou par un quelconque expédient pour augmenter les salaires ». D'autre part, il est « impossible d'empêcher ces rencontres par une loi compatible avec la liberté et la justice ». Mais le gouvernement doit prévenir tout rassemblement ouvrier, même celui le plus fortuit et, en apparence, le plus inoffensif. Par exemple, l'obligation de l'enregistrement administratif de ceux qui exercent un métier précis finit par créer « un lien entre des individus qui autrement auraient pu ne jamais se connaître » ; on ne peut tolérer en aucun cas « un règlement qui permet à ceux du même métier de cotiser afin de pourvoir aux besoins de leurs pauvres, de leurs malades, de leurs veuves et orphelins, en leur donnant un intérêt commun à gérer »[97]. Même une société de secours mutuel – et pas seulement l'action syndicale – doit donc être considérée comme illégale. Smith reconnaît que nous sommes en présence d'« hommes aux abois », qui risquent la mort par inanition, mais cette remarque passe au second plan vu la nécessité d'éviter par tous les moyens des rencontres, des « réunions », des rassemblements qui tendent à être synonymes de « conspiration contre la société ».

Afin de criminaliser dès sa formation toute association populaire, la classe dominante a recours en Angleterre à des méthodes encore plus expéditives, que Constant caractérise comme l'« affreux expédient d'envoyer des espions agiter les esprits ignorants et proposer la révolte pour la dénoncer ». Les résultats ne se font pas attendre : « Les misérables ont séduit ceux qui ont eu le malheur de les écouter et probablement aussi ils ont accusé ceux qu'ils n'avaient pu séduire. » Et la justice frappe les uns et les autres[98].

Un Tout aux caractéristiques étranges

Nous savons que Mandeville incite les juges à être plus expéditifs concernant la condamnation à mort de coupables ou de suspects de vols et de larcins, même au prix de la condamnation d'un innocent : la « paix de la société » ou l'« avantage » de la « nation » doivent être sauvegardés. Blackstone reconnaît que l'enrôlement forcé des marins paraît très discutable et constitue une atteinte à la liberté ; il « ne peut être justifié que par la nécessité publique [*public necessity*], à laquelle doivent être soumises toutes les considérations personnelles[99] ». Locke demande lui aussi avec insistance de ne jamais perdre de vue le « bien public », le « bien de la nation », la « sécurité du peuple » ou la « sauvegarde de l'ensemble », dans l'« État tout entier »[100].

Ce qui est aussi invoqué ici avec passion, c'est un Tout qui exige le sacrifice permanent, et non pas momentané, de l'immense majorité de la population, dont la condition est d'autant plus tragique que toute perspective d'amélioration semble très lointaine. Commencer à caresser des projets allant dans ce sens, c'est au contraire le synonyme non seulement d'un utopisme abstrait, mais aussi et surtout d'un dangereux esprit de subversion. Selon Townsend, « le capital de bonheur humain est fortement augmenté » par la présence de « pauvres » obligés d'accepter les travaux les plus lourds et les plus pénibles. Les pauvres méritent pleinement leur sort, ce sont par définition des dépensiers et des vagabonds, mais ce serait un désastre pour la société si d'aventure ils devaient s'amender : « Les flottes et les armées de l'État souffriraient du manque de soldats et de marins si la sobriété et la diligence prévalaient universellement[101]. » Et l'économie du pays finirait par se trouver elle aussi dans une situation très difficile. Mandeville en arrive à la même conclusion : « Pour que la société […] soit heureuse […] il faut que la grande majorité reste aussi ignorante que pauvre » ; « la richesse la plus sûre consiste dans la multitude des pauvres laborieux »[102]. Voici maintenant ce que l'on peut lire chez Arthur Young : « Chacun, à moins d'être un idiot, sait que les basses classes doivent être maintenues dans la pauvreté, faute de quoi elles ne travailleraient jamais[103] » et elles ne produiraient plus la « richesse des nations » dont parle Smith. Destutt de Tracy, plus tard, en France, tire les mêmes conclusions : « Les nations pauvres, c'est là où le peuple est à son aise ; et les nations riches, c'est là où il est ordinairement pauvre[104]. » Pourquoi la proposition selon laquelle le bonheur et la richesse de la société dépendent de la fatigue et des privations des pauvres, qui constituent pourtant la grande majorité de la population, n'est-elle pas, dans ses diverses variantes, jugée contradictoire ? C'est Locke qui explique la logique interne de ce Tout aux caractéristiques étranges : les esclaves ne peuvent pas être considérés « comme participant d'une manière quelconque à la *société civile*, qui a pour fin principale la préservation de la propriété[105] ». C'est aussi l'opinion d'Algernon Sidney : « Un royaume ou […] une ville » sont composés d'« habitants […] tous libres et égaux ; il peut se faire qu'il y a des serviteurs, mais ils ne sont pas membres de ce royaume », « et personne ne peut être membre d'un État [*commonwealth*] tant qu'il est esclave » ; il n'est pas non plus membre du peuple, parce que la « Nation » est l'ensemble des « personnes libres »[106]. Les pauvres sont la caste servile dont la société a besoin, ils sont le fondement souterrain de l'édifice social, ceux que Nietzsche définira plus tard comme les « taupes aveugles de la culture ». Il n'en reste pas moins que, par rapport à la société et à la civilisation, les pauvres et les taupes continuent à être dans une relation d'extériorité[107].

Travail salarié et catégories de l'esclavage

Quelques décennies après Franklin, lorsque, dans le parti libéral, la seconde grande polémique succède à la première, le gouverneur de Caroline du Sud, James Henry Hammond, cherche lui aussi à mettre en évidence les vestiges de l'esclavage en Angleterre. Il envoie une lettre ouverte à Thomas Clarkson, le vénérable patriarche de l'abolitionnisme anglais, en mettant le doigt sur la plaie de la condition ouvrière dans le pays qui se vante pourtant d'avoir aboli l'esclavage dans ses colonies : « Comment oser nous parler du monde de l'esclavage ? […] Si vous êtes vraiment humains, philanthropes et charitables, il y a des victimes chez vous. Secourez-les. Émancipez-les. Élevez-les de la condition de brutes à celle d'êtres humains, tout au moins d'esclaves américains[108]. »

L'Angleterre, bien entendu, réagit avec indignation. Dans ce débat, on insiste sur la qualité d'homme libre dont bénéficie même le travailleur salarié le plus misérable. À ceci près que, pour définir son profil, la tradition libérale utilise les mêmes catégories que celles qu'on utilisait dans l'Antiquité classique et qu'on applique, outre-Atlantique, à l'esclave noir.

Aux yeux de Locke, la « plus grande partie des hommes qui se trouvent engagés au travail, et asservis [*enslaved*] à la nécessité d'une basse condition, et dont toute la vie se passe uniquement à chercher de quoi subsister », ne sont pas vraiment capables d'une vie intellectuelle et morale. Complètement « absorbées par l'effort pour calmer les récriminations de leur estomac et les cris de leurs enfants », ces personnes n'ont pas la possibilité de penser à autre chose : « Un homme qui consume toute sa vie dans un métier pénible ne peut non plus s'instruire de cette diversité de choses qui se font dans le monde qu'un cheval de somme qui ne va jamais qu'au marché par un chemin étroit et bourbeux peut devenir habile dans la carte du pays. »

Locke n'hésite pas à affirmer qu'« il y a une plus grande différence à cet égard entre certains hommes et d'autres hommes, qu'entre certains hommes et certaines bêtes ». Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer, d'une part, le « Palais » et la « Bourse » et, de l'autre, les « hôpitaux » et les « petites maisons »[109]. La frontière qui sépare le monde humain du monde animal est imperceptible et évanescente : « Si nous voulons comparer l'entendement et la capacité de certains hommes et de certaines bêtes, nous y trouverons si peu de différences qu'il sera bien difficile d'assurer que l'entendement de l'homme soit plus net ou plus étendu[110]. »

Mandeville lui aussi, en condamnant la diffusion de l'instruction dans les classes populaires, compare le travailleur salarié à un « cheval » : « Personne n'est soumis avec plaisir à ses égaux. Je suis même persuadé que si le cheval avait autant de connaissances que l'homme, il ne serait pas fort sûr de se hasarder à le monter[111]. » C'est une métaphore que l'on retrouve dans la polémique contre l'excessive générosité dont ferait preuve, en Angleterre, le maître riche vis-à-vis de son serviteur : « On peut avoir vingt-cinq chevaux dans ses écuries sans folie, si cela s'accorde avec l'ensemble de sa situation de fortune, mais si on n'en a qu'un et qu'on lui donne trop à manger afin de manifester sa richesse, c'est simple folie[112]. »

Il n'y a pas que le libéralisme anglais qui raisonne ainsi. C'est au contraire peut-être avec Sieyès que le processus de déshumanisation va le plus loin :

> « Les malheureux voués aux travaux pénibles, producteurs des jouissances d'autrui et recevant à peine de quoi sustenter leurs corps souffrants et pleins de besoins, dans cette foule immense d'instruments bipèdes, sans liberté, sans moralité, sans

> intellectualité, ne possédant que des mains peu gagnantes, et une âme absorbée, ne leur servant qu'à souffrir. […] Est-ce là ce que vous appelez des hommes ? On les dit policés ! Y en a-t-il un seul qui fût capable d'entrer en société[113] ? »

Le processus de déshumanisation prend parfois des modalités différentes. En reprenant la distinction, propre à l'Antiquité classique, entre les différents instruments de travail, Burke regroupe la catégorie des travailleurs sous la catégorie d'*instrumentum vocale*[114]. De même, Sieyès parle de la « plus grande partie des hommes », définis, surtout dans les notes privées antérieures à 1789, comme des « machines de travail », des « instruments de labeur » ou des « instruments humains de la production » ou des « instruments bipèdes »[115].

On peut trouver aussi chez Smith des traces de ce processus de déshumanisation. À cause de la contrainte et de la monotonie du travail, un travailleur salarié « devient généralement aussi stupide et ignorant que peut le devenir une créature humaine », incapable de « concevoir des sentiments généreux »[116].

De même qu'outre-Atlantique la classe dominante est séparée des esclaves noirs et des Noirs en général, en Europe un fossé aux connotations ethniques et raciales sépare la classe dominante des serviteurs blancs. Pour Locke, « un journalier […] n'est pas plus capable de raisonner qu'un demeuré [*a perfect natural*] » : l'un et l'autre n'ont pas encore atteint le niveau « des créatures chrétiennes raisonnables »[117]. Sieyès lui aussi partage l'opinion selon laquelle les « instruments humains de la production » appartiennent à un « peuple » différent de – et inférieur à – celui dont font partie les « chefs de la production » ou les « gens intelligents », les « gens honnêtes »[118].

Un argument plus tardif rend insurmontable le fossé qui sépare la communauté des hommes libres des serviteurs et des esclaves. Ces derniers sont jugés incapables de ressentir complètement l'humiliation, les frustrations, les affects, la douleur et les autres sentiments qui caractérisent la vie spirituelle de l'homme. Voici comment Mandeville raisonne à propos de la masse des misérables en Europe : certes, ils sont obligés de subir fatigues et privations, ils finissent souvent pendus « pour des riens » dont ils se rendent coupables en tentant d'échapper à la faim, mais « être heureux, c'est être content, et moins un homme heureux aura l'idée d'une vie meilleure, et plus satisfait il sera de la sienne. […] Quand un homme a du bon temps, qu'il rit et qu'il chante, et que dans ses gestes et son comportement je vois tous les signes du contentement et de la satisfaction, je le déclare heureux ».

Tout bien considéré, le « plus grand roi » trouverait des « charmes » chez « le plus bas et le moins civilisé des paysans », dans sa « sérénité d'esprit » dans « le calme et la paix de son âme »[119]. Le théoricien virginien dont nous avons déjà parlé, Thomas R. Dew, s'exprime dans des termes tout aussi emphatiques à propos des esclaves : « Nous ne doutons pas qu'ils constituent la section la plus heureuse de notre société. Sur la face de la Terre, il n'y a pas d'être plus heureux que l'esclave nègre aux Etats-Unis[120]. »

Non seulement il est bien difficile de caractériser comme libre la condition des serviteurs blancs en Europe, mais l'image que la pensée libérale de l'époque nous donne d'eux diffère peu de l'image de l'esclave noir du Sud des États-Unis. Le gouverneur de Caroline du Sud a-t-il donc raison de se moquer de l'hypocrisie et de la naïveté des abolitionnistes ? Ce serait une conclusion hâtive. Nous sommes donc obligés d'aller plus loin dans notre réflexion sur les caractéristiques de la société qui s'est formée de part et d'autre de l'Atlantique et sur les catégories les mieux adaptées à sa compréhension.

Note du chapitre 3

1. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, *op. cit.*, p. 274.
2. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, *op. cit.*, p. 437.
3. John MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, *op. cit.*, p. 289-290.
4. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, *op. cit.*, p. 273.
5. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, *op. cit.*
6. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, *op. cit.*, p. 456.
7. David HUME, *Essais moraux*, *op. cit.*, p. 562.
8. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, *op. cit.*, p. 456.
9. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, *op. cit.*
10. Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 401.
11. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 474.
12. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, vol. V, Gallimard, Paris, 1951, p. 97.
13. Daniel DEFOE, *Giving Alms No Charity, And Employing the Poor a Grievance to the Nation*, *op. cit.*, p. 15.
14. Friedrich ENGELS, *L'Attitude de la bourgeoisie envers le prolétariat*, *in La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1844, disponible sur marxist.org.
15. Françoise BARRET-DUCROCQ, *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX^e siècle. Une sainte violence*, PUF, Paris, 1991, p. 94.
16. Nassau William SENIOR, *Three Lectures on the Rate of Wages* (1831), Kelley, New York, 2^e éd., 1966, p. ix.
17. John LOCKE, « Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor. Proposed by Mr. Locke, the 26 October 1697 », *in Political Writings*, David Wootton (dir.), Penguin Books, Londres-New York, 1993, p. 454.
18. *Ibid.*, p. 447.
19. *Ibid.*, p. 460.
20. *Ibid.*, p. 480.
21. *Ibid.*, p. 449.
22. Thomas Robert MALTHUS, *Essai sur le principe de population*, Garnier-Flammarion, Paris, 1992, p. 46-47, 67, 77.
23. Hugh BROGAN, « Introduction », *in* Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI, p. 35 (note du journal du 4 février 1851).
24. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IV, p. 319.
25. *Ibid.*, p. 50-51.
26. *Ibid.*, vol. V, p. 71.
27. *Ibid.*
28. John Stuart MILL, *Principes d'économie politique*, Guillaumin et Cie, Paris, 1873, p. 239-240.
29. Thomas Humphrey MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale* (1963), UTET, Turin (titre original : *Sociology at the Crossroad*), 1976, p. 20.
30. David B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, *op. cit.*, p. 22.
31. Jeremy BENTHAM, *Le Panoptique*, Pierre Belfond, Paris, 1977, p. 140-141.
32. Jeremy BENTHAM, *The Works*, John Bowring (dir.), 11 vol., Tait, Édimbourg, 1838-1843, vol. VIII, p. 368-370.
33. Jeremy BENTHAM, *ibid.*, p. 398 ; Gertrude HIMMELFARB, *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age* (1983), Vintage Books, New York, 1985, p. 80.
34. Jeremy BENTHAM, *ibid.*, p. 389.
35. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 652.
36. Henry Steele COMMAGER et Allan NEVINS, *Petite histoire des États-Unis*, Overseas Editions, New York, 1942, p. 142.
37. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 291.
38. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 376, 394.
39. C. Duncan RICE, « The Missionary Context of the British Anti-Slavery Movement », *in* James WALWIN (dir.), *Slavery and British Society, 1776-1846*, Macmillan, Londres, 1982, p. 151.
40. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 6.
41. Edward P. THOMPSON, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Le Seuil, Paris, 2012, p. 77.
42. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 2.
43. Linda COLLEY, *Captives, Britain, Empire and the World. 1600-1850*, Random House, Londres, 2002, p. 314.

44. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 139.
45. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, II, V, § 28, p. 246.
46. Linda COLLEY, *Captives, Britain, Empire and the World. 1600-1850*, *op. cit.*, p. 314-316.
47. Daniel DEFOE, *Giving Alms No Charity, And Employing the Poor a Grievance to the Nation*, *op. cit.*, p. 24.
48. Joseph TOWNSEND, *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind* (1786), University of California Press, Berkeley, 1971, p. 35.
49. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, 2 vol., Vrin, Paris, 1990, p. 97.
50. Linda COLLEY, *Captives, Britain, Empire and the World. 1600-1850*, *op. cit.*, p. 314.
51. Daniel DEFOE, *Giving Alms No Charity, And Employing the Poor a Grievance to the Nation*, *op. cit.*, p. 24.
52. E. P. THOMPSON, *Whigs and Hunters*, Penguin, Harmondsworth, 1977, p. 22-23 ; Anthony ARBLASTER, *The Rise & Decline of Western Liberalism* (1984), Blackwell, Oxford, 1987, p. 172 ; Robert HUGHES, *La Rive maudite*, Flammarion, Paris, 1988, p. 42-43.
53. Ronald W. HARRIS, *England in the Eighteenth Century, 1689-1793*, Blandford Press, Londres, 1963, p. 211.
54. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 49.
55. *Ibid.*, II, 42.
56. *Ibid.*, II, 18.
57. *Ibid.*, II, 17-18.
58. E. P. THOMPSON, *Whigs and Hunters*, *op. cit.*
59. Ainsi l'historien du droit Léon Radzinowicz, cité *in ibid.*, p. 23.
60. Ronald W. HARRIS, *England in the Eighteenth Century, 1689-1793*, *op. cit.*, p. 211 et 214.
61. Domenico LOSURDO, *Hegel et les libéraux*, PUF, Paris, 1992, p. 173.
62. Robert HUGHES, *La Rive maudite*, *op. cit.*, p. 53.
63. Eric WILLIAMS, *Capitalisme et esclavage*, *op. cit.*, p. 24 ; *cf.* Robert HUGHES, *ibid.*, p. 70.
64. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II.
65. *Ibid.*, II, 23.
66. Marcus W. JERNEGAN, *Laboring and Dependent Classes in Colonial America. 1607-1783* (1931), Greenwood Press, Westport (Conn.), 1980, p. 47-49, en particulier p. 48 (pour la citation de S. Johnson).
67. *The Virginian Gazette*, 28 mars 1771.
68. Marcus W. JERNEGAN, *Laboring and Dependent Classes in Colonial America*, *op. cit.*, p. 50-54.
69. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 11.
70. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, Éditions des Archives contemporaines, Paris, 1985, p. 76.
71. *Ibid.*, p. 89 et 169.
72. *Ibid.*, p. 76.
73. Eric WILLIAMS, *Capitalisme et esclavage*, *op. cit.*, p. 23.
74. Karl MARX, *Le Capital*, *in Œuvres, Économie I*, *op. cit.*, p. 941.
75. John LOCKE, *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor*, *op. cit.*, p. 454.
76. Jeremy BENTHAM, *Le Panoptique*, *op. cit.*, p. 140.
77. *Ibid.*, p. 163.
78. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 1450, 1485-1487 (lettres à A. Gallantin, 26 décembre 1820, et à J. Sparks, 4 février 1824).
79. Jeremy BENTHAM, *Le Panoptique*, *op. cit.*, p. 163.
80. Edward Gibbon WAKEFIELD, *England & America. A Comparison of the Social and Political State of Both Nations* (1834), Kelley, New York, 1967, p. 52-55.
81. Édouard LABOULAYE, *Histoire des États-Unis*, tome 3, Charpentier et Cie, Paris, 1876, p. 541.
82. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Economica, Paris, 2000, p. 153.
83. E. P. THOMPSON, *Whigs and Hunters*, p. 23, 175.
84. Bernard DE MANDEVILLE, *Essai sur la charité et les écoles de charité*, *in La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 214.
85. Robert HUGHES, *La Rive maudite*, *op. cit.*, p. 44.
86. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*
87. Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, *in Écrits politiques*, « Folio », Gallimard, Paris, 1997 ; Isaiah BERLIN, *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris, 1988, p. 167-218.
88. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*
89. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 413-414.

90. Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1276.
91. John LOCKE, *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor*, *op. cit.*, p. 454.
92. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*
93. Immanuel WALLERSTEIN, *Le Système du monde du XV^e siècle à nos jours*, *op. cit.*, vol. III, p. 193.
94. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*
95. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 75.
96. *Ibid.*, p. 76.
97. *Ibid.*, p. 140-141.
98. Benjamin CONSTANT, *Mélanges de littérature et de politique*, vol. I, chez F. Michel, Imprimeur-Libraire, Louvain, 1830, p. 28 *sqq*.
99. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, *op. cit.*
100. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 167, 156, 171, 139.
101. Joseph TOWNSEND, *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind*, *op. cit.*, p. 35.
102. Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1124.
103. Arthur Young, cité *in* Richard H. TAWNEY, *La Religion et l'Essor du capitalisme*, *op. cit.*, p. 249.
104. Destutt de Tracy, cité *in* Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1166.
105. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 85.
106. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, à La Haye chez Henri Van Hole, tome 1, p. 197 et 229.
107. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 12.
108. Thomas Clarkson, cité *in* David B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, *op. cit.*, p. 233-234.
109. John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Le Livre de Poche, Paris, 2009, p. 1022.
110. *Ibid.*, p. 964.
111. Bernard DE MANDEVILLE, *Essai sur la charité et les écoles de charité*, *in La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 86.
112. *Ibid.*, p. 238.
113. *Ibid.*, p. 236, 75, 81.
114. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 383.
115. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 236, 75, 81.
116. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*
117. John LOCKE, *La Conduite de l'entendement humain*, Vrin, Paris, 1975, p. 40.
118. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 89, 75.
119. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 245-246.
120. Thomas R. Dew, cité *in* Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. II, p. 318.

4

L'Angleterre et les États-Unis du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle étaient-ils libéraux ?

Le libéralisme introuvable de l'Amérique de Tocqueville

Comment pouvons-nous définir le régime politique qui, après le prologue hollandais et à partir des révolutions libérales, s'impose d'abord en Angleterre, puis aux États-Unis ? En ce qui concerne les États-Unis, Washington n'a aucun doute. Nous l'avons vu faire l'éloge, dès l'obtention de l'indépendance, du « gouvernement sage et libéral » que son pays s'est donné. Quelques années plus tard, à la veille de l'entrée en vigueur de la Constitution fédérale, qui entérine un pouvoir exécutif très fort, le général-Président forge une sorte de slogan publicitaire en se prononçant pour un gouvernement « libéral et énergique » (*liberal & energetic*)[1]. Mais, si par libéralisme on entend l'égale jouissance par tout individu d'une sphère de liberté privée garantie par la loi – la « liberté moderne » ou « négative » –, on se rend bien compte qu'il est vraiment problématique de recourir à cette catégorie. Même si nous laissons de côté la question de l'esclavage, nous savons à quelle condition de semi-esclavage sont soumis les Noirs théoriquement libres.

Même si nous faisons abstraction de la population de couleur dans son ensemble, nous n'arriverons pas pour autant à des résultats très différents. Aux États-Unis, ceux qui, sans avoir commis aucun délit, sont enfermés dans les maisons de travail – qui font partie, comme le reconnaît Tocqueville lui-même, du « système pénitentiaire » – ne jouissent vraiment pas de l'égalité civile ni de la liberté moderne. Il y a plus : la condition des pauvres est telle que, même en tant que témoins, ils sont emprisonnés jusqu'à la fin de la procédure judiciaire. Ainsi, « dans le même pays où le plaignant est mis en prison, le voleur reste en liberté, s'il peut donner une caution ». Parmi les « exemples entre mille » qui pourraient être choisis, prenons celui de deux jeunes Irlandaises « détenues pendant une année entière, attendant toujours que les tribunaux voulussent bien recevoir leur déposition ». Nous pouvons donc partager la conclusion incontestable de Tocqueville : nous sommes face à des lois renforcées par l'« habitude » et qui pourtant peuvent sembler « monstrueuses » ; elles « ont tout prévu pour la commodité du riche et presque rien pour la garantie du pauvre », « elles [font] bon marché »[2] de sa liberté.

Mais laissons de côté, pour le moment, les populations d'origine coloniale et les couches les plus pauvres de la communauté blanche, à qui l'on refuse non seulement les droits politiques, mais aussi la « liberté moderne ». Ne fixons notre attention que sur la classe dominante, c'est-à-dire sur les propriétaires blancs et mâles. Bénéficient-ils d'une totale égalité civile et politique ? On peut en douter. Pensons à la clause constitutionnelle des « trois cinquièmes » selon laquelle, pour calculer le nombre de sièges revenant aux États du Sud, on tient partiellement compte du nombre des esclaves lui-même. Loin d'être un détail sans importance, cette clause joue un rôle très important dans l'histoire des États-Unis : « quatre votants du Sud » parviennent à exercer « plus de pouvoir politique que dix votants du Nord ». C'est ainsi qu'on explique la « dynastie virginienne » qui a longtemps réussi à garder la présidence du pays[3]. C'est pour cela que Jefferson est stigmatisé par ses adversaires en tant que « Président nègre[4] » : il est arrivé au pouvoir parce qu'on a pris en compte, dans le résultat électoral, les Noirs qui pourtant étaient toujours ses esclaves. À la veille de la guerre de Sécession, Lincoln proclame de façon polémique « une vérité qui ne peut pas être niée : dans aucun État libre un Blanc n'est égal à un Blanc des États esclavagistes[5] ». Cette thèse est confirmée, en 1864, par le libéral français Édouard Laboulaye. Selon ce dernier, avec la clause des « trois cinquièmes », c'est comme si la Constitution américaine s'adressait aux « gens du Sud » de la façon

suivante : « Il vous sera permis, parce que vous avez des esclaves, d'être dix mille pour nommer un député, tandis que pour ces Yankees qui vivent de leur travail, il faudra qu'ils soient trente mille ; la conclusion pour les gens du Sud est qu'ils sont une race particulière, supérieure, qu'ils sont de grands seigneurs. L'esprit aristocratique a été développé, a grandi par la Constitution[6]. »

Accusés de violer le principe de l'égalité politique au sein même de l'élite dominante, les planteurs du Sud répliquent en déclarant que, en réalité, c'est le principe d'égalité civile qui est foulé aux pieds, à leurs dépens. Ils considèrent qu'ils sont victimes de discrimination négative puisqu'on les prive de la liberté de transférer leur bétail humain partout dans l'Union. Ils jugent inadmissible que les propriétaires de l'*instrumentum vocale* soient moins bien traités que les propriétaires d'autres biens mobiles. Comme au moment de l'abandon de l'Union, déclare Jefferson Davis, le président de la Confédération sécessionniste, le Nord a le tort d'empêcher par tous les moyens la « propriété en esclaves » et d'œuvrer « au préjudice, détriment ou découragement des titulaires de cette sorte de propriété » qui est pourtant « reconnue par la Constitution » et qui, sur cette base, devrait jouir de la pleine égalité de traitement par rapport aux autres sortes de propriété[7]. Cet échange d'accusations réciproques jouera un rôle important dans le conflit qui débouchera ensuite sur la guerre de Sécession.

Domination absolue et obligations communautaires des propriétaires d'esclaves

À partir de Constant, la liberté moderne, ou libérale, est définie et louée comme la paisible jouissance de la propriété privée. Mais les propriétaires d'esclaves sont en réalité soumis à toute une série d'obligations publiques. Il ne fait aucun doute que la Glorieuse Révolution d'abord, puis la révolution américaine consacrent l'autogouvernement d'une société civile constituée ou dominée par des propriétaires d'esclaves plus que jamais décidés à ne pas tolérer les ingérences du pouvoir politique central, ni même celles de l'Église. Mais il serait faux de faire coïncider l'autogouvernement de la société civile, désormais libérée de ces chaînes, avec la liberté de mouvement des individus qui la constituent. Certes, chacun d'eux peut tout à fait réduire à l'état de marchandise les esclaves qui sont sa propriété légitime. Dans la Nouvelle-Angleterre de 1732, un maître met en vente une esclave de dix-neuf ans et son fils de six mois : ils peuvent être achetés – précise l'annonce publicitaire – « conjointement ou séparément ». Rien n'empêche non plus la mise sur le marché des enfants adultérins, comme le fait un patron du New Jersey de la progéniture issue de ses rapports avec trois femmes noires dont il est le propriétaire. Ce n'est pas par hasard que l'on donne souvent aux esclaves les noms d'habitude réservés aux chiens et aux chevaux[8].

N'en doutons pas : le maître d'esclaves exerce un pouvoir absolu sur sa légitime « propriété », mais pas jusqu'au point de pouvoir librement remettre en cause le processus de réification et de marchandisation qui s'est produit. Dans ce cas, ce qui l'emporte, ce sont les exigences de la communauté qui font qu'on ne doit pas toucher à la barrière qui sépare nettement et fermement la race des seigneurs de la race des serviteurs. Voici ce qu'en dit Tocqueville : « Les Américains du Sud ont défendu », « sous des peines sévères », d'« apprendre à lire et à écrire » aux « Nègres »[9]. L'interdiction vise à exclure la race des esclaves de toute forme d'instruction, considérée comme une grande source de danger, non seulement dans la mesure où elle est susceptible d'alimenter des espérances et des prétentions inadmissibles, mais aussi parce qu'elle risque de faciliter pour les Noirs cette communication d'idées et de sentiments que l'on doit empêcher par tous les moyens. Toutefois, en cas de violation de cette règle, ce sont d'abord les propriétaires blancs qui sont frappés, ce qui limite beaucoup leur « liberté négative ». Les interdictions qui frappent les esclaves n'épargnent pas non plus leurs maîtres. Après la révolte de Nat Turner, en Georgie, le simple fait de fournir à un esclave du papier et du matériel d'écriture devient un délit[10].

La législation qui interdit les rapports sexuels et les mariages interraciaux est particulièrement emblématique. Plus tard, en 1896, en décrétant la légitimité constitutionnelle du règlement concernant la ségrégation raciale dans son ensemble, la Cour suprême des États-Unis admet que l'interdiction des « mariages entre les deux races » pourrait violer, « au sens technique », la *freedom of contract*, mais elle se tire d'affaire en ajoutant que le droit de chaque État à légiférer dans ce domaine « est universellement reconnu »[11]. En fait, cela suscite de nombreuses oppositions. La loi promulguée en Virginie au début du XVIII^e^ siècle, qui prévoit de ne pas punir seulement les responsables directs de l'acte sexuel ou matrimonial, est significative ; des « peines extrêmement sévères » peuvent ainsi être

appliquées au prêtre coupable d'avoir consacré le lien familial interracial[12]. C'est donc la liberté religieuse elle-même qui est d'une certaine façon atteinte, et non pas seulement la « liberté de contrat ».

Les conséquences négatives et même dramatiques du pouvoir absolu exercé sur les esclaves noirs finissent par toucher aussi les Blancs. Prenons l'exemple de la Pennsylvanie des premières décennies du XVIII^e^ siècle : le Noir libre surpris en train de violer l'interdiction de *miscegenation* (métissage), comme on l'appellera plus tard[13], court le risque d'être vendu comme esclave. Pour la femme blanche, obligée de subir la séparation forcée d'avec son partenaire et la terrible punition qui lui est infligée, les conséquences sont très douloureuses. Voyons ce qui se passe dans la Virginie coloniale, immédiatement après la Glorieuse Révolution. Sur la base d'une loi de 1691, une femme blanche et libre qui a un enfant d'un Noir ou d'un mulâtre peut être condamnée à cinq ans d'esclavage et, surtout, elle est obligée de céder l'enfant à la paroisse, qui ensuite le vend comme *servant*, condition dans laquelle il demeure pendant trente ans[14]. Mais ce n'est pas tout. Des barrières presque insurmontables s'opposent à la reconnaissance de la progéniture née de l'éventuel rapport du propriétaire avec l'une de ses esclaves. Le père finit par se trouver devant une alternative dramatique : subir avec sa famille de fait l'exil hors de la Virginie, ou bien consentir à ce que l'enfant soit esclave, comme sa mère[15]. La législation de New York est au contraire plus expéditive : elle transforme automatiquement en esclaves tous les enfants nés de mère esclave[16]. Ainsi cette société exerce-t-elle, y compris sur ses membres privilégiés, une contrainte tellement forte, en partie juridique, en partie sociale, qu'elle étouffe même les sentiments les plus naturels. Comme quelqu'un l'a justement remarqué, en rendant esclaves « leurs enfants et les enfants de leurs enfants », de fait « les Blancs se réduisent eux-mêmes en esclavage »[17].

Pour continuer à clarifier la façon dont se mêlent le pouvoir absolu de chaque propriétaire sur le bétail humain qu'il possède et son asservissement au « peuple des seigneurs » auquel il appartient, faisons une dernière remarque. Nous avons déjà évoqué la loi en vigueur en Virginie, qui dit que considérer comme « félonie » la mise à mort de l'esclave par son propriétaire n'a pas de sens. Pourtant, dans beaucoup d'États, sur la base d'une législation qui subsistera encore après la Seconde Guerre mondiale (*cf. infra*, chap. 10, § 5), est coupable de « félonie » le Blanc qui a des rapports sexuels avec une Noire. Le propriétaire peut légalement fouetter et battre à mort son esclave – le droit de propriété est sacré –, mais il ne peut avoir de rapports sexuels avec elle qu'en prenant de multiples risques, tellement est fort le contrôle que la classe des propriétaires et la communauté des hommes libres exercent sur chacun de leurs membres. Au-delà de la règle juridique, dans les années 1850, des bandes de vigiles engagées pour espionner, intimider et frapper les Blancs enclins à subir le charme de leurs esclaves, et des femmes de couleur en général, interviennent çà et là pour faire respecter l'interdiction de *miscegenation*[18].

Si, d'un côté, les esclaves sont une propriété et une marchandise à la totale disposition de leur patron légitime, ils constituent, de l'autre, l'ennemi intérieur dont on doit constamment se méfier. Certes, pour écarter le danger, on peut recourir à la terreur, en frappant tous les coupables d'une façon impitoyable et même sadique, et en faisant de leur exécution une sorte de spectacle pédagogique qui terrifie tous les autres : ainsi, dans certaines régions, les esclaves sont obligés d'assister au supplice de leurs compagnons coupables d'assassinat et condamnés à être brûlés vifs[19]. Mais ce n'est pas tout. Une fois encore, le maintien de l'institution de l'esclavage exige de lourds sacrifices, même pour la classe dominante. En 1741, à New York, certains incendies mystérieux

alimentent la peur d'une révolte des esclaves : on va jusqu'à condamner à mort et à brûler vifs deux Noirs à qui leur maître avait pourtant tenté vainement de sauver la vie en témoignant qu'ils étaient chez lui au moment de l'incendie. Quelques années plus tard, non loin de cette même ville, un Noir ayant avoué avoir mis le feu à une grange subit le même supplice. À une différence près : par d'astucieux dispositifs, la foule des spectateurs s'arrange pour que les flammes ne brûlent pas trop vite, de façon à ce que le spectacle et les souffrances du Noir rebelle durent le plus longtemps possible, et que ses hurlements s'entendent à trois miles de distance, jusqu'aux oreilles du maître, qui ne peut s'empêcher, éprouvant de l'affection pour son esclave, de sangloter bruyamment ; mais il est impuissant, et obtient tout au plus qu'on abrège le supplice[20]. Placés devant les exigences sécuritaires de la communauté à laquelle ils appartiennent, les propriétaires d'esclaves ne peuvent revendiquer individuellement de disposer librement de leur propriété.

Étant donné les circonstances, ces exigences sécuritaires sont une donnée permanente. On peut faire une remarque d'ordre général :

> « Les codes coloniaux pour les esclaves semblent à première vue destinés à discipliner les Noirs, en niant les libertés dont peuvent jouir les autres Américains. Mais il suffit d'un petit changement de perspective pour voir les codes sous une lumière différente : paradoxalement, ils visent à discipliner les Blancs. Ce n'était pas au Noir, mais principalement au Blanc, que la loi disait ce qu'il devait faire ; les codes étaient faits pour les yeux et les oreilles des propriétaires d'esclaves (parfois, la loi exigeait que les codes fussent publiés dans les journaux et lus par les ecclésiastiques à leurs congrégations). C'était au Blanc qu'il revenait de punir ses esclaves fugueurs, de prévenir le rassemblement des esclaves, de faire respecter le couvre-feu, de siéger dans les cours spéciales et de participer à la surveillance (patrouilles)[21]. »

Des sanctions précises sont prévues à l'encontre des propriétaires d'esclaves qui omettraient d'infliger les punitions prévues par la loi. Selon une règle en vigueur en Caroline du Sud, une esclave, à sa quatrième tentative de fugue, doit être « sévèrement fouettée […], marquée au fer rouge de la lettre R sur la joue gauche et amputée de l'œil gauche ». Eh bien, jusqu'en 1722, ce sont les propriétaires d'esclaves eux-mêmes qui doivent procéder, directement ou indirectement, à l'exécution de ces opérations[22].

Dans les situations de crise, le devoir de vigilance se fait particulièrement sentir. Nous avons évoqué le « service militaire » des patrouilles blanches « en action jour et nuit », à Richmond, en 1831. Dans ce cas – observe Gustave de Beaumont au cours du voyage qu'il effectue en compagnie de Tocqueville – « la société s'arme de toutes ses rigueurs » et mobilise « toutes les forces sociales », en cherchant par tous les moyens à encourager la « délation » et le contrôle. En Caroline du Sud, la peine de mort n'est pas réservée qu'à l'esclave fugueur mais aussi à « toute personne qui l'a aidé dans son évasion[23] ». Les conséquences de l'adoption de la loi de 1850 sur les esclaves fugitifs sont très significatives : la punition qui vise le citoyen qui aurait tenté de cacher ou d'aider le Noir poursuivi ou recherché par ses légitimes propriétaires vise aussi celui qui ne prend pas part à sa capture. Comme le disent ceux qui la critiquent, il s'agit d'une loi dont les termes visent à obliger chaque Américain « à devenir un chasseur d'hommes[24] ».

La société esclavagiste ne frappe pas que les propriétaires d'esclaves, elle finit par frapper la communauté blanche dans son ensemble. Les esclaves noirs ne sont pas qu'une marchandise, ils sont aussi l'ennemi intérieur : voilà pourquoi les abolitionnistes sont immédiatement soupçonnés de trahison et deviennent la cible d'une série de mesures répressives plus ou moins dures selon la gravité du péril qui se profile à l'horizon. Des restrictions sévères sont imposées à la presse : en

1800, rares sont les journaux du Sud qui parlent de la révolte des esclaves en Virginie ; il est dangereux de répandre le bruit d'une subversion contagieuse[25]. En 1836, le Président des États-Unis, Andrew Jackson, autorise le ministre des Postes à bloquer la circulation de toutes les publications critiques vis-à-vis de l'institution de l'esclavage. En complément du bâillon imposé aux abolitionnistes, la Chambre des représentants adopte une résolution qui interdit la prise en considération des pétitions anti-esclavagistes[26].

La répression peut prendre des formes encore plus drastiques. En 1805, en dénonçant les écrits susceptibles d'agir comme une traînée de poudre parmi les esclaves, la Caroline du Sud adopte des lois qui punissent de mort, en tant que traîtres, tous ceux qui se sont d'une façon ou d'une autre rendus coupables d'avoir encouragé ou soutenu une révolte d'esclaves. La Georgie fait de même[27]. À la terreur d'en haut se mêle la terreur d'en bas. Si, au Nord, la violence contre les abolitionnistes prend des formes plus clémentes (elle vise à empêcher les rassemblements et à détruire les moyens de propagande ou la propriété des « agitateurs »), au Sud, elle prend la forme du pogrom qui peut directement torturer et éliminer physiquement les traîtres et ceux qui les soutiennent, en toute impunité[28]. La situation au Sud dans les années précédant la guerre de Sécession a été décrite ainsi par Joel R. Poinsett, personnalité importante de l'Union, dans une lettre datant de fin 1850 :

> « Nous en avons tous les deux assez de cette atmosphère chargée de violence malsaine. […] Il y a ici un fort parti opposé aux gens violents et aux mesures violentes, mais il est éteint par la peur à la soumission ; ils n'osent pas non plus échanger des opinions avec d'autres qui pensent comme eux, par peur d'être trahis[29]. »

L'historien contemporain qui rapporte ce témoignage conclut qu'en effet, avec le recours aux lynchages, aux violences et aux menaces en tout genre, le Sud réussit à réduire au silence non seulement toute opposition, mais aussi tout désaccord, même le plus timide. En plus des abolitionnistes, ce sont aussi tous ceux qui voudraient prendre des distances par rapport à cette impitoyable chasse aux sorcières qui se sentent menacés. La terreur les pousse tous « à garder la bouche bien fermée, à tuer leurs doutes, à ensevelir leurs réserves[30] ». N'en doutons pas : la domination terroriste que les propriétaires d'esclaves exercent sur les Noirs finit par gagner aussi, et durablement, des membres et des fractions de la race et de la classe dominantes.

Trois législations, trois castes, une « démocratie pour le peuple des seigneurs »

Alors, comment définir le régime politique de la société que nous étudions ? S'agit-il d'une société libérale ? Le problème que nous nous sommes posé au sujet d'une personnalité comme Calhoun se pose de nouveau, ici, dans des termes plus généraux. Aux États-Unis, au moins jusqu'à la guerre de Sécession, il existe trois législations différentes. L'une d'entre elles s'applique directement aux esclaves. Au milieu du XIX^e^ siècle, l'abolitionniste noir Frederick Douglass calcule qu'en Virginie il y a soixante-dix crimes qui, commis par un esclave, entraînent la peine de mort, alors que seuls deux de ces crimes débouchent sur la même peine pour un Blanc[31].

Mais une législation spéciale frappe aussi les hommes de couleur théoriquement libres, et non seulement parce que, d'une façon adaptée aux différentes réalités locales et aux différentes périodes historiques, ils sont exclus de certaines professions, du droit de posséder de la terre, de la possibilité de témoigner au tribunal contre les Blancs ou de faire partie du collège chargé de juger. Il existe une circonstance encore plus éclairante : même si l'on fait abstraction des esclaves, un même délit a des conséquences bien différentes selon la couleur de peau du responsable. Les seules personnes qui courent le risque de devenir esclaves sont évidemment les personnes libres de couleur. C'est le sort qui les attend, en Pennsylvanie, dans les premières décennies du XVIII^e^ siècle, si l'on découvre qu'elles violent l'interdiction de *miscegenation* ou si elles sont incapables de payer l'amende qui les frappe pour avoir commercé sans autorisation avec d'autres Noirs[32]. Certes, au Nord, la situation change, avec l'abolition de l'esclavage, après la révolution. Mais le contrôle total que les Blancs exercent sur la magistrature demeure. Cette situation est évidente pour Tocqueville lui-même, et un juge de l'Ohio particulièrement courageux en tire clairement les conséquences suivantes : « Le Blanc peut maintenant dépouiller le Noir, il peut abuser de sa personne, il peut lui enlever la vie. Il peut faire tout cela à la lumière du soleil […], et il doit être absous, à moins que […] ne soit présent quelque autre Blanc [disposé à témoigner contre le coupable][33]. »

La barrière qui sépare les hommes de couleur en tant que tels des Blancs, de la race dominante, est claire et infranchissable. Comme le dit Beaumont, « [e]sclaves ou libres, les Nègres forment partout un autre peuple que les Blancs[34] ». Tocqueville le confirme : « À Philadelphie, les Noirs ne sont pas enterrés dans le même cimetière que les Blancs. » La ségrégation existe aussi dans les prisons : « Les Noirs étaient séparés des Blancs même pour leurs repas. » Et encore : « Au Maryland [État esclavagiste] les Nègres libres paient comme les Blancs la taxe des écoles, mais ils ne peuvent pas y envoyer leurs enfants[35]. » Et – pouvons-nous ajouter –, au milieu du XIX^e^ siècle, en Virginie, les lois refusent aux Noirs théoriquement libres le « droit d'apprendre à lire et à écrire »[36].

Il s'agit d'un État racial, structuré, selon la déclaration explicite de ses théoriciens et apologistes du Sud, en « trois *castes*, les Blancs libres, les gens de couleur libres, les gens de couleur esclaves[37] ». Toujours dans les premières décennies du XIX^e^ siècle, le modèle des castes est aussi évoqué par certains observateurs du Nord. En référence à leur propre société, où l'esclavage a été aboli, ces observateurs parlent de la division en « brahmanes et parias », dont la preuve est fournie par la ségrégation raciale active à tous les niveaux, des transports publics aux théâtres et des églises aux cimetières, et qui n'autorise les Noirs à entrer dans les hôtels, dans les restaurants et dans les

lieux de rencontre qu'en qualité de serviteurs tout au plus. Oui, reconnaît un autre observateur, qui se propose de bannir les Noirs de l'Indiana afin de leur épargner un sort encore plus dur : ils sont traités comme « une race légalement et socialement excommuniée, comme les ilotes de Sparte et les parias de l'Inde, membres d'une sous-caste [*outcasts*] privée de droits, une caste à part et dégradée[38] ».

Quand, aux États-Unis, avant la guerre de Sécession, on définit trois castes, on fait clairement abstraction des Indiens, considérés, jusqu'au *Dawes Act* de 1887, comme *domestic dependent nations*, c'est-à-dire comme un ensemble de nations ayant chacune son identité particulière, soumises toutefois au protectorat de Washington, et dont les membres ne font pas partie de la société américaine au sens strict[39]. Ajoutons que le discours des trois castes comporte un élément idéologique discutable : il a tendance à passer par-dessus les différences qui subsistent à l'intérieur de la communauté blanche et qui peuvent avoir une forte incidence, non seulement sur les conditions matérielles de vie, mais aussi sur les droits civiques des couches les plus pauvres. Les articles de la Confédération, destinés à réglementer le nouvel État en formation, excluent explicitement les « pauvres » et les « vagabonds » du nombre des « habitants libres » (art. IV). Il est pourtant vrai que, si l'on examine la société dans son ensemble, les principales démarcations sont liées à la couleur de peau et, au niveau de la communauté noire, à la distinction entre les esclaves proprement dits et les autres, les Noirs « libres », qui vivent en réalité dans la peur d'être déportés ou réduits en esclavage à leur tour. D'autre part, comme le fait remarquer l'idéologue sudiste des trois castes, la centralité absolue de la ligne de la couleur favorise l'« esprit d'égalité » dans la communauté blanche, et la disparition assez rapide des discriminations les plus odieuses[40].

C'est en ce sens qu'on peut parler de « castes », comme le font d'ailleurs d'éminents historiens de l'institution de l'esclavage[41]. Mais constater le renforcement naturaliste et racial des rapports entre les classes sociales ne nous dit encore que peu de chose sur la nature du régime politique en vigueur dans la société que nous étudions. Parfois, surtout en partant de l'histoire de l'Afrique du Sud afin d'expliquer comment se mêlent la liberté (pour les Blancs) et l'oppression (des populations coloniales), on a parlé de « libéralisme ségrégationniste[42] ». Il s'agit d'une catégorie qui exclut complètement de notre champ de réflexion les pratiques d'expropriation, de déportation et d'anéantissement exercées aux dépens des populations natives de l'Afrique australe ou des Amérindiens. Même en ce qui concerne les Noirs et d'autres groupes ethniques, cette catégorie ne semble faire référence qu'à la période qui a suivi l'abolition de l'esclavage. Le substantif est aussi faux que l'adjectif. D'un côté, la communauté blanche se débarrasse rapidement de la discrimination censitaire, longtemps prônée et même considérée comme indépassable par les représentants du libéralisme classique ; de l'autre, les propriétaires-citoyens sont soumis à une série d'obligations qui pourraient entrer très difficilement dans l'espace de la « liberté moderne », théorisée par Constant.

Dans d'autres cas, à la place de « libéralisme ségrégationniste », on préfère parler, avec une référence explicite aux États-Unis d'avant la guerre de Sécession, de « républicanisme aristocratique[43] ». Une telle définition laisse complètement dans l'ombre la nature de l'aristocratie dominante et celle de la plèbe qu'elle opprime, et l'imbrication des classes sociales et des groupes ethniques. Le substantif permet toutefois d'avancer un peu : nous ne sommes pas face à des propriétaires dont le seul intérêt serait de jouir de leur sphère privée ; ils dirigent aussi une vie politique très riche. Alors qu'elle est un objet dont la jouissance est très limitée, la « liberté moderne » est bien loin d'être l'objectif unique auquel aspirent les protagonistes de la révolution et les Pères fondateurs des États-Unis. Pour Hamilton, la « distinction entre liberté et esclavage » est

claire : dans le premier cas, « un homme est gouverné par des lois auxquelles il a donné son consentement », dans le second, « il est gouverné par la volonté d'un autre »[44]. Ou bien, comme le dit Franklin, subir un impôt de la part d'un corps législatif dans lequel vous n'êtes pas représenté signifie être considéré et traité de la même manière qu'« un peuple assujetti »[45]. Être exclu des décisions politiques, être soumis à des règles imposées de l'extérieur, pour aussi raisonnables et libérales qu'elles puissent être, c'est déjà synonyme d'esclavage politique ou, tout au moins, cela en constitue le début.

En effet, Calhoun, l'auteur dont nous sommes partis pour nous poser la question cruciale (« qu'est-ce que le libéralisme ? »), fait davantage profession de démocratie que de libéralisme. C'est un membre important du Parti démocratique des États-Unis. La catégorie de libéralisme devrait unifier les deux pays anglo-saxons, mais Calhoun définit la Constitution de son pays comme « démocratique, en opposition à l'aristocratie et à la monarchie », et donc en opposition à la Grande-Bretagne, où perdurent les « titres nobiliaires » et les autres « distinctions artificielles », abolis au contraire dans la République nord-américaine[46]. Certes, il ne s'agit pas de la démocratie sans épithète, comme pourrait déjà le laisser penser le titre du livre de Tocqueville qui, comme nous le verrons, en s'exprimant ainsi, pense pouvoir faire abstraction de la condition des Peaux-Rouges et des Noirs. Il s'agit encore moins de la « démocratie de la frontière » à laquelle rend hommage un illustre historien porté à l'hagiographie[47]. Tout ceci mis à part, la définition qu'il propose avec réticence et de façon acritique n'évoque que l'expansion progressive des colons blancs vers l'Ouest, c'est-à-dire le rapport entre deux des « trois races » dont il est question, nous le verrons, dans *De la démocratie en Amérique*.

Calhoun tient à distinguer la démocratie dont il se veut le théoricien, de la « démocratie absolue », coupable de vouloir fouler aux pieds les droits des États et des propriétaires d'esclaves[48]. Nous sommes aux antipodes, donc, de la « démocratie abolitionniste » chère à un éminent historien des États-Unis et militant afro-américain passionné[49]. Mais, alors, comment définir une démocratie qui, loin de vouloir abolir ou même seulement supprimer ou masquer l'esclavage, le célèbre comme un « bien positif » ? On a parlé parfois de « démocratie hellénique, car elle est fondée sur le travail d'esclaves des pays non européens[50] ». Mais cette définition ne convient pas non plus. Elle ignore, ou elle ne restitue pas de façon correcte, le sort réservé aux Indiens, et elle ne tient pas compte d'un autre élément essentiel : dans la Grèce antique, l'esclavage sur une base raciale n'existait pas, lequel, dans le cas américain, ne se fonde pas sur la démocratie directe mais sur la démocratie représentative. À la modernité du mode de production correspond la modernité du régime politique.

En se référant en particulier aux colonies anglaises, un autre illustre historien et militant noir parle indifféremment de « plantocratie blanche » ou de « démocratie des planteurs »[51]. Toutefois, parce qu'elle ne prend en compte qu'une classe sociale réduite, cette définition a le tort de se centrer exclusivement sur le Sud, qui n'est pourtant pas séparé du Nord par un mur. Cela vaut sur le plan économique : après la guerre, les esclaves constituent le patrimoine le plus important du pays ; en 1860, leur valeur est trois fois supérieure au capital actionnaire de l'industrie manufacturière et ferroviaire ; le coton cultivé au Sud est depuis longtemps le produit d'exportation le plus important des États-Unis et il joue un rôle décisif dans le financement des importations et dans le développement industriel du pays[52]. Sur le plan politico-constitutionnel, l'obligation de participer à la chasse aux esclaves fugitifs et à leur restitution concerne aussi, bien entendu, les citoyens du Nord. Enfin, sur le plan idéologique, il ne faut pas oublier l'apartheid racial en vigueur dans les États

libres. Si nous ajoutons à cela les processus d'expropriation et de déportation dont les Indiens sont les victimes, il est évident que, malgré les différences visibles entre les deux zones géographiques, la discrimination raciale joue aux États-Unis un rôle décisif au niveau national. Enfin, même si elle est mieux adaptée que celles que nous avons précédemment citées, la catégorie de « démocratie blanche[53] » a elle aussi sa limite, celle de ne pas souligner l'orgueilleuse conscience de soi seigneuriale de la communauté des hommes libres et la charge de violence que cette communauté peut faire peser sur les exclus.

Si nous reprenons maintenant ce que suggèrent d'illustres historiens et sociologues américains, on peut parler de « *Herrenvolk democracy* », c'est-à-dire d'une démocratie qui ne vaut que pour le « peuple des seigneurs »[54]. La ligne de démarcation très nette entre les Blancs, d'une part, et les Noirs et les Peaux-Rouges, de l'autre, favorise le développement de rapports d'égalité dans la communauté blanche. Les membres d'une aristocratie de classe ou de race ont tendance à s'autocélébrer comme des « pairs » ; l'inégalité criante imposée aux exclus est le revers du rapport de parité instauré entre ceux qui jouissent du pouvoir d'exclure les « inférieurs ». Il faut ajouter que l'inégalité dont il s'agit ici est d'abord une ligne de démarcation très nette par rapport aux exclus, c'est-à-dire celle qu'exprime la devise qui préside à la révolution américaine : « Nous ne voulons pas être traités comme des Nègres ! » Par ailleurs, comme nous le savons, dans la communauté des hommes libres et des seigneurs elle-même, nombreux sont les conflits et les accusations réciproques de prévarication et de violation du principe d'égalité.

Au fond, c'est Josiah Tucker qui, déjà, avait le mieux compris la vraie nature du républicanisme qu'il reprochait à Locke et aux colons américains rebelles : « Tous les républicains antiques et modernes […] ne suggèrent aucun autre schéma que celui d'abattre et de niveler toutes les distinctions au-dessus d'eux, en tyrannisant en même temps ces êtres misérables qui, malheureusement, sont classés au-dessous d'eux[55]. » Et il ajoute : « Celui qui est un tyran avec ses inférieurs est, évidemment, un patriote et un niveleur par rapport à ses supérieurs[56]. »

Les hommes libres, les serviteurs et les esclaves

Mais, si le discours des trois castes et la catégorie de « démocratie du peuple des seigneurs » peuvent servir à analyser la société issue de la révolution américaine, quelle aide peuvent-ils apporter à la compréhension des rapports sociopolitiques en vigueur en Angleterre ? Au moins jusqu'à l'abolition de l'esclavage dans les colonies, la situation des deux côtés de l'Atlantique présente de nombreux points communs. Et pas seulement parce que dans la métropole elle-même les esclaves, et même le marché aux esclaves, existent bel et bien. Il est plus important de considérer que l'Empire britannique doit être analysé dans sa totalité, en prenant en compte la réalité des colonies. Son développement économique et son ascension politique et militaire doivent beaucoup à l'*asiento*, c'est-à-dire au monopole de la traite des esclaves. Par ailleurs, ceux qui tirent leur richesse du commerce ou de la propriété du bétail humain sont bien représentés au Parlement anglais. Et donc, dans ce cas aussi, nous constatons l'existence de la caste des Blancs libres et celle de la caste des esclaves. Bien entendu, vu de Londres, la troisième caste, celle des Noirs théoriquement libres, joue un rôle tout à fait insignifiant. Voilà comment s'établit une première différence entre les deux rives de l'Atlantique.

Il en existe une autre plus significative, qui concerne le gros de la population de la métropole. À l'intérieur de la communauté blanche américaine elle-même, il existe des secteurs restreints auxquels on refuse l'égalité juridique et même la « liberté négative ». C'est ce qui ressort de la description de Tocqueville, qui ajoute ce commentaire : c'est l'héritage des « lois civiles » de l'Angleterre, nettement déséquilibrées au profit des riches[57]. Aux États-Unis, il s'agit d'un domaine assez limité qui disparaît assez vite. C'est justement la présence des Noirs, qu'ils soient esclaves ou semi-esclaves, qui favorise la diffusion d'un sentiment de relative égalité entre les membres de la « caste » supérieure. La situation de la communauté blanche est tout à fait différente en Angleterre. Là, être exclu de la jouissance de l'égalité juridique et de la liberté négative est un phénomène très répandu. Faisons abstraction de l'Irlande qui, même après la formation du Royaume-Uni, reste en réalité une colonie. Concentrons-nous sur l'Angleterre proprement dite, et revenons à Locke.

Celui-ci distingue nettement trois groupes : les hommes que « le droit de nature […] soumet à la domination *absolue* de leurs maîtres » ou qui sont soumis à la « condition de l'esclavage sous sa forme parfaite »[58] : ce sont les esclaves venant d'Afrique ; nous trouvons ensuite les hommes libres et, enfin, les serviteurs blancs frères de sang des hommes libres. C'est un paragraphe central du *Second Traité* qui explique tout cela :

> « Chez les Juifs et dans d'autres nations, nous constatons que les hommes se vendaient eux-mêmes [*did sell themselves*] ; mais, évidemment, ils le faisaient à titre d'*hommes de corvée* [*drudgery*], non d'*esclaves* [*slavery*]. Il est sûr que la personne vendue [*the person sold*] ne se trouvait pas soumise à un pouvoir absolu, arbitraire et despotique. 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 (Exode, XXI)[59]. »

En s'exprimant ainsi, Locke pense d'abord aux deux figures de l'esclave noir et du serviteur blanc sous contrat. Comme nous le savons, le second lui aussi peut être vendu, c'est en grande partie une

marchandise, exportée en Amérique et mise en toute régularité sur le marché, là où affluent les acheteurs potentiels alertés par les annonces publicitaires de la presse locale. Il va de soi que le maître a un pouvoir de punition étendu, même s'il n'est pas aussi illimité que celui qui s'exerce sur les esclaves noirs. On comprend alors le rapprochement avec le serviteur de l'Ancien Testament, qui, bien qu'il ne soit pas soumis à une « condition de parfait esclavage », subit une condition que nous pourrions définir, par opposition, d'esclavage imparfait. C'est cet esclavage imparfait que Locke définit par le terme de servitude ou servage (*drudgery*).

Dans l'Empire britannique coexistent trois situations juridiques différentes, la première placée sous le signe de la liberté, la deuxième de la servitude et la troisième de l'esclavage au sens strict du mot. Malgré le fossé racial qui s'est désormais creusé, et qui sépare l'esclave noir du serviteur blanc, il n'en reste pas moins que ce dernier non plus ne fait pas partie, en Angleterre, de la communauté des hommes libres proprement dite. Même s'il est différent de celui exercé par « un *seigneur* sur son esclave », on ne peut douter du pouvoir « d'un maître sur son serviteur »[60], et ce dernier est soumis à la « discipline ordinaire » que le maître exerce à l'intérieur de la famille[61]. D'une façon significative, bien qu'il se préoccupe de distinguer le *slave* du *servant*, Locke utilise parfois ce dernier terme y compris pour évoquer la figure de l'esclave proprement dit. Dans le *Premier Traité sur le gouvernement* nous pouvons lire :

> « Or telle était bien la situation d'*Abraham*, au temps des *patriarches*, comme cela se passe aux *Antilles* de nos jours : les riches achetaient des serviteurs, garçons et filles [*men and maids servants*], et comptaient sur la multiplication de ceux-ci autant que sur de nouveaux achats pour devenir des maîtres de maisonnées vastes et nombreuses[62]. »

Comme le prouve la référence aux propriétaires des Indes occidentales et au droit de propriété qu'ils exerçaient aussi sur la progéniture des « serviteurs », le discours porte clairement, ici, sur l'esclavage héréditaire.

On retrouve aussi chez Mandeville la tripartition formulée par Locke. Nous avons, d'abord, le « grand nombre d'esclaves qu'on tire chaque année de l'Afrique[63] » en Amérique. En Angleterre, au contraire, « l'esclavage n'est pas accepté », mais les hommes libres peuvent tirer profit des « enfants des pauvres », des « travailleurs disposés à accomplir toutes les corvées pénibles et sales [*all the Drudgery*] »[64]. Et nous retrouvons les trois figures de l'homme libre, du serviteur et de l'esclave. La deuxième peut d'autant moins être confondue avec la première que ses analogies avec la troisième sautent aux yeux : la « partie indigente, la dernière de la nation », ce sont les « gens qui travaillent et peinent de la même façon que les esclaves » (*the working slavery people*) et qui sont destinés pour toujours à accomplir « un travail vil et sale » (*dirty slavish work*)[65].

Venons-en enfin à Blackstone. Quand il célèbre l'Angleterre comme la terre de la liberté, il souligne qu'il n'y a pas là de place pour l'« esclavage proprement dit » (*proper slavery*), pour l'« esclavage au sens strict » (*strict slavery*), pour l'« esclavage absolu » (*absolute slavery*), qui « donne au patron un pouvoir absolu et illimité sur la vie et le sort de l'esclave ». Cette explication insistante libère de l'espace pour des formes de travail contraint différentes de celles auxquelles sont soumis les Noirs des colonies. Chez ce grand juriste aussi, une condition intermédiaire entre la liberté et l'esclavage finit par apparaître, une sorte d'esclavage non « absolu » et non entendu au « sens strict ». Par ailleurs, avec les esclaves, même les « domestiques », les « apprentis » et les « travailleurs » sont des serviteurs. Nous avons affaire à « différents types de serviteurs », chacun

ayant des caractéristiques spécifiques, mais tous ayant en commun le fait d'être soumis à la servitude[66]. On sent une fois de plus l'héritage de Grotius, pour qui la *servitus* est la catégorie générale qui permet de comprendre et de définir la réalité du travail. Ce qui est nouveau chez Locke, Mandeville et Blackstone, c'est leur insistance sur la distinction entre deux types de *servitus* : celle en vigueur en métropole et celle qui se pratique dans les colonies. C'est ainsi que l'on passe de la bipartition de Grotius à une tripartition.

L'Angleterre et les trois « castes »

Laissons maintenant de côté les grands auteurs pour examiner la réalité sociale et l'idéologie qui caractérisent l'Angleterre du XVIII[e] et du XIX[e] siècle. Bien au-delà des « vestiges d'esclavage » dont parle Smith, la persistance de rapports serviles est tout à fait évidente dans le traitement des pauvres et dans la possibilité de disposer de leurs enfants comme d'une *res nullius*, dans les *workhouses*, dans l'armée, dans les prisons et dans le recrutement des serviteurs que l'on envoie peupler les colonies. C'est l'économiste déjà cité, Wakefield[67], qui attire l'attention sur l'« esclavage anglais » et sur les « esclaves blancs ». À cette époque-là, des auteurs dont les orientations politiques sont très différentes comparent les esclaves d'outre-Atlantique aux ouvriers qui peinent en Angleterre : les anti-abolitionnistes, qui font écho au discours *à la* Calhoun, les courants plus ou moins radicaux, qui aspirent à une émancipation du travail d'une façon plus générale, les observateurs plus détachés, qui se bornent à enregistrer l'existant, comme l'économiste que nous venons de citer. Et la comparaison n'est pas faite qu'en se concentrant sur le spectre de la mort par inanition qui menace à tout moment l'ouvrier anglais. Certes, c'est un aspect que l'on ne peut ignorer : nombreux sont les pauvres qui, pour échapper à l'inanition, commettent un délit quelconque dans l'espoir de pouvoir survivre en qualité de déportés ou d'« esclaves des galères[68] ». Mais une grande attention est aussi accordée au non-respect de cette liberté plus spécifiquement libérale, au sens propre du mot, qu'est la « liberté moderne ». Afin de rendre cela plus clair, quittons les villes et les centres industriels et transférons-nous à la campagne, pour écouter les protestations des paysans :

> « En parlant en termes généraux, vu que toute règle a ses exceptions, les classes privilégiées de nos districts ruraux font tout pour être haïes de leurs voisins les plus pauvres. Elles clôturent les terres communes. Elles bloquent les sentiers. Elles se découpent leurs parcs et là disséminent des mines et des pièges pour les hommes. […] Elles construisent des prisons et les remplissent. Elles inventent de nouveaux crimes et de nouvelles punitions pour les pauvres. Elles interviennent dans les mariages des pauvres, en imposant certains et en interdisant d'autres. Elles enferment les pauvres dans les *workhouses*, en séparant les maris ou les femmes, et elles les confinent de jour et les emprisonnent de nuit. Elles attellent le pauvre [comme un bœuf]. Elles contrôlent les fabriques de bière, elles interdisent le jeu de quilles, condamnent les magasins de bière, elles interviennent dans les fêtes populaires, elles cherchent toutes les façons de restreindre par la suite le petit cercle de divertissement du pauvre[69]. »

Environ vingt ans plus tard, un journal populaire d'orientation radicale, le *Reynold Newspaper*, en condamnant l'« esclavage » qui existe en Angleterre, remet en cause le fouet donné aux soldats et aux marins, la séparation des maris et des femmes dans les *workhouses*, l'obligation pour les serviteurs des campagnes de demander la permission du seigneur avant de pouvoir se marier, les abus sexuels systématiques dont étaient l'objet « les femmes et les filles des ordres pauvres[70] ».

C'est Wakefield qui cite le Cahier de doléances provenant des campagnes et il le juge incontestable. Alors qu'il écrit juste avant l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises et qu'il considère l'Empire dans son ensemble, il croit pouvoir distinguer trois figures : l'« homme libre » (*freeman*), l'« esclave » (*slave*), le « misérable » (*pauper*)[71]. On pense au discours sur les trois castes du théoricien du Sud déjà cité. En effet, en 1864, la *Saturday Review* – il s'agit ici d'une revue diffusée parmi les classes moyennes et supérieures – constate que les pauvres constituent en

Angleterre « une caste séparée, une race », placée dans une condition sociale qui ne change pas « du berceau à la tombe », et qui est séparée du reste de la société par des barrières semblables à celles qui subsistent en Amérique entre Blancs et Noirs. La respectable revue anglaise poursuit ainsi :

> « De l'adolescent ou de l'homme pauvre anglais on attend qu'il se souvienne toujours de la condition dans laquelle Dieu l'a placé, exactement comme on attend du Nègre qu'il se souvienne de la peau que Dieu lui a donnée. Dans les deux cas, la relation est celle qui subsiste entre un supérieur perpétuel et un inférieur perpétuel, entre un chef et un dépendant : pour grande qu'elle puisse être, aucune gentillesse ou bonté ne peut altérer cette relation[72]. »

Nous sommes – ne l'oublions pas – en 1864. De nombreuses décennies se sont écoulées depuis la Glorieuse Révolution et la naissance de l'Angleterre libérale. Mais, même si la situation est instable et tend à se modifier sous l'influence des luttes populaires, on sent toujours la réalité d'une société de castes. Abolie depuis trente ans déjà dans les colonies anglaises, la caste des esclaves va aussi disparaître aux États-Unis. De trois qu'elles étaient, les castes deviennent deux de part et d'autre de l'Atlantique : aux semi-esclaves noirs des États-Unis correspondent les serviteurs blancs de l'Angleterre. Une barrière plus ou moins rigide continue à séparer les uns et les autres de la caste des hommes réellement libres.

À l'apartheid racial semble correspondre une sorte d'apartheid social. Dans l'Angleterre du XVIII^e^ siècle, Charles Seymour, duc de Somerset, fait précéder son carrosse d'avant-courriers chargés de dégager la route de façon à épargner au gentilhomme la gêne de croiser des personnes et des regards plébéiens[73]. Un siècle plus tard, une sorte de ségrégation entre les différentes classes sociales existe encore dans les églises anglaises[74] ; et le Cahier de doléances déjà cité, écrit par les paysans, se plaint du fait que, même dans de telles circonstances, l'aristocrate ait recours à un rideau afin de se protéger de tout « regard vulgaire »[75]. Quand, plus tard, Senior visite Naples, ce qui l'indigne, c'est le mélange des rangs sociaux : « Sous des climats plus froids, les classes inférieures restent à la maison ; ici, elles vivent dans la rue. » Pire, elles sont si peu distantes des classes supérieures qu'elles habitent dans les souterrains des palais seigneuriaux. Résultat : « Vous ne pouvez jamais échapper à la vue ni même au contact d'une dégradation repoussante[76]. »

La reproduction de la caste servile et les débuts de l'eugénisme

Comment « perpétuer la race des journaliers et des serviteurs[77] » ? Cette phrase de Smith montre que la mobilité sociale est très réduite, voire complètement nulle : les travaux les plus lourds et les moins payés sont confiés à une classe qui tend à se reproduire de génération en génération, et donc à une sorte de caste servile héréditaire.

La reproduction de cette caste ou race est une nécessité absolue. Selon Mandeville, la guerre joue une fonction vraiment bénéfique. Si, avec ses massacres périodiques, elle n'arrivait pas à remédier à l'excédent de mâles que l'on constate à la naissance, les femmes, que se disputeraient trop de soupirants et de concurrents, deviendraient une sorte de marchandise rare, accessible seulement aux riches. La société ne pourrait plus alors se réapprovisionner en « fils de pauvres », « le plus grand et le plus étendu de tous les bienfaits qui viennent de la société » ; c'est-à-dire que la reproduction héréditaire des pauvres destinés à accomplir « toutes les corvées pénibles et sales »[78] se révélerait difficile ou impossible.

L'ordre naturel, dont la guerre fait elle aussi partie, engendre spontanément une race de semi-esclaves dont la société ne peut en aucun cas se passer. Mais cette spontanéité présumée doit être stimulée par des interventions politiques opportunes. Selon Mandeville, l'accès des « pauvres travailleurs » à l'instruction doit être absolument évité « pour que la société soit heureuse »[79]. Cela risquerait de faire disparaître la force de travail bon marché, docile et obéissante, dont on a besoin. Les interventions invoquées par d'autres représentants de la tradition libérale ont une portée bien plus grande. Pour produire une race d'ouvriers et d'instruments de travail dociles aussi parfaite que possible, l'univers concentrationnaire des *workhouses* peut lui aussi se révéler utile. En y enfermant aussi les enfants des délinquants et des « suspects », on pourrait produire – observe Bentham – une « classe indigène » qui se distinguerait par son goût du travail et son sens de la discipline. Si, par la suite, on encourageait les mariages précoces à l'intérieur de cette classe, et si l'on gardait les enfants comme apprentis jusqu'à leur majorité, les *workhouses* et la société pourraient alors disposer de la réserve inépuisable d'une force de travail de toute première qualité. Et donc, par l'intermédiaire de la « plus aimable des révolutions », la révolution sexuelle[80], la « classe indigène », en se reproduisant héréditairement de génération en génération, deviendrait une sorte de race « indigène ».

Toujours pour produire la classe ou la race de travailleurs la plus docile possible, Sieyès pense à une révolution elle aussi « aimable ». Comme Bentham, le libéral français s'abandonne à une utopie (ou dystopie) eugénique. Il imagine un « croisement » entre des singes (par exemple l'orang-outan) et des « Nègres », afin de créer des êtres domesticables et adaptés au travail servile : les « nouvelles races de singes anthropomorphes ». Ainsi, les Blancs, qui restent au sommet de la hiérarchie sociale comme dirigeants de la production, pourraient disposer soit des Noirs comme instruments auxiliaires de production, soit d'esclaves proprement dits, c'est-à-dire justement les singes anthropomorphes :

> « Quelque extraordinaire, quelque immorale que cette idée puisse paraître au premier coup d'œil, je l'ai méditée longtemps, et vous ne trouverez pas d'autre moyen, dans une grande nation, surtout dans les pays très chauds et très froids, de concilier les directeurs des travaux avec les simples instruments de labeur[81]. »

Si l'on doit, d'un côté, stimuler la production et la reproduction d'une race de serviteurs ou d'esclaves au sens propre du mot, il faut, de l'autre, limiter au maximum la surpopulation improductive et parasitaire, la masse des pauvres qui, loin de générer de la richesse, la dévorent comme des sauterelles. Pour maintenir l'équilibre démographique, Malthus prône une politique qui retarde les mariages et la procréation dans les classes populaires ; la nature y pourvoira autrement grâce aux guerres, aux disettes, aux épidémies. De ce point de vue, le rôle que doit jouer la médecine devient problématique. En 1764, Franklin écrit à un médecin :

> « La moitié des vies que vous sauvez ne sont pas dignes d'être sauvées, parce qu'elles sont inutiles, alors que l'autre moitié ne devrait pas être sauvée parce qu'elle est perfide. Votre conscience ne vous reproche jamais l'impiété de cette guerre permanente contre les plans de la Providence[82] ? »

Quelques décennies plus tard, Tocqueville espère que l'on pourra finalement se débarrasser de la « canaille pénitentiaire » comme on se débarrasse des « rats », peut-être grâce à un gigantesque incendie[83]. Est-ce que le libéral français « rêve de génocide[84] » ? L'affirmation est excessive. Reste une rude polémique contre une « charité bâtarde » qui menace l'ordre : « c'est la philanthropie de Paris qui nous tue »[85].

Une conclusion d'ordre général s'impose. La tentation eugénique traverse en profondeur la tradition libérale. Ce n'est pas par hasard que la discipline qui prend ce nom a été baptisée en Grande-Bretagne et qu'elle jouit ensuite d'un grand succès aux États-Unis[86].

Le libéralisme introuvable du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande

Comme nous l'avons fait pour les États-Unis, nous devons aussi nous poser pour l'Angleterre une question cruciale : s'agit-il d'une société libérale ? Même après l'abolition de l'esclavage dans les colonies proprement dites, on ne peut certes pas dire que l'ensemble des habitants du Royaume-Uni jouissent de la liberté libérale par excellence, c'est-à-dire de la « liberté moderne ».

Les Irlandais, c'est sûr, n'en jouissent pas ; ils sont en permanence soumis – reconnaît Tocqueville – à des « mesures exceptionnelles » et sont à la merci des « conseils de guerre » et d'une gendarmerie nombreuse et odieuse : à Castlebar, sur la base de l'*Insurrection Act*, « tout homme qui [est] trouvé hors de chez lui après le coucher du soleil sans *pass* [est] *transporté* »[87]. Dans les publications de l'époque, la condition des Irlandais est souvent comparée à celle des Noirs d'outre-Atlantique. Selon le jugement formulé en 1824 par un riche marchand anglais, disciple de Smith, fervent quaker et abolitionniste (James Cooper), les Irlandais se trouvent dans une condition pire que celle des esclaves noirs[88]. En tout cas, les Irlandais représentent pour l'Angleterre ce que les Noirs sont pour les États-Unis, il s'agit de « deux phénomènes de la même nature[89] ». L'opinion exprimée par Beaumont est indirectement confirmée par Tocqueville. Grâce à *De la démocratie en Amérique*, nous savons que la magistrature, monopolisée par les Blancs, est totalement sourde aux griefs pourtant justifiés des Noirs. Une conclusion s'impose, également suggérée par un témoignage recueilli dans le Maryland : « La population blanche et la population noire sont dans un état de guerre. Jamais elles ne se mêleront. Il faut que l'une des deux cède la place à l'autre[90]. » Pour le libéral français, c'est la même chose dans l'île soumise et colonisée par l'Angleterre : « À dire vrai, il n'y a pas de justice en Irlande. Presque tous les *magistrats* du pays sont en guerre ouverte avec la population. Aussi, la population n'a pas l'idée d'une justice publique[91]. » Dans un cas comme dans l'autre, un pivot de l'État de droit, la magistrature, est en guerre contre une partie non négligeable de la population.

Des deux côtés de l'Atlantique, ce sont les lois qui empêchent ou gênent l'accès à l'instruction et interdisent le mariage avec des membres de la caste supérieure, qui perpétuent l'oppression respective des Noirs et des Irlandais. En Irlande aussi, la *miscegenation* est un délit très sévèrement puni : selon une loi de 1725, un prêtre coupable de célébrer clandestinement un mariage mixte risque même la peine de mort[92]. En Irlande aussi, on cherche à empêcher l'accès à l'instruction de la population native. Nous pouvons conclure sur ce point en donnant la parole à un historien libéral anglo-irlandais du XIX^e^ siècle : la législation anglaise vise à spolier les Irlandais de leur « propriété » et de leur « industrie », elle vise « à les maintenir dans une condition de pauvreté, à briser en eux quelque germe de révolte que ce soit, à les rabaisser au rang d'une caste servile qui n'aurait jamais l'espoir de s'élever au niveau de ses oppresseurs »[93].

En 1789, trois ans avant la formation du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande, les Irlandais sont « environ quatre millions et demi, un tiers de la population des îles Britanniques[94] ». Le pourcentage de la population privée de la « liberté négative » est donc plus élevé qu'aux États-Unis où, au moment de l'indépendance, les Noirs constituent un cinquième de la population. Mais il faut ajouter que les dominateurs anglais, avant et après la Glorieuse Révolution, traitent les Irlandais,

d'une part, de la même façon que les Peaux-Rouges, en les expropriant de leur terre et en réduisant leur nombre par des mesures plus ou moins drastiques, et, de l'autre, de la même façon que les Noirs, en les faisant travailler de force. D'où l'oscillation entre des pratiques esclavagistes et des pratiques génocidaires.

En plus des Noirs et des Irlandais, en Angleterre même la « liberté négative » des classes populaires est fortement remise en cause : celles-ci sont même assimilées, dans la culture et dans les publications de l'époque, à une « caste » ou une « race » inférieure. Mais concentrons-nous maintenant sur les rapports existant au sein de la « caste » supérieure. La rébellion des colons américains, nous le savons, naît de leur protestation contre la discrimination négative qu'ils subissent, puisqu'ils sont exclus du corps législatif. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que, dans l'Angleterre de l'époque, le droit de représentation est un privilège accordé par la Couronne, de sorte que même des villes industrielles de première grandeur sont exclues de la Chambre des Communes, où sont bien présents, au contraire, les bourgs presque à l'abandon mais ayant le droit de se faire « représenter » à Londres, surtout par le noble local. Si l'on se souvient que la Chambre des Lords est aussi l'apanage héréditaire de l'aristocratie terrienne, une conclusion s'impose : même dans l'Angleterre proprement dite, les rapports internes aux classes propriétaires ne sont pas placés sous le signe de l'égalité.

De plus, cette égalité est compromise par une circonstance supplémentaire : c'est seulement avec la seconde loi de réforme électorale, promulguée par Disraeli en 1867, que « les non-conformistes [obtiennent] la totale parité politique ». Jusque-là, de fortes discriminations de caractère religieux étaient en vigueur :

> « Quiconque, protestant ou catholique, qui ne voulait pas s'approcher de la communion selon les rites de l'Église anglaise, était aussi démis de toute charge de direction dépendant soit de la Couronne, soit des centres municipaux citoyens ; les portes du Parlement restaient barricadées pour les catholiques romains, et celles de l'Université pour les dissidents de tout genre[95]. »

Donc, tout bien considéré, les non-conformistes (parmi lesquels il faut bien sûr inclure les juifs[96]) étaient non seulement privés de l'égalité politique, mais aussi de la pleine égalité juridique. Ce n'est qu'en 1871 que toutes les universités, y compris Oxford et Cambridge, ouvrent des « postes académiques divers aux hommes de toutes les variétés de confession religieuse[97] ».

L'argument utilisé par Macaulay en 1831 pour critiquer l'exclusion permanente des Juifs de la jouissance des droits politiques est significatif :

> « Ce serait sacrilège d'accepter qu'un juif siège au Parlement. Mais un juif fait de l'argent et l'argent fait les membres du Parlement. […] Qu'un juif puisse être conseiller privé d'un roi chrétien serait un malheur éternel pour la nation. Mais le juif peut gouverner le marché financier et le marché financier peut gouverner le monde[98]. »

Dans cette argumentation paradoxale contre les discriminations dont sont victimes les Juifs, Macaulay semble reprendre quelques stéréotypes antisémites, mais en réalité le sens de son discours est clair : il est absurde et inadmissible de vouloir nier l'égalité politique, et même civique, à ceux qui, au moins sur le plan économique, sont déjà membres de l'élite dominante.

Enfin, n'oublions pas que, comme le fait outre-Atlantique la classe dominante de la révolution américaine et de l'instauration d'un État racial, l'aristocratie anglaise, elle non plus, ne prétend absolument pas se limiter à une liberté purement négative. Quelques décennies avant Hamilton (et les révolutionnaires américains), en Angleterre, Sidney déclare que « par le mot d'esclave on entend un homme qui dépend absolument de la volonté d'un autre » ou d'une loi à laquelle il n'a pas donné son consentement[99]. Locke s'exprime à peu près de la même façon quand, à l'« esclavage » politique, il oppose une « liberté » entendue comme le fait de « ne relever d'aucun autre pouvoir législatif que celui qui a été établi dans la république (*civitas*, *commonwealth*) d'un commun accord[100] ». Locke souligne lui aussi l'équivalence entre le terme anglais et le terme latin[101] ; et ce dernier implique clairement la participation des *cives* à la vie publique. Le philosophe anglais raisonne comme les révolutionnaires américains, et ce n'est pas par hasard qu'ils se réclament de lui : celui qui veut décider seul, en m'excluant du processus d'élaboration de la loi, peut légitimement être suspecté de vouloir « s'emparer de tout le reste », en plus de la « liberté » politique ; il aspire en dernière analyse à « faire de moi un esclave »[102].

Indifférente aux prises de position de tel ou tel théoricien, l'aristocratie anglaise veut jouer, et joue réellement, une fonction politique de premier plan. Non seulement la Chambre haute, mais « la Chambre basse du Parlement elle aussi [est] essentiellement un club de propriétaires terriens », et ce quasiment jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle. L'aristocratie exerce directement le pouvoir politique : « C'[est] une élite terrienne, non pas une élite de service indépendante, qui [a] le contrôle des affaires publiques[103]. » Un contrôle qui s'étend à la magistrature et aux administrations locales et dont le maillage, surtout dans les campagnes, est parfait : presque jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, « les nobles, grands et petits, [sont] encore les autorités indiscutées, qui ne doivent répondre à personne d'autre qu'eux-mêmes[104] ».

Comme au sud des États-Unis, en Angleterre le pouvoir incontesté d'une classe sociale comporte des limites imposées à chacun de ses membres. Le propriétaire noble est tenu de respecter une série d'obligations, en partie établies par la loi, en partie par la coutume. Pensons à la primogéniture et au caractère inaliénable des biens, mais aussi à l'endogamie très répandue dans l'aristocratie, pratique qui, une fois de plus, fait penser à la *miscegenation* des États-Unis. Les membres de la noblesse « se [sentent] obligés de rendre service à l'État, tant au niveau local que national, en qualité de civils et de militaires ». En même temps qu'ils jouissent de leur propriété et de leur richesse, les officiers patriciens se comportent comme des « héros chevaleresques », appelés à faire preuve, quand la nation est en danger, d'un « courage spartiate et stoïque »[105].

Comment définir cette société ? Nous sommes de nouveau confrontés au problème qui nous poursuit depuis le début de cet ouvrage : pouvons-nous parler de libéralisme à propos de la pensée de Calhoun et de la réalité des États-Unis où il vit et agit ? Et pouvons-nous le faire en établissant un lien avec le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande ? Vu ce qu'est aujourd'hui la représentation dominante du libéralisme, cela a-t-il un sens de définir comme libérale une société où une partie considérable de la population est soumise à une dictature militaire, où les classes populaires de la métropole sont, au moins partiellement, exclues de la « liberté négative », où ce type de liberté n'est absolument pas l'idéal des classes propriétaires et où le principe de l'égalité civile et politique est fortement limité en leur sein ?

La compétition entre plusieurs candidats devrait être un élément constitutif du régime libéral. Mais que se passe-t-il en réalité ?

« Beaucoup d'élections se déroulaient sans oppositions. En sept élections générales, de 1760 à 1800, moins d'un dixième des sièges de comté furent contestés. Certains bourgs étaient complètement indifférents au fait que les propriétaires vendent les sièges ou en désignent les membres sans discussion ; certains sièges étaient propriété privée comme ceux des parlements français[106]. »

Libéralisme, « individualisme propriétaire », « société aristocratique »

Pour tâcher de surmonter les difficultés rencontrées dans la définition de la société anglaise des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, au lieu de parler de libéralisme, on préfère parfois parler d'« individualisme » ; et l'histoire de la tradition de pensée qui est l'objet de notre étude semble alors traversée en profondeur par un « individualisme propriétaire » ou « possessif » (*possessive individualism*)[107]. Cette définition est en partie légitime. Chez Locke, le pouvoir politique commence par prendre la forme d'une tyrannie, et donc d'une violence, dans la mesure où il porte atteinte à la propriété privée (de la classe dominante), et, dans ce cas, il est juste de résister à cette violence. Le citoyen, et même l'individu, reprend le pouvoir qu'il possédait déjà dans l'état de nature et qui « consiste à se servir des moyens qu'il juge convenables et que la nature lui donne, pour assurer la conservation de ce qui lui appartient[108] ». Le domaine de la légalité est le domaine du respect de la propriété privée, alors que la violence se définit avant tout comme sa violation.

Mais un examen plus attentif montre que la catégorie d'« individualisme propriétaire » ne convient absolument pas. Nous sommes face à une société et à une tradition de pensée qui, bien loin d'être inspirées par un respect superstitieux de la propriété et du droit de propriété en tant que tel, pratiquent et légitiment, en réalité, des expropriations massives aux dépens des Irlandais et des Peaux-Rouges. Il est vrai qu'un chapitre central du second des deux *Traités sur le gouvernement* de Locke a pour titre « La propriété », mais il aurait été peut-être plus juste de l'intituler « L'expropriation », étant donné qu'il vise à justifier l'appropriation des terres par les colons blancs aux dépens des Peaux-Rouges paresseux et incapables de faire fructifier la terre. Faisant abstraction des colonies et des populations coloniales ou d'origine coloniale, la catégorie d'« individualisme propriétaire » ne semble concerner que la communauté blanche de la métropole capitaliste et le conflit propriétaires/non-propriétaires.

Par ailleurs, même si nous ne prenons en compte que la métropole, nous constatons que, pour l'Angleterre, le *Second Traité* justifie et revendique la clôture des terres communes, et donc l'expropriation massive des paysans. Comme les territoires d'outre-Atlantique occupés par les Peaux-Rouges, les terres communes elles non plus ne sont pas vraiment mises en valeur par le travail. Ainsi, dans les deux cas, elles n'ont pas encore de propriétaire légitime. Les auteurs classiques de la tradition libérale ne cessent de répéter que la propriété revendiquée par les natifs et par les groupes sociaux internes à la métropole et assimilés aux natifs est en réalité *res nullius*.

Paradoxalement, malgré ses intentions critiques, la catégorie d'« individualisme propriétaire » finit par donner du crédit à la conscience de soi idéologique des classes qui, en Angleterre et en Amérique, arrivent au pouvoir en défendant les mots d'ordre de la liberté et de la propriété. Marx raisonne tout à fait autrement. *Le Capital* dénonce le « stoïcisme imperturbable » de l'économiste politique (et des penseurs libéraux) devant la « profanation la plus éhontée du "droit sacré de la propriété" » et l'« expropriation violente des cultivateurs » en usage en Angleterre. Jusque dans les premières décennies du XIX^e^ siècle, dans certains cas, pour accélérer le processus de clôture, on

n'hésite pas à recourir à des méthodes brutales : des villages entiers sont détruits et rasés pour contraindre les paysans à la fuite et finalement transformer les terres communes en propriété privée et en pâturages au service de l'industrie textile[109].

Jusqu'à présent, en analysant la catégorie d'« individualisme propriétaire », nous nous sommes attachés à l'adjectif. Si nous nous intéressons maintenant au substantif, nous voyons qu'il est lui aussi plutôt problématique. Les exclus sont assimilés par la classe dominante à des instruments de travail, à des machines bipèdes, c'est-à-dire qu'on leur refuse la qualité d'hommes et d'individus. Certes, les privilégiés insistent avec force sur cette qualité, en se l'attribuant de façon exclusive. Mais cela est-il de l'individualisme ? Ici encore, il s'agit d'un alignement de l'historien contemporain sur la conscience de soi idéologique d'une classe sociale et d'un mouvement politique qu'il entend pourtant critiquer.

Plutôt que celle d'« individualisme propriétaire », les catégories auxquelles recourent, pour analyser l'Angleterre de l'époque, certains auteurs libéraux de premier plan du XIX^e^ siècle semblent plus justes. Aux yeux de Constant, « l'Angleterre n'est, au fond, qu'une vaste, opulente et vigoureuse aristocratie[110] ». Tocqueville, dans les années 1830, formule le même jugement : « Non seulement l'aristocratie paraît plus solidement assise que jamais, mais la nation laisse évidemment sans murmurer le gouvernement dans les mains d'un très petit nombre de familles », d'une « aristocratie », qui est avant tout celle fondée sur la « naissance »[111] ; nous sommes bien face à une « société aristocratique » caractérisée par la domination des « grands seigneurs »[112]. Du reste, c'est Disraeli lui-même qui reproche au parti whig, qui domine depuis longtemps le pays issu de la Glorieuse Révolution, d'avoir cherché à instaurer une aristocratie et une oligarchie sur le modèle vénitien[113].

La « démocratie pour le peuple des seigneurs » aux États-Unis et en Angleterre

La question n'est toujours pas réglée : même si elle est essentiellement aristocratique, l'Angleterre est-elle malgré tout une société libérale ? Constant n'en doute pas : c'est le pays où « les différences sociales sont le mieux respectées » (à l'avantage absolu de l'aristocratie) mais où, en même temps, « les droits de chacun sont le mieux garantis »[114]. C'est aussi l'opinion de Tocqueville, mais seulement après l'année 1848, après que l'angoisse devant la dérive socialiste et bonapartiste de la France a rejeté dans l'ombre toute autre préoccupation : La « constitution aristocratique de la société anglaise » est indiscutable ; toutefois, il s'agit toujours du « pays le plus riche comme le plus libre »[115].

Avant la chute de la Monarchie de Juillet, au contraire, Tocqueville émet beaucoup de doutes et de réserves. Il faut savoir distinguer « deux formes différentes de liberté » ; il ne faut pas confondre « la notion démocratique et, j'ose dire, la conception juste de la liberté » avec la « notion aristocratique de la liberté », entendue non comme « droit commun » mais bien comme « privilège ». C'est cette dernière façon de voir qui domine en Angleterre, comme dans les « sociétés aristocratiques » en général, la conséquence étant qu'il n'y a pas de place pour la « liberté générale »[116]. *De la démocratie en Amérique* rapporte et partage la remarque d'un citoyen américain qui a longtemps voyagé en Europe : « Les Anglais traitent les serviteurs avec une hauteur et des manières absolues qui nous surprennent[117]. » Cela ne signifie pas que le pathos de la liberté soit absent chez ceux qui pourtant se posent en patrons absolus. Au contraire, « [il] peut même arriver quelquefois que l'amour de la liberté soit d'autant plus vif chez quelques-uns que les garanties nécessaires à la liberté se rencontrent moins pour tous. L'exception est alors d'autant plus précieuse qu'elle est rare ». Cette notion aristocratique de la liberté produit chez ceux à qui elle a été transmise un sentiment exalté de leur valeur individuelle, un goût passionné pour l'indépendance[118].

Pensons à la remarque bien connue de Burke, tout en laissant de côté le jugement de valeur contraire qui l'accompagne : la liberté apparaît encore « plus noble et plus libérale » aux propriétaires d'esclaves. Devons-nous rapprocher l'Angleterre de la Virginie esclavagiste ? Il y a de nombreux points communs, en effet, comme le montre la lecture de Tocqueville. Celui-ci observe qu'aux États-Unis les Blancs se refusent à reconnaître dans les Noirs les « traits généraux de l'humanité »[119]. Mais, en Angleterre aussi, les inégalités sont si nettes et si insurmontables qu'il y a « autant d'humanités distinctes qu'il y a de classes » ; les « idées générales » manquent, à commencer précisément par l'idée d'humanité[120].

Tocqueville essaie ici d'établir une différence entre la démocratie américaine et l'aristocratie dominante en Angleterre. Pourtant, à plusieurs reprises, son analyse en vient à souligner la ressemblance entre les deux sociétés. Les rapports qui, d'un côté de l'Atlantique, prennent la forme de rapports de classe, se présentent, de l'autre côté, comme des rapports de race. Pour l'Angleterre, nous pouvons parler de société libérale, comme Burke parle de société libérale pour la Virginie et pour la Pologne de son temps. Un point essentiel demeure : en Angleterre même, comme Tocqueville le reconnaît indirectement mais d'une façon d'autant plus significative, les classes populaires,

souvent exclues de la jouissance des droits civiques et de la liberté négative, continuent à être séparées de la classe ou de la caste supérieure par un fossé qui fait penser à celui qui existe dans un État racial.

On peut donc dire qu'en Angleterre aussi, pendant quelque temps, la société issue de la Glorieuse Révolution prend la forme d'une sorte de « démocratie pour le peuple des seigneurs », à condition, s'entend, d'interpréter cette catégorie dans un sens qui ne soit pas purement ethnique. Même de ce côté-ci de l'Atlantique, une barrière insurmontable sépare la communauté des hommes libres et des seigneurs de la masse des serviteurs, que Locke ne compare pas par hasard aux « indigènes ». Et, bien loin de se contenter de la « liberté négative », l'aristocratie dominante cultive des idéaux de participation active à la vie publique, cultive des idéaux « républicains ». Certains interprètes contemporains autorisés partent de là pour parler d'une façon de voir « néo-romaine » ou d'un « moment machiavélien »[121]. Nous retrouvons là le risque d'une déformation involontaire : les deux catégories dont nous venons de parler mettent en avant le pathos de la participation libre et égalitaire à la vie publique, mais finissent par passer sous silence les énormes règles d'exclusion que ce pathos présuppose. On trouve bien cet idéal d'une vie politique riche, de type « néo-romain » ou « machiavélien », chez un auteur comme Fletcher qui, d'un côté, se déclare « républicain par principe » et qui, de l'autre, théorise l'esclavage pour les vagabonds. On peut aussi rattacher Locke à ces milieux. Il se prononce en faveur de l'esclavage noir dans les colonies et pour le servage ou le semi-servage pour les travailleurs salariés de la métropole. En même temps, à l'intention de l'aristocratie, il développe un pathos du Commonwealth et de la *civitas*, qui évoque les modèles républicains de l'Antiquité. C'est du moins l'opinion de Josiah Tucker, qui reconnaît et dénonce en Locke un « whig républicain » et esclavagiste[122].

Mais l'auteur qui, en Angleterre, exprime le mieux l'idéal de la « démocratie pour le peuple des seigneurs » est peut-être Sidney. Il insiste très fortement sur l'égalité des hommes libres : « L'égalité avec laquelle tous les hommes sont nés est si parfaite, qu'aucun ne voudra consentir à la diminution de la Liberté à moins que les autres n'en fassent autant de leur côté. » Sa condamnation de l'esclavage politique inhérent non seulement à la monarchie absolue mais aussi à tout régime politique qui prétend soumettre l'homme libre à des règles précises sans son consentement est sans appel. Mais ce pathos de la liberté suppose que le maître revendique le droit d'être « juge » de son serviteur sans ingérence externe[123]. Il ne faut pas perdre de vue que « dans beaucoup d'endroits, et en vertu y compris d'une loi divine, le patron a un pouvoir de vie et de mort sur son serviteur [*servant*][124] ». Il reste entendu que « les Asiatiques et les Africains, peuples lâches et efféminés », incapables de comprendre la valeur de la « liberté », sont à juste raison considérés par Aristote comme des « esclaves par nature » et qu'il y a « peu de différence entre eux et les bêtes »[125]. Ce n'est pas par hasard que Sidney, comme Locke, Fletcher et Burgh, est cité par Jefferson comme un auteur de référence pour comprendre les « principes généraux de liberté » dont s'inspirent les États-Unis[126].

Tucker fait lui aussi un rapprochement entre Locke et Sidney, mais cette fois dans un sens critique, en faisant remarquer, de plus, que Sidney est un admirateur de la « liberté polonaise »[127] (et d'un pays où le servage auquel sont soumis les paysans coexiste dans sa forme la plus brutale avec la vie politique très riche de l'aristocratie qui domine la Diète) et qu'il rend hommage à la « liberté républicaine » (*cf. infra*, chap. 5, § 2). Par ailleurs, Burke, qui ne devient pas par hasard la divinité tutélaire du Sud esclavagiste, s'exprime lui aussi en des termes très flatteurs à propos de la Pologne, et pas seulement au sujet des « colonies méridionales » de l'Amérique. Il existe bien dans le

libéralisme anglais une admiration pour un régime de liberté républicaine fondé sur l'esclavage ou le servage d'une partie considérable de la population, pour une « démocratie pour le peuple des seigneurs ». Les auteurs qui défendent cette orientation peuvent eux aussi compter sur de fortes sympathies outre-Atlantique.

Note du chapitre 4

1. Domenico LOSURDO, *Démocratie ou bonapartisme. Triomphe et décadence du suffrage universel*, chap. 3, Le Temps des Cerises, Pantin, 2003.
2. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IV, p. 323-326.
3. Francis JENNINGS, *The Creation of America*, *op. cit.*, p. 301.
4. Garry WILLS, *« Negro President ». Jefferson and the Slave Power*, Houghton Mifflin, Boston, 2003.
5. Abraham LINCOLN, *Speeches and Writings*, *op. cit.*, vol. II, p. 378.
6. Édouard LABOULAYE, *Histoire des États-Unis*, *op. cit.*, tome 3, p. 359.
7. Jefferson Davis, cité *in* Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. II, p. 399-400.
8. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation*, *op. cit.*, p. 10-11, 7.
9. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 334.
10. Eugene D. GENOVESE, *A Consuming Fire*, *op. cit.*, p. 24.
11. Plessy *versus* Ferguson, cité *in* Richard HOFSTADTER et Beatrice K. HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. III, p. 56.
12. Herbert S. KLEIN, *Slavery in the Americas*, *op. cit.*, p. 51, 234-235.
13. Le terme est créé fin 1863. *Cf.* Forrest G. WOOD, *Black Scare. The Racist Response to Emancipation and Reconstruction*, University of California Press, Berkeley, 1968, p. 53 *sqq*.
14. Herbert S. KLEIN, *Slavery in the Americas*, *op. cit.*, p. 50-51.
15. *Ibid.*, p. 242-243.
16. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation*, *op. cit.*, p. 13.
17. Joel WILLIAMSON, *New People. Miscegenation and Mulattos in the United States*, Free Press, New York, 1980, p. 63.
18. *Ibid.*, p. 66.
19. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation*, *op. cit.*, p. 21.
20. *Ibid.*, p. 21.
21. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 395.
22. *Ibid.*, p. 112.
23. Gustave DE BEAUMONT, *Marie ou l'Esclavage aux États-Unis*, tome 2, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 55.
24. Robert William FOGEL, *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery* (1989), Norton, New York, 1991, p. 342.
25. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 395.
26. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 85.
27. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 399. David GRIMSTED, *American Mobbing, 1828-1861. Toward Civil War*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 85-86.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 114.
30. *Ibid.*, p. 124.
31. Frederick DOUGLASS, *Mémoires d'un esclave*, Lux, Montréal, 2004, p. 135.
32. Arthur ZILVERSMIT, *The First Emancipation*, *op. cit.*, p. 19.
33. Leon F. LITWACK, *North of Slavery*, *op. cit.*, p. 94.
34. Gustave DE BEAUMONT, *Marie ou l'Esclavage aux États-Unis*, *op. cit.*, tome 1, p. 4.
35. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 247.
36. Brenda E. STEVENSON, *Life in Black and White. Family and Community in the Slave South*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 275 ; David B. DAVIS, « White Wives and Slave Mothers », *The New York Review of Books*, février 1997, p. 35-37.

37. Thomas Dew, cité *in* Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. II, p. 319.
38. Leon F. LITWACK, *North of Slavery*, *op. cit.*, p. 97 et 67.
39. Nelcya DELANOË et Joëlle ROSTKOWSKI, *Les Indiens dans l'histoire américaine*, *op. cit.*, p. 74-75, 124.
40. Thomas Dew, cité *in* Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. II, p. 320.
41. Pierre L. VAN DEN BERGHE, *Race and Racism*, *op. cit.*, p. 6 et 10 ; Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 62, 205, 425.
42. Hosea JAFFE, *Sudafrica*, Jaca Book, Milan, 1997, p. 150.
43. Robert William FOGEL, *Without Consent or Contract*, *op. cit.*, p. 413.
44. Alexander HAMILTON, *Writings*, Joanne B. Freeman (dir.), Library of America, New York, 2001, p. 11.
45. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 405.
46. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 81-82.
47. Frederick TURNER, *La Frontière dans l'histoire des États-Unis*, PUF, Paris, 1963, p. 47.
48. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 120, 61.
49. William E. B. DU BOIS, *Black Reconstruction in America*, Athenaeum, New York, 1992, p. 185.
50. Hosea JAFFE, *Sudafrica*, *op. cit.*, p. 177.
51. Eric WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro. L'histoire des Caraïbes, 1792-1969*, Présence Africaine, Paris, 1975, p. 429.
52. George M. FREDRICKSON, « America's Original Sin », *in The New York Review of Books*, 25 mars 2004, p. 34-36.
53. Hosea JAFFE, *Sudafrica*, *op. cit.*, p. 150.
54. Pierre L. VAN DEN BERGHE, *Race and Racism. A Comparative Perspective*, *op. cit.* ; George M. FREDRICKSON, *White Supremacy*, *op. cit.* ; Francis JENNINGS, *The Creation of America*, *op. cit.*
55. Josiah TUCKER, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. V, p. 22.
56. *Ibid.*, p. 20.
57. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IV, p. 326.
58. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 85, 24.
59. *Ibid.*, II, 24.
60. *Ibid.*, II, 2.
61. *Ibid.*, II, 85.
62. *Ibid.*, I, 130.
63. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 167.
64. *Ibid.*, p. 199.
65. *Ibid.*, p. 97.
66. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, *op. cit.*
67. Edward Gibbon WAKEFIELD, *England & America*, *op. cit.*, p. 47 et 41.
68. *Ibid.*, p. 48.
69. *Ibid.*, p. 45.
70. Douglas A. LORIMER, *Colour, Class, and the Victorians. English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*, Leicester University Press, Leicester, 1978, p. 94.
71. Edward Gibbon WAKEFIELD, *England & America*, *op. cit.*, p. 94.
72. Douglas A. LORIMER, *Colour, Class, and the Victorians*, *op. cit.*, p. 104.
73. John A. CANNON, *Aristocratic Century. The Peerage of Eighteenth-Century England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 172.
74. Douglas A. LORIMER, *Colour, Class, and the Victorians*, *op. cit.*, p. 104.
75. Edward Gibbon WAKEFIELD, *England & America*, *op. cit.*, p. 45.
76. Nassau William Senior, cité *in* Hugh BROGAN, « Introduction », Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI, p. 52.
77. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 89.
78. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 212.
79. *Ibid.*, p. 225.
80. Jeremy Bentham, cité *in* Gertrude HIMMELFARB, *The Idea of Poverty*, *op. cit.*, p. 78-83.
81. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 75.
82. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 803 (Lettre à J. Fothergill de 1764).

83. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 174 (lettre à G. de Beaumont, 22 novembre 1836).
84. Michelle PERROT, « Introduction », *in* Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, vol. IV, p. 38.
85. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IV, p. 38.
86. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 19 et chap. 23. David B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, *op. cit.*, p. 180, 184.
87. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 128-129, 169.
88. David B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, *op. cit.*, p. 180, 184.
89. Gustave DE BEAUMONT, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Librairie Charles Gosselin, Paris, 1840, vol. II, p. 355.
90. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 247.
91. *Ibid.*, p. 94-95. Tocqueville rapporte l'entretien entre deux représentants autorisés du monde politique anglais, Nassau William Senior et John Revans.
92. William E. H. LECKY, *A History of England in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, vol. II, p. 371-373 ; *cf.* aussi *ibid.*, vol. I, p. 289.
93. *Ibid.*, vol. I, p. 288.
94. Thomas PAKENHAM, *The Year of Liberty. The Story of the Great Irish Rebellion of 1798*, Random House, New York, 1969, p. 30.
95. George M. TREVELYAN, *History of England*, Longmans, Green and Co., Londres, 1945, p. 631 et 474.
96. Michael C.N. SALBSTEIN, *The Emancipation of the Jews in Britain. The Question of the Admission of the Jews to Parliament, 1828-1860*, Associated University Presses, Londres-Toronto, 1982.
97. George M. TREVELYAN, *History of England*, *op. cit.*, p. 681.
98. Thomas Babington MACAULAY, *Critical and Historical Essays*, 5 vol., Tauchnitz, Leipzig, 1850, vol. I, p. 295.
99. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, *op. cit.*, tome 3, p. 27.
100. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 22.
101. *Ibid.*, II, 133.
102. *Ibid.*, II, 17.
103. David CANNADINE, *The Decline and Fall of the British Aristocracy*, Yale University Press, New Haven et Londres, 1990, p. 14 et 21.
104. *Ibid.*, p. 14.
105. *Ibid.*, p. 13 et 74.
106. Robert R. PALMER, *The Age of Democratic Revolution*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton, 1959-1964, vol. 1, p. 46.
107. Crawford B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif (de Hobbes à Locke)*, *op. cit.*
108. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 171.
109. Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1184.
110. Benjamin CONSTANT, *Mélanges de littérature et de politique*, *op. cit.*, vol. I, p. 25.
111. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 327 (lettre à L. de Kergorlay, 4 août 1857).
112. *Ibid.*, vol. I, p. 113-114.
113. Benjamin DISRAELI, *Coningsby ou la Nouvelle Génération*, vol. II, Livre VII, chapitre 4, Club bibliophilique de France, Paris, 1957, p. 170-171.
114. Benjamin CONSTANT, *Œuvres*, Alfred Roulin (dir.), Gallimard, Paris, 1957, p. 155, 150-151.
115. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 333 (lettre à L. de Kergorlay, 27 février 1858).
116. *Ibid.*, vol. II, p. 62.
117. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 185.
118. *Ibid.*, p. 62.
119. *Ibid.*, p. 357.
120. *Ibid.*, p. 21-22.
121. Quentin SKINNER, *La Liberté avant le libéralisme*, Le Seuil, Paris, 2000, p. 9 *sqq.* ; John G. A. POCOCK, *Le Moment machiavélien*, *op. cit.*
122. Josiah Tucker, cité *in* John G. A. POCOCK, *Vertu, commerce et histoire*, PUF, Paris, 1998, p. 213 et 326.
123. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, *op. cit.*, tome 3, p. 368.
124. *Ibid.*, tome 2.
125. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, *op. cit.*, tome 1, p. 9.
126. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 479.
127. Josiah Tucker, cité *in* John G. A. POCOCK, *Vertu, commerce et histoire*, *op. cit.*, p. 1198 et 223.

5

La révolution en France et à Saint-Domingue, la crise des modèles anglais et américain et la formation du radicalisme des deux côtés de l'Atlantique

Le commencement libéral de la Révolution française

Jusqu'à présent, nous nous sommes presque exclusivement intéressés à l'Angleterre et aux États-Unis. Il faut reconnaître qu'en France le parti libéral montre assez vite sa faiblesse. Pourtant, quelques années avant la publication *De l'esprit des lois*, Voltaire célèbre lui aussi le pays qui, à ce moment-là, incarne la cause du libéralisme : « Le commerce, qui a enrichi les citoyens en Angleterre, a contribué à les rendre libres, et cette liberté a étendu le commerce à son tour ; de là s'est formée la grandeur de l'État[1]. » Oui, « [l]a nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois[2] », c'est le seul pays qui soit authentiquement libre. Plus généralement, vu les difficultés créées par une censure tatillonne, les Philosophes cherchent à sortir de cette sorte d'enfermement et regardent donc avec sympathie au-delà de la Manche. Même Helvétius, à qui Diderot reprochera son indulgence pour le despotisme éclairé, est obligé de reconnaître, et c'est important : « Ce siècle est, dit-on, le siècle de la philosophie. […] Toutes [les nations] semblent aujourd'hui s'occuper à la recherche de la vérité. Mais dans quel pays peut-on impunément les publier ? Il n'en reste qu'un : c'est l'Angleterre[3]. » L'île qui a réussi à se débarrasser de la monarchie absolue exerce une grande force d'attraction. Dans les colonnes de l'*Encyclopédie*, Diderot se sert de l'Angleterre comme exemple des « monarchies tempérées », où « le souverain n'est dépositaire que de la puissance exécutive »[4] ; presque dix années plus tard, en proposant de réserver les corps représentatifs aux « grands propriétaires »[5], il montre le grand intérêt qu'il accorde encore aux institutions politiques d'outre-Manche. Condorcet lui aussi considère qu'elles ont le mérite, même si ce n'est pas toujours dans une juste mesure, d'avoir réalisé les principes de la limitation du pouvoir monarchique, de la liberté de la presse, de l'*habeas corpus*, de l'indépendance de la magistrature[6].

En effet, deux ans avant la prise de la Bastille et l'intervention des masses populaires sur la scène politique, le modèle anglais semble devoir aussi triompher en France. Soutenus par un large consensus populaire, les Parlements nobiliaires défient l'absolutisme monarchique : l'« anti-absolutisme parlementaire » ou « libéralisme aristocratique » devient le porte-parole d'une « revendication libérale » largement répandue[7]. Apanage d'une noblesse qui, et c'est aussi une conséquence de la vénalité des charges, s'ouvre à la bourgeoisie, les Parlements français semblent pendant un temps destinés à porter sur les fonts baptismaux l'avènement d'une monarchie constitutionnelle et à jouer une fonction analogue à celle que la Chambre des Pairs et la Chambre des Communes ont jouée en Angleterre. Ce n'est pas par hasard qu'ils se réclament de Montesquieu, déjà président du parlement de Bordeaux, et grand admirateur du pays issu de la Glorieuse Révolution.

Burke, dans un sévère réquisitoire contre une révolution qui a dégénéré d'une façon rapide et catastrophique, considère avec regret une occasion aussi clairement manquée. Si vous vous étiez arrêtés à la phase où la lutte était menée par les parlements, ajoute le whig anglais en s'adressant aux Français, « [v]ous auriez fait vénérer la cause de la liberté de tous les bons esprits dans tous les pays et fait fuir partout le despotisme en le couvrant de honte […], vous auriez eu une Constitution libre [*free Constitution*] […], un Tiers d'esprit libéral, qui éveillerait l'émulation de la noblesse et lui fournirait de nouvelles recrues[8] ». Malheureusement, ce moment heureux et prometteur a été de courte durée ; les Français se sont lancés à la recherche d'une « démocratie pure », pourtant tendanciellement porteuse d'une « tyrannie » et d'une « oligarchie aussi malfaisante que vile »[9].

Les *Réflexions sur la Révolution de France* paraissent le 1er novembre 1790, mais les arguments de fond du livre sont déjà très clairement exposés dans le discours que Burke prononce aux Communes le 9 février de la même année. Le jacobinisme n'existe pas encore. Plutôt que de transformer le whig anglais en prophète d'une catastrophe qu'à ce moment-là personne n'est capable de prévoir, il faut s'interroger sur les événements qui ont déjà eu lieu au moment où il prononce son acte d'accusation sévère contre la Révolution française. L'observation selon laquelle, au lieu de se dépêcher de créer à partir de rien une « mauvaise Constitution », les Français auraient dû essayer ensuite d'améliorer la « bonne », celle dont ils disposaient le jour où les états généraux se sont réunis en séparant les différents ordres, est éclairante. Le tournant désastreux est pris quand, lors de la réunion des états généraux convoquée par le roi – la « bonne » Constitution qui enfin naissait ou, mieux, renaissait –, on impose d'abandonner la tradition selon laquelle les ordres siègent dans des Chambres séparées, et quand on décide de passer au vote par tête. Cela entraîne plus tard, le 9 juillet, la transformation des états généraux en Assemblée nationale constituante, dans laquelle l'ex-tiers-état jouit désormais de la majorité. Ainsi s'impose la « mauvaise Constitution », qui a « tout fondu ensemble en une seule masse informe incohérente ». Tout le reste découle de là : l'attaque de la « propriété elle-même jusque dans ses fondements » et la confiscation de « toutes les possessions de l'Église » – il est fait référence à la nuit du 4 août 1789 et à l'abolition de tous les privilèges féodaux (droit de chasse, dîme ecclésiastique, etc.) – et la promulgation, le 26 août, de la « folle Déclaration » des droits de l'Homme, cette « sorte d'institut ou de *digeste* d'anarchie »[10].

Mais tout commence le 9 juillet. La Révolution française a inévitablement dégénéré avant même la prise de la Bastille et l'intervention des masses populaires et, d'une certaine façon, avant même d'avoir commencé. Burke veut souligner qu'en réalité, lors de ce qu'on appelle couramment la Glorieuse Révolution, « nous prévînmes, plutôt que nous ne fîmes » une révolution : Guillaume III d'Orange « fut appelé par la fleur de l'aristocratie anglaise, pour défendre notre ancienne Constitution, et non pour réduire au même niveau tous les rangs et toutes les conditions »[11], comme cela se produit malheureusement en France. Sa très brève phase libérale, qui va de l'agitation des parlements à la convocation des états généraux, est désormais derrière elle.

La tradition libérale ultérieure tend à prolonger un peu la période heureuse de la Révolution française, et à fixer le moment du tournant lors de l'intervention tumultueuse des masses populaires, d'abord rurales puis urbaines. Tocqueville fait la même chose. Mais il est intéressant de remarquer que, lui aussi, du moins après 1848, exalte la période pendant laquelle le mouvement est dirigé par les parlements, qui cherchent tous à renverser l'« ancien pouvoir absolu », le « vieil arbitraire », et à conquérir la « liberté politique », par une lutte impulsée et dirigée non pas par les « basses classes », mais par les « plus hautes »[12]. Certes, contrairement à Burke, qui a tendance à penser l'agitation parlementaire sur le modèle de la « soi-disant » Glorieuse Révolution, Tocqueville tient à souligner ici que, déjà dans cette phase, malgré les apparences, nous sommes face à une authentique révolution :

> « Il ne faut pas croire que le Parlement présentât ces principes comme des nouveautés : il les tirait au contraire fort industrieusement dans les profondeurs de l'antiquité de la monarchie. […] C'est un spectacle étrange de voir les idées qui ne faisaient que naître ainsi enveloppées dans ces langes antiques[13]. »

C'était une « très grande révolution, mais qui devait bientôt se perdre dans l'immensité de celle qui allait suivre et disparaître ainsi de devant les regards de l'histoire[14] ». Ce n'est que lors la phase suivante que, dans le mouvement révolutionnaire, « non seulement on ne le [le Parlement] loue plus, mais on le vilipende, l'on tourne même contre lui son libéralisme[15] ». En résumé, la courbe catastrophique de la Révolution française peut être résumée ainsi : « Au début, c'est Montesquieu qu'on cite et commente ; à la fin, on ne parle plus que de Rousseau. » Le moment du tournant est décrit dans les mêmes termes que ceux employés par Burke : la chute commence quand on se précipite vers la « pure démocratie » et que l'on prétend modifier l'« ordre même de la société »[16].

Guizot se rapproche encore plus de Burke, quand il fait de l'irruption de la « lutte du tiers-état contre la noblesse et le clergé » le moment où la Révolution française cesse d'avoir la « liberté » comme objectif, pour viser exclusivement le « pouvoir », en ouvrant la voie aux luttes interminables qui ont suivi, « celle des pauvres contre les riches, de la populace contre la bourgeoisie, de la canaille contre les honnêtes gens »[17].

Parlements, Diètes, aristocratie libérale et servage

Pour Burke, en dernière analyse, la Révolution française aurait dû se limiter à libéraliser l'Ancien Régime. Il ne s'agit pas d'une réflexion isolée ni polémique. En soulignant l'attachement particulier à la liberté dont font preuve les propriétaires d'esclaves, le discours de conciliation avec les colonies rebelles introduit une remarque d'ordre général :

> « Les habitants des colonies méridionales sont plus fortement attachés à la liberté que ceux du Nord. Tels furent tous les anciens États, tels furent nos ancêtres goths, tels furent les Polonais de notre ère, et tels seront tous les patrons d'esclaves qui ne sont pas esclaves eux-mêmes. Chez ces peuples, la superbe de l'empire se combine avec l'esprit de liberté, le renforce et le rend invincible[18]. »

Il n'y a pas ici de différence entre l'esclavage proprement dit et le servage qui est à son apogée, dans ses formes les plus dures, en Europe orientale : dans tous les cas, l'assujettissement servile des Noirs ou des paysans, loin de le contredire, rend plus fort et plus crédible l'amour pour la liberté que nourrissent les propriétaires et les hommes libres.

Sidney lui aussi admire la Pologne. Comme les autres « nations du Nord », c'est l'amour de la liberté qui l'anime. Le fait que le roi soit issu d'une « élection du peuple », c'est-à-dire qu'il soit désigné par la Diète nobiliaire, en est une preuve, parmi d'autres[19]. Certes, ce sont les magnats qui exercent un pouvoir absolu sur leurs serfs, qui rappellent avec fierté, même face au monarque, leur condition d'hommes libres et égaux. Mais Sidney, nous le savons, raisonne de la façon suivante : le libéralisme, qui est compatible avec l'esclavage, l'est aussi avec le servage. Ces institutions, autant l'une que l'autre, rendent même plus profonde et plus exclusive la façon d'apprécier la liberté.

Chez Burke, il y a une parfaite cohérence entre la reconnaissance due à la Pologne et celle due aux parlements français. Par ailleurs, l'agitation manifestée par ces derniers est loin d'être un phénomène isolé : « En Suède, les années qui vont de 1719 à 1722 sont connues comme l'Ère de la Liberté, parce qu'en ce temps-là la Diète [noble], ou le Riksdag, gouvernait sans intervention du roi. Ces libéraux suédois, après la révolution de 1719, firent traduire dans leur langue les œuvres de John Locke. » En Hongrie, au contraire, les nobles se réfèrent surtout à Montesquieu[20], alors que, dans un langage encore plus choquant, l'aristocratie polonaise rend hommage à la « liberté républicaine »[21]. Conclusion : « Les Diètes, les États, les Parlements et les Conseils, tous défendaient la liberté avec courage et professaient beaucoup d'idées naïvement libérales mais, en même temps, insistaient clairement sur le maintien ou sur l'extension de leurs privilèges[22]. » Nous pouvons même inclure dans ce contexte la célébration, proférée par Bismarck quelques décennies plus tard, des « sentiments libéraux de classe » (*ständisch-liberale Stimmung*), de la classe à laquelle il appartient[23], qui a intérêt à étendre les compétences et les pouvoirs des corps représentatifs, afin, justement, de renforcer son contrôle sur les serfs.

On peut faire une remarque analogue à propos de l'agitation déclenchée par les parlements français : l'institution qui mène l'« offensive » contre l'absolutisme monarchique est « une des institutions les plus typiques » de l'Ancien Régime[24]. Et, plutôt que du modèle anglais, c'est de cette première phase de la Révolution française, celle qu'admirent Burke et le Tocqueville post-quarante-huitard, que se réclame la noblesse libérale de l'Empire des Habsbourg pour condamner les réformes

antiféodales de Joseph II, pour réaffirmer le rôle de la Diète et des corps intermédiaires, et donc pour « obtenir de nouveau le contrôle sur leurs paysans » et les « autres libertés politiques » perdues[25]. D'autre part, Sidney avait déjà établi qu'une caractéristique commune des « nations du Nord », qui incarnent le principe de la liberté, est l'attribution d'un rôle décisif aux « Parlements, […] Diètes, […] Cours, […] États, et autres choses semblables »[26].

Le libéralisme aristocratique représenté en France par les parlements se répand largement en Europe, et en particulier en Europe centre-orientale. Certes, contrairement à Burke, Montesquieu a une opinion négative de la Pologne, « où les paysans sont esclaves de la noblesse[27] ». Le whig anglais est lui aussi tout à fait conscient de ces rapports sociaux, même si c'est en partant d'eux qu'il souligne l'emphatique amour de la liberté dont font preuve les propriétaires d'esclaves en Pologne comme outre-Atlantique. Pour Montesquieu, au contraire, la liberté existe dans les colonies anglaises d'Amérique mais pas en Pologne. Burke fait-il preuve d'une plus grande rigueur logique ? En réalité, conformément au principe qu'il défend de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous », Montesquieu ne se reconnaît pas dans la Pologne, qui ne peut pas faire valoir la justification ou la circonstance atténuante de la chaleur du climat, et où l'aire de la non-liberté n'a de délimitation ni spatiale ni raciale.

Il n'en reste pas moins que l'attitude de Burke s'enracine profondément dans la philosophie de l'histoire de la tradition libérale qui, à partir de Montesquieu, a tendance à repérer les débuts de l'histoire de la liberté et du libre gouvernement représentatif chez les anciens Germains. Chez eux, comme Grotius nous l'a appris, l'institution de l'esclavage existe mais, selon l'auteur *De l'esprit des lois*, « c'est d'eux que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique[28] ». En partant de ces présupposés, Madame de Staël célèbre la liberté dont jouissait l'ancienne France – malgré la forte présence de serfs[29] –, et Constant fait de même avec les « corps intermédiaires » et les « parlements », injustement affaiblis par le despotisme monarchique[30], mais qui jouent un rôle important dans la phase initiale de la Révolution.

La révolution américaine et la crise du modèle anglais

Malgré des perspectives qui, au début, à Paris, semblent favorables, le modèle anglais subit une rapide défaite. En réalité, son éclat est déjà fortement terni au moment où, en France, mûrit la crise de l'Ancien Régime. Dans les années 1760, pendant qu'outre-Atlantique se développe la rébellion des colons, John Wilkes, à Londres, attaque l'« entière organisation de l'oligarchie britannique » et ouvre une crise d'une telle gravité que l'Italien Pietro Verri croit à l'imminence d'une « guerre civile ». Persécuté dans sa patrie, Wilkes trouve refuge, pour quelque temps, à Paris, où il noue des relations avec le groupe des Philosophes[31].

Mais, au cours du processus qui, en France, met en crise le modèle anglais, c'est la révolution américaine qui constitue un tournant. On cesse alors de vanter les mérites de la Constitution anglaise, et Montesquieu est même abondamment critiqué pour l'avoir magnifiée[32]. La condamnation de plus en plus forte de l'Ancien Régime trouve un appui dans les développements politiques et sociaux de la situation outre-Atlantique. Sans renier la reconnaissance due à l'Angleterre pour les mérites qu'elle a accumulés dans sa liquidation de l'absolutisme monarchique, Condorcet considère avant tout l'Amérique, et son magnifique « spectacle de l'égalité » débarrassé de toute trace de cette croyance, diversement répandue des deux côtés de la Manche, selon laquelle la nature aurait « divisé la race humaine en trois ou quatre ordres », en ne condamnant que l'un d'eux « à travailler beaucoup et à peu manger »[33]. On ne se réfère plus, désormais, à la Glorieuse Révolution, d'où a émergé une Angleterre libérale bien qu'aristocratique, mais à l'« heureuse révolution » d'outre-Atlantique[34], qui a donné naissance à une réalité politico-sociale nettement supérieure : « Il n'existe aucune distinction d'états » et « rien n'y retient une partie de l'espèce humaine dans une abjection qui la dévoue à la stupidité comme à la misère »[35].

Diderot est encore plus sévère. Le nouveau pays, qui offre « à tous les habitants de l'Europe un asile contre le fanatisme et la tyrannie », constitue un modèle alternatif à l'Ancien Régime qui continue à sévir sur l'ensemble du Vieux Continent, où sont élevés « aux charges les plus importantes les ineptes, les riches corrompus et méchants ». L'adhésion à la cause des colons rebelles est aussi un impitoyable réquisitoire contre le comportement des troupes anglaises et contre l'Angleterre en tant que telle. C'est ce qui ressort de l'éloge des « braves américains, qui ont mieux aimé voir leurs femmes outragées, leurs enfants égorgés, leurs habitations détruites, leurs champs ravagés, leurs villes incendiées, verser leur sang et mourir, que de perdre la plus petite portion de leur liberté[36] ».

Grâce à l'appui fourni par la France aux révolutionnaires américains, leurs arguments ne peuvent pas ne pas avoir un écho favorable à Paris, et ils impliquent une condamnation sans appel du pays que le Paine du *Common Sense* (en grande partie traduit dès sa publication) stigmatise comme la « barbarie de cette nation », la « royale bête de Grande-Bretagne », dont le caractère aristocratique devient évident dès « ce qu'on appelle en Angleterre la Grande Charte »[37]. N'oublions pas non plus que Jefferson est présent à Paris pendant les années décisives de la crise révolutionnaire et que, quelques semaines après la prise de la Bastille, il conseille à la France de prendre ses distances avec les pires caractéristiques de l'Angleterre (un type de représentation tout à fait inéquitable et au contraire « partial d'une façon abominable », mais aussi le pouvoir « absolu » dont le monarque continue de fait à disposer grâce à la vénalité des parlementaires)[38].

C’est dans cet état d’esprit qu’en 1787 Brissot et Clavière, deux personnalités destinées à jouer un rôle de premier plan dans la Révolution française, publient un livre dédié « au Congrès américain et aux amis des États-Unis dans les deux mondes » et qui est rempli d’admiration pour les « Américains libres » et la « libre Amérique », pour sa « Constitution libre » et « excellente » et pour ses nobles « mœurs républicaines »[39]. Cet éloge trouve bien sûr son contrepoint dans la condamnation du « despotisme ministériel de Londres », de la « férocité » de ses troupes. C’est maintenant en vain que la « nation anglaise » cherche à remédier aux « ravages de sa cruelle démence » et à renouer des relations avec le pays qui est né en luttant contre elle[40]. À cette rupture doit succéder l’alliance intellectuelle et politique de ceux qui ont lutté ensemble contre l’Angleterre, et donc celle des États-Unis et de la France qui « par ses armes a contribué à affermir l’indépendance de l’Amérique libre » et qui doit maintenant s’inspirer du grand et nouveau modèle incarné par le pays issu de la révolution[41]. C’est sur cette base que Brissot et Clavière créent la Société Gallo-Américaine.

Quand, deux ans avant, commence le débat qui se conclura par la Déclaration des droits de l’Homme et du Citoyen, beaucoup d’interventions se réfèrent à l’exemple américain et à cette sorte de proclamation synthétique des droits de l’Homme que contient sa Déclaration d’indépendance. Dans sa tentative de s’opposer au processus de radicalisation de la Révolution, Malouet, qui deviendra plus tard le porte-parole des intérêts des propriétaires d’esclaves des colonies, attire l’attention sur les différences radicales qui subsistent entre les États-Unis et la France. Dans le premier cas, nous avons affaire à une société « composée, en totalité, de propriétaires déjà accoutumés à l’égalité » ; dans le second, nous voyons s’agiter « une multitude immense d’hommes sans propriétés », en lutte quotidienne pour la survivance et « placés par le sort dans une condition dépendante » : un abîme sépare « les classes heureuses et les classes malheureuses de la société ». C’est là que l’appel à la « démocratie », aux droits de l’Homme peut avoir des conséquences dévastatrices pour l’ordre social[42]. Une fois débarrassé de ses formulations prudentes et de ses réticences idéologiques, ce discours a un sens très clair. En Amérique, grâce à l’expansion dans les territoires occupés par les Peaux-Rouges et à leur expropriation, il est possible d’élargir d’une façon considérable le cercle des propriétaires d’origine européenne ; par ailleurs, les « classes malheureuses » ne sont pas en position de nuire : il s’agit tout au plus de Noirs esclaves ou relégués dans une caste subalterne et soumis à un contrôle social exercé d’une main de fer. Le drapeau de la démocratie et des droits de l’Homme, uniquement agité par la communauté blanche et la race supérieure, n’a rien de subversif ; mais en France…

Le raisonnement de Malouet est impeccable. Pourtant, il n’est plus possible de revenir à la situation antérieure à la révolution américaine. Aux États-Unis, après la formation, au niveau fédéral et étatique, de corps représentatifs nettement plus démocratiques, le Parlement anglais qui, sur la base d’une loi de 1716 restée en vigueur pendant quasiment deux siècles (jusqu’en 1911), est élu tous les sept ans[43] et qui est monopolisé par l’aristocratie terrienne, ne peut avoir que bien peu de crédibilité. De plus, il est miné par une corruption devenue proverbiale en Europe et outre-Atlantique, qui apparaît en France comme une réédition de la vénalité des charges, élément essentiel de l’Ancien Régime dont il faut se débarrasser.

Dans leur polémique avec Londres, les révolutionnaires américains ont assimilé les citoyens privés du droit de représentation à des esclaves. Mais, en France, ce sont maintenant ceux qui s’opposent à la discrimination du suffrage censitaire qui font valoir cet argument ; celle-ci, tonne Robespierre, critiquant ceux qui s’inspirent de l’« exemple de l’Angleterre », réduit les exclus à une

condition semblable à celle des esclaves : « La liberté consiste à obéir aux lois qu'on s'est données, et la servitude à être contraints de se soumettre à une volonté étrangère[44]. » Babeuf, quelques années plus tard, tient le même raisonnement : « Des citoyens dont la volonté soit sans activité, ces hommes sont esclaves[45]. » Ces déclarations auraient pu trouver un écho dans le discours d'un révolutionnaire américain ; sauf qu'ici, formulées non pas au profit d'une élite restreinte de gentilshommes et de propriétaires mais de la masse des déshérités, elles prennent une tout autre valeur politique et sociale.

L'embellissement universaliste de la « démocratie pour le peuple des seigneurs » à l'américaine

En attirant l'attention sur le problème de l'esclavage, la polémique qui se développe des deux côtés de l'Atlantique discrédite l'Angleterre, agent de la traite des Noirs, bien plus que les colons rebelles : ce « qui tache encore à mes yeux le caractère de cette nation – observe Diderot en 1774 – c'est que ses Nègres sont les plus malheureux des Nègres » ; oui, « l'Anglais, ennemi de la tyrannie chez lui, est le despote le plus féroce quand il en est sorti »[46]. L'*Histoire des Deux Indes* le confirme : « Les Anglais, ce peuple si jaloux de sa liberté, se jouent de celle des autres hommes » et n'hésitent pas à recourir aux méthodes les plus bestiales et aux tourments les plus raffinés pour étouffer tout signe de révolte et toute aspiration à la liberté de leurs esclaves ; « c'est à cet excès de barbarie que le commerce et l'esclavage des Nègres ont dû conduire des usurpateurs »[47].

Plus tard, quand elle s'allie avec les puissances de l'Ancien Régime pour combattre la France révolutionnaire, et qu'elle se refuse à suivre l'exemple de cette dernière quant à l'abolition de l'esclavage (décrété par la Convention jacobine de février 1794, sur la lancée de la révolution des esclaves noirs guidés par Toussaint-Louverture), l'Angleterre se discrédite largement en Europe. Robespierre n'est pas le seul à déclarer que l'île d'outre-Manche ne pouvait apparaître comme un modèle de liberté que tant que la France gémissait sous le despotisme monarchique. C'est aussi ce que pense Kant : « L'Angleterre, qui, autrefois, pouvait compter sur la sympathie des hommes les meilleurs du monde […] l'a maintenant complètement perdue[48]. »

Alors qu'elle met en crise le modèle anglais, la révolution américaine suscite des représentations et des espérances qui se révéleront complètement irréalistes. L'illusion consiste à croire que, dans la république née d'une grande lutte pour la liberté, l'institution de l'esclavage est destinée à disparaître rapidement. C'est en ces termes que s'expriment explicitement les fondateurs de la Société Gallo-Américaine : Le « plus beau trait dont s'honore l'esprit public dans les États-Unis » c'est l'« affranchissement des Nègres » ; de plus, grâce à l'agitation abolitionniste des quakers, celui-ci « sera bientôt universel dans toute cette partie du monde », si bien que seuls les Européens, encore liés à la traite des esclaves et à l'oppression des Noirs, auront à rougir de « leur barbarie »[49].

Condorcet adopte la même position : les colons rebelles sont les « amis de la liberté universelle »[50]. On peut donc légitimement supposer que la souillure que représente l'esclavage sera rapidement lavée :

> « L'esclavage est regardé universellement dans les treize États comme un crime de lèse-humanité. […] Or, il est difficile qu'avec cette opinion, l'intérêt particulier des propriétaires puisse longtemps l'emporter dans un pays où la presse est libre et où toutes les mesures de l'autorité publique, toutes les délibérations du corps législatif […] sont nécessairement publiques[51]. »

Cette illusion peut très bien se comprendre : il existe une confusion entre l'abolition de la traite (effectivement prévue par la Constitution des États-Unis, qui fixe sa fin en 1806) et l'abolition de l'esclavage (qui, lui, continue à prospérer) ; et on pense que le processus enclenché au Nord finira

rapidement par gagner l'ensemble de l'Union. Plus généralement, la dénonciation passionnée que font les colons rebelles du despotisme et de l'esclavage résonne comme une déclaration de guerre à toute forme d'asservissement, et donc comme le début de l'émancipation des Noirs.

Le processus d'enjolivement des événements qui se déroulent outre-Atlantique entraîne parfois de grands malentendus. En saluant avec enthousiasme les colons rebelles, Raynal lance un concours pour qu'on réponde à la question de savoir si « la découverte de l'Amérique a été utile ou nuisible au genre humain ». Les quatre réponses fournies dénoncent unanimement un événement porteur d'intolérance et d'esclavage et considèrent que la révolution américaine est un remède à ces maux[52]. Ainsi, cette rébellion qui a éclaté pour défendre aussi le droit d'occuper tranquillement de plus en plus de terres habitées par les sauvages est lue dans un sens diamétralement opposé !

Les colons de Saint-Domingue, le modèle américain et le second commencement libéral de la Révolution française

En France, au début, on ne comprend pas que l'indépendance conquise par les colons blancs renforce leur contrôle sur les Peaux-Rouges et sur les Noirs ; et l'on ne se rend pas compte qu'une dialectique analogue tend aussi à se développer dans les colonies françaises. Dans l'édition de 1781 de l'*Histoire des Deux Indes*, Diderot évoque, d'un côté, la figure d'un « Spartacus noir », appelé à s'insurger contre les propriétaires d'esclaves ; de l'autre, en se référant à l'exemple de la révolution américaine, il se prononce pour l'octroi, y compris à Saint-Domingue, de l'autogouvernement, qui aurait pourtant signifié justement le triomphe des propriétaires d'esclaves. Le philosophe ne s'aperçoit pas de la contradiction, et Brissot, qui prend une position semblable, ne la perçoit pas non plus[53].

Quand éclate la Révolution française, l'autogouvernement devient le mot d'ordre des colons, qui ont intérêt à perpétuer l'institution de l'esclavage et à mettre leur propriété à l'abri des ingérences, de l'arbitraire et du despotisme qu'ils reprochent au gouvernement central. Malouet fait partie des premiers porte-parole de ces idées et de ces intérêts et lance, dès 1788, une violente polémique contre les abolitionnistes. L'institution de l'esclavage ne peut pas en aucun cas être proposée à « une nation fière et libre » comme la France. La tolérer sur le territoire métropolitain risquerait d'effacer la ligne de partage entre liberté et esclavage et de provoquer un « asservissement général ». Malouet est un libéral, il admire l'Angleterre où il se réfugiera après l'échec des projets d'instauration en France d'une monarchie, justement sur le modèle anglais ; il se réclame du « sage Locke » et de ses *Traités sur le gouvernement* pour soutenir que l'esclavage au détriment des « peuples barbares […] n'offense point le droit de la nature »[54]. Malouet se garde donc bien de remettre en cause la délimitation spatiale et raciale de l'esclavage, comme le fait son contemporain et compatriote Melon (contre qui polémique Montesquieu) : selon lui, l'esclavage n'est pensable ni dans la métropole ni pour la race blanche dans les colonies.

Mais, en ce qui concerne les Noirs, le discours est tout autre : transportés en Amérique, ils sont providentiellement soustraits au « despotisme le plus absurde » qui sévit en Afrique. Certes, ils continuent à subir l'esclavage, mais il est vraiment plus clément que celui qui règne dans leurs pays d'origine. Pourtant, bien plus que l'esclave américain, dont la subsistance est assurée et qui est protégé par une série de règles, c'est le journalier européen qui est « soumis à la volonté absolue », au pouvoir de vie et de mort de son maître qui, en lui refusant ou en lui ôtant le travail, peut sans problème le condamner à mort. On crie au scandale à cause des punitions infligées aux esclaves, mais que se passe-t-il en Europe ? Un paysan qui vole est pendu, un braconnier est condamné « aux galères », c'est-à-dire à un esclavage bien plus impitoyable que celui qui existe normalement outre-Atlantique[55]. Nous retrouvons ainsi les arguments qui, plus tard, trouveront une systématisation théorique bien plus élaborée, en particulier chez Calhoun.

Après que la Révolution française a éclaté, c'est le Club Massiac, fondé à Paris en août 1789 et dont Malouet est un membre éminent, qui soutient les intérêts et les arguments des colons. Antoine

Barnave prend lui aussi position en faveur de la défense du droit des colons à s'autogouverner et à jouir en paix de leurs propriétés (plantations et esclaves). C'est un auteur important, qui exprime ses convictions libérales non seulement sur le plan politique immédiat, mais aussi sur celui de la philosophie de l'histoire. On retrouve chez lui une dialectique connue : la condamnation vibrante de l'« esclavage » politique[56] ne l'empêche pas de défendre avec force et habileté la cause des colons esclavagistes. L'« esprit de liberté », observe-t-il, croît et se renforce avec le développement de l'« industrie », de la « richesse » et surtout de la « richesse mobilière ». Voilà pourquoi, avant même qu'il apparaisse en Angleterre avec sa splendide « Constitution », il fait son apparition en Hollande, le « pays où la richesse mobilière est le plus accumulée »[57]. Les esclaves qui, déjà dans le Code noir de Louis XIV, sont catalogués justement parmi les biens « meubles » font partie intégrante de cette propriété « mobilière »[58].

Le Club Massiac et Barnave sont généralement considérés comme des « anglomanes », et ils le sont vraiment, parce qu'ils s'opposent au processus de radicalisation de la Révolution française et qu'ils admirent et envient l'Angleterre pour sa bonne organisation du gouvernement de la loi et pour sa discrimination censitaire rigoureuse qui consacre la domination paisible et exclusive des classes propriétaires. Pourtant, ils ont par ailleurs tendance à se réclamer surtout du modèle américain, à son pathos de l'inviolable autonomie des corps représentatifs et des États par rapport au pouvoir central, dont la conséquence est la garantie du caractère intouchable de l'institution de l'esclavage. Par rapport au gouvernement central, les colonies se comportent comme les États du Sud. En mars 1790, les colons remportent une victoire momentanée :

> « L'Assemblée nationale déclare qu'elle n'a pas la moindre intention de rénover aucune branche de commerce que ce soit, soit direct, soit indirect, de la France avec ses colonies ; met les colons et leurs propriétés sous la sauvegarde spéciale de la nation ; déclare criminel envers la nation quiconque travaillerait à exciter des soulèvements contre eux. »

Ce succès connaît une réplique environ un an après :

> « L'Assemblée nationale décrète, comme article constitutionnel, qu'aucune loi sur l'état des personnes non libres dans les colonies ne pourra être faite par le corps législatif que sur la demande formelle et spontanée des Assemblées coloniales[59]. »

Même si l'ensemble du discours porte sur la question de l'esclavage, ce terme n'y figure pas : les articles de la Constitution américaine sont scrupuleusement imités, tant sur le fond que sur la forme. C'est le second commencement libéral de la Révolution française. Comme, en métropole, les parlements expriment le désir d'autogouvernement de la noblesse locale, de même, dans les colonies, les Assemblées coloniales expriment la volonté d'autogouvernement des propriétaires d'esclaves.

Ce second commencement libéral est toutefois encore plus fragile que le premier. En 1763, suite à la défaite subie au cours de la guerre de Sept Ans, la France avait perdu la quasi-totalité de son empire colonial. Cela avait donné à la critique du colonialisme et de l'institution de l'esclavage une diffusion et une radicalité qui, dans le monde anglais et américain, étaient entravées, au contraire, par des intérêts matériels importants et par un esprit national et chauvin, que la victoire, bien entendu, avait renforcés. On comprend alors la scission qui se produit immédiatement dans le parti libéral français. En souhaitant une monarchie constitutionnelle qui réserve au roi le droit de faire la guerre et la paix, Mirabeau s'inspire lui aussi de l'Angleterre, comme le font Malouet et Barnave ; mais,

contrairement à eux, il finit par refuser le modèle américain quand il s'agit de réglementer les relations entre le pouvoir central d'un côté et, de l'autre, les colonies et les colons. Ceux-ci exigent d'être représentés à l'Assemblée constituante proportionnellement, non seulement à leur nombre, mais aussi au nombre de leurs esclaves, selon un critère identique ou semblable à celui qu'avait adopté la Constitution américaine. Voici la réplique cinglante de Mirabeau :

> « Si les colons veulent que les Nègres et les gens de couleur soient hommes, qu'ils affranchissent les premiers, que tous soient électeurs, que tous puissent être élus. Dans le cas contraire, nous les prions d'observer qu'en proportionnant le nombre des députés à la population de la France, nous n'avions pas pris en considération la quantité de nos chevaux ni de nos mulets ; qu'ainsi la prétention des colonies d'avoir vingt représentants est absolument dérisoire[60]. »

Cette polémique ne concerne pas que les colons français. Elle s'adresse aussi aux États-Unis, comme le confirme cette prise de position ultérieure de Mirabeau :

> « Je ne dégraderai cette Assemblée ni moi-même en cherchant à prouver que les Nègres ont droit à la liberté. Vous avez décidé cette question puisque vous avez déclaré que tous les hommes naissent et demeurent égaux et libres ; ce n'est pas de ce côté de l'Atlantique que des sophistes corrompus oseraient soutenir que les Nègres ne sont pas des hommes[61]. »

La condamnation des idéologies esclavagistes prend pour cible soit les colons français, soit les colons anglais désormais constitués en un État indépendant : la polémique contre les uns ne peut pas ne pas s'étendre aux autres. L'équivoque initiale, qui avait conduit les abolitionnistes français à attribuer aux protagonistes de la révolution américaine une charge universaliste complètement imaginaire, s'efface. D'autant plus que ce sont les idéologues de l'esclavage eux-mêmes qui attirent l'attention sur la vitalité de cette institution aux États-Unis. Brissot avait cru que l'exemple des quakers de Pennsylvanie aurait fait école. En reprenant, en quelque sorte, une observation déjà faite par Smith, Malouet, en 1788, avait fait remarquer que l'abolition de l'esclavage décidée concernait un nombre très réduit de personnes et ne s'étendait pas du tout aux États du Sud, là où la présence des esclaves et des Noirs était bien plus importante[62]. Baudry des Lozières est sarcastique et cinglant : là où « Brissot fait résider la perfection », l'esclavage non seulement se développe sans entrave mais se manifeste sous une forme particulièrement rigide : « Les Nord-Américains, ces amants de la liberté, ces républicains zélés, qui élèvent leur indépendance si haut dans leurs livres, achètent et vendent des esclaves. » D'une part, « ce pays de liberté est très avare d'affranchissement » et, d'autre part, les « affranchis mêmes » sont traités avec une « extrême dureté »[63].

Crise des modèles anglais et américain et formation du radicalisme français

Certes, dans le camp abolitionniste, beaucoup continuent à se faire des illusions sur la possibilité d'un retour du modèle américain à son ancienne splendeur. Il suffirait que disparaisse une institution dont il est difficile de comprendre la survivance tenace dans un pays aussi fortement attaché à la cause de la liberté. En 1824, lors de sa visite aux États-Unis où, environ cinquante ans avant, il s'était battu au moment de la guerre d'Indépendance, La Fayette, dans l'Ohio, essaie prudemment de faire allusion aux « inconvénients de l'esclavage » ; mais son discours reste sans effet, et ses bonnes intentions, au contraire, se doublent d'une ironie objective, vu que dans les différentes villes du Sud des avis publics demandent aux « personnes de couleur » (non seulement les esclaves mais aussi les Noirs) de se tenir loin des cérémonies en l'honneur de cet hôte illustre[64].

L'abbé Grégoire lui aussi garde quelques illusions. Ainsi, faisant preuve de naïveté politique, il se réfère à la figure de Toussaint-Louverture pour tâcher de convaincre Jefferson d'abandonner ses préjugés raciaux, et pour démontrer que même les Noirs possèdent la capacité de s'élever à un niveau d'excellence[65]. L'abbé français ignore à quel point son interlocuteur a cherché, en tant que Président des États-Unis, à affamer et à contraindre à la capitulation la république née de la révolution des esclaves noirs que dirige Toussaint-Louverture (*cf. infra*, chap. 5, § 8). Il ignore aussi qu'en 1801 ce dernier se plaint dans sa correspondance de ce que des citoyens de Saint-Domingue ont été enlevés par des corsaires américains et vendus comme esclaves[66]. En 1801, c'est Jefferson qui dirige les États-Unis, lui qui, quelques années plus tard, écrivant à un ami, s'exprime en termes ironiques au sujet de l'abbé abolitionniste français[67].

Alors que l'émancipation des esclaves, prévue et souhaitée, devient toujours plus problématique et qu'elle est régulièrement repoussée, se fait jour une déception encore plus amère – comme le montre en particulier l'évolution de Condorcet. Juste avant la Révolution française, alors que, sur l'autre rive de l'Atlantique, la Constitution qui entérine l'esclavage est déjà en vigueur, celui-ci continue encore à brosser un tableau très optimiste : les différents États de la nouvelle République et le « Sénat commun qui les représente » sont d'accord pour abolir l'esclavage ; c'est un « acte de justice » imposé par l'« humanité » mais aussi par l'« honneur ». Cette dernière remarque sous-entend déjà une sévère mise en garde : « Comment oser, sans rougir, réclamer ces Déclarations des droits, ces remparts inviolables de la liberté, de la sûreté des citoyens, si chaque jour on se permet d'en violer les articles les plus sacrés[68] ? »

Quelques années plus tard, cette prise de distance, qui était implicite, devient explicite, bien qu'elle continue à s'exprimer en termes prudents. Par rapport à la Révolution française, la révolution américaine apparaît comme « plus tranquille », mais aussi « plus lente » et « incomplète ». Oui, tôt ou tard, la seconde finira elle aussi par appliquer dans son universalité le principe de la liberté et de l'égalité ; mais, en attendant, les « crimes dont l'avidité souille les rivages de l'Amérique, de l'Afrique ou de l'Asie », le « mépris sanguinaire pour les hommes d'une autre couleur », la traite des Noirs d'une rive à l'autre de l'Atlantique, la tragédie de l'Afrique et le « honteux brigandage qui la

corrompt et la dépeuple depuis deux siècles » sévissent toujours : c'est au contraire le mérite de la culture française la plus avancée de traiter comme « des *amis* […] ces mêmes Noirs que leurs stupides tyrans dédaignaient de compter au nombre des humains »[69].

Condorcet, nous le savons, dénonçait déjà la « corruption générale » de la Hollande et de l'Angleterre en tant que sociétés esclavagistes. Cette dénonciation vise de plus en plus le pays né de la troisième révolution libérale. Alors que la Terreur menace déjà Condorcet lui-même, il continue à caractériser la France révolutionnaire comme le pays qui doit en finir avec « [c]ette politique astucieuse et fausse qui, oubliant que tous les hommes tiennent des droits égaux de leur nature même, voulait tantôt mesurer l'étendue [des droits] qu'il fallait leur laisser sur la grandeur du territoire, sur la température du climat, sur le caractère national, sur la richesse du peuple, sur le degré de perfection du commerce ou de l'industrie ; et tantôt partager avec inégalité ces mêmes droits entre diverses classes d'hommes, en accorder à la naissance, à la richesse, à la profession, et créer ainsi des intérêts contraires, des pouvoirs opposés, pour établir ensuite entre eux un équilibre que ces institutions seules ont rendu nécessaire, et qui n'en corrige même pas les influences dangereuses[70] ».

Les États-Unis ne constituent pas une véritable antithèse de l'Ancien Régime, interprété par Condorcet comme un système complexe de discriminations et de privilèges qui brisent l'unité du genre humain. Il faut en finir une fois pour toutes avec une organisation politique dans laquelle, à la hiérarchisation des peuples sur la base du climat, du classement géographique ou d'un développement économique différent, s'ajoute une hiérarchisation, interne à chaque peuple, sur la base de la naissance ou de l'ordre d'appartenance. Si le premier type de discrimination trouve son expression concentrée outre-Atlantique, le second n'a absolument pas disparu en Angleterre. La référence critique ou méprisante à l'argument du « climat » (beaucoup utilisé par Montesquieu et servant souvent à justifier l'esclavage des peuples coloniaux) et à celui de l'« équilibre » des pouvoirs (souvent invoqué en Angleterre comme justification des privilèges de la Chambre des Lords et de l'aristocratie terrienne) montre que Condorcet est devenu très critique, tant par rapport au modèle américain que par rapport au modèle anglais, et qu'il a rompu, en dernière analyse, avec les deux fractions du parti libéral.

Pour bien comprendre la vision que développe Condorcet, il faut tenir compte d'une particularité de la Révolution française. En métropole, la montée du soulèvement populaire contre l'Ancien Régime a été rapidement suivie, dans les colonies, par le conflit entre les hommes libres et les esclaves, et entre les Blancs et les Noirs. Les deux conflits sont d'autant plus étroitement imbriqués que les secteurs de la bourgeoisie et de la noblesse libérale qui se sont engagés à Paris contre le processus de radicalisation en cours ont parfois tous deux intérêt, en tant que propriétaires d'esclaves dans les colonies, à empêcher leur affranchissement. Ceux qui sont engagés du côté opposé ont alors tendance à rattacher privilège nobiliaire et privilège racial pour les stigmatiser ensemble comme deux manifestations différentes d'une même arrogance aristocratique. En 1791, le jacobin Sonthonax voit dans le libéral Barnave, qui est aussi le porte-parole des colons esclavagistes, le « protecteur de l'aristocratie de l'épiderme[71] ». Quelques années avant qu'éclate la révolution de Juillet, et bien qu'il soit désormais un féroce critique du jacobinisme, l'abbé Grégoire se livre à une condamnation ferme, déjà contenue dans le titre de son petit livre, de la « noblesse de la peau ». Ici, l'analogie est développée sous tous ses aspects. L'interdiction des mariages interraciaux aux États-Unis est comparée à l'obligation sociale qui, sous l'Ancien Régime, impose à l'aristocratie de ne pas se laisser contaminer par des éléments qui lui sont étrangers, par la *roture* : dans un cas comme dans

l'autre, ce qui est à l'œuvre, c'est la préoccupation malsaine de maintenir la « pureté du sang »[72]. Il n'en reste pas moins que « la noblesse de la peau subira le même sort que celle du parchemin[73] ». En résumé, le pouvoir absolu dont dispose le propriétaire d'esclaves est tout aussi intolérable que celui qu'exerce le monarque ; les « colons » sont donc « semblables à tous les despotes »[74].

Dans cette étude comparée, le jugement négatif porté sur les États-Unis apparaît clairement : « La civilisation n'y est qu'à son aurore : cinq millions d'Africains transportés en Amérique sont encore dans les fers[75]. » Et s'il y a dans le Nouveau Monde un exemple encourageant, ce n'est pas celui des « colons » ni du pays qu'ils ont fondé en Amérique du Nord :

> « La République haïtienne, par le fait seul de son existence, aura peut-être une grande influence sur la destinée des Africains du Nouveau Monde. […] Une république noire au milieu de l'Atlantique est un phare élevé vers lequel se tournent leurs regards. Les oppresseurs en rugissent, les opprimés en soupirent. À son aspect, l'espérance sourit à cinq millions d'esclaves épars dans les Antilles et sur le continent américain[76]. »

La critique du modèle américain devient plus explicite et plus âpre au fur et à mesure que le revendiquent ceux qui voudraient perpétuer l'esclavage dans les colonies. Contre les projets ou les velléités abolitionnistes de Paris, les colons évoquent le spectre d'une réédition de la révolution américaine : ils sont prêts eux aussi à la sécession s'ils n'arrivent pas à obtenir l'autogouvernement, de façon à pouvoir disposer librement de leurs esclaves, sans qu'un pouvoir « despotique » n'intervienne de l'extérieur et d'en haut sur leur propriété légitime. Même après la révolution de Juillet, les colons français se déclarent prêts « à se donner à l'Union américaine si la métropole ne veut pas leur laisser des esclaves »[77]. C'est Victor Schœlcher qui fait cette remarque, lui qui, six ans après, jouera un rôle de tout premier plan dans l'abolition définitive de l'esclavage dans les colonies françaises, que Napoléon avait réintroduit en 1802. Et l'on comprend alors l'âpreté de la polémique contre la république d'outre-Atlantique : oui, les « préjugés de la peau » se révèlent particulièrement « invétérés chez les Américains » ; ils peuvent être considérés comme les « maîtres les plus farouches de la terre »[78], les protagonistes de « l'un des spectacles les plus affligeants qu'ait jamais offerts le monde ». Les Noirs ne sont pas les seuls à être frappés par cette violence sauvage : elle touche aussi les abolitionnistes blancs ; le lynchage menace quiconque ose remettre en cause l'« inique propriété » et « revendiquer la liberté pour tous les membres de l'espèce humaine ». « Il n'est aucune des cruautés des âges les plus barbares dont les États à esclaves de l'Amérique du Nord ne se soient rendus coupables. » Il appelle donc de ses vœux une révolution partant de la base : « Je souhaite que ces expéditifs pendeurs soient un jour tous pendus par les esclaves révoltés[79]. » Ce n'est pas par hasard que Schœlcher, en condamnant les crimes commis par « nous autres, barbares d'Occident[80] », exprime son admiration pour la « colossale révolution de Saint-Domingue[81] » et pour la figure de Toussaint-Louverture, à qui, en toute sympathie, il consacre une biographie.

Un fossé sépare clairement le nouveau courant politique en train de naître en France des deux fractions du parti libéral. Brissot, qui a pourtant joué un rôle important dans la fondation de la Société Gallo-Américaine, n'hésite pas à justifier lui aussi, comme Schœlcher, la révolte armée et le droit à la révolution des esclaves noirs[82]. La Société Gallo-Américaine est désormais morte et enterrée. Entre la révolution de Juillet et la révolution de 1848, en polémiquant d'une façon évidente avec le radicalisme français, Tocqueville peut de nouveau présenter les États-Unis comme un modèle ou une source d'inspiration, à condition seulement de défaire l'analogie entre l'aristocratie nobiliaire

et l'aristocratie raciale, entre le despotisme monarchique et le despotisme esclavagiste, analogie à partir de laquelle la République nord-américaine se présente non pas comme un modèle de liberté et de démocratie, mais comme une variante – et ce n'est pas non plus la meilleure – de l'Ancien Régime.

Le début libéral de la révolution en Amérique latine et son issue radicale

Autant en métropole que dans les colonies, la Révolution française se transforme radicalement. Pour clarifier cette évolution, nous pouvons partir de la définition que, lors de la lutte contre l'absolutisme des Stuarts, un représentant du mouvement libéral anglais à ses débuts donne de la « vraie liberté » qui lui est chère : « En vertu d'une certaine loi, nous savons que nos femmes, nos enfants, nos serviteurs, nos biens nous appartiennent en propre ; nous les édifions, nous les labourons, nous les ensemençons, nous les récoltons pour nous-mêmes[83]. » Il est arrivé, toutefois, que « nos esclaves » n'aient pas subi passivement le fait d'être assimilés à « nos biens » et, en opposition avec la « vraie liberté » chère au représentant déjà cité du protolibéralisme anglais, aient revendiqué une tout autre liberté, qui exigeait l'intervention du pouvoir politique afin de supprimer les différentes formes de servitude et de favoriser en quelque sorte l'émancipation des classes subalternes. C'est ce qui se passe en France, et cela aussi grâce au contexte historiquement favorable que nous avons déjà analysé. En métropole, le premier commencement libéral de la Révolution est immédiatement suivi de la révolte des serfs dans les campagnes (avec la fin, scellée la nuit du 4 août 1789, du système féodal), puis par la mise en mouvement des masses populaires urbaines. Le second commencement libéral, qui aurait dû consacrer l'autogouvernement des propriétaires d'esclaves, finit par stimuler la révolution des esclaves eux-mêmes. Ils obtiennent leur émancipation et réussissent ensuite à bloquer la redoutable machine de guerre de la France napoléonienne.

La même dialectique se manifeste en Amérique latine. Initialement, le mouvement indépendantiste et la révolution se présentent comme une réaction aux réformes de la Couronne espagnole, « renversent la vieille politique de ségrégation des Indiens et les encouragent à parler espagnol et à s'habiller à l'européenne ». Ces mesures d'intégration ne tardent pas à susciter l'hostilité de l'élite créole. Celle-ci se prétend libérale, et elle l'est : elle lit Locke, Montesquieu, Adam Smith, cherche parfois à entrer en relation avec Jefferson, proteste contre les ingérences du gouvernement central et contre la façon dont il s'oppose au développement de l'industrie locale, et elle aspire à suivre l'exemple de la révolution américaine[84]. Comme pour les colons anglais au Nord, pour les Créoles latino-américains au Sud, l'esclave, en tant que propriété privée du planteur, ne concerne pas la sphère publique. Dans les différents manifestes qui marquent le début de la guerre d'indépendance contre l'Espagne, on ne trouve aucune prise de position en faveur de l'abolition de l'esclavage[85].

Par ailleurs, comme les colons anglais avaient repoussé avec indignation la tentative de Londres de bloquer leur expansion au-delà des Alleghanys, et avaient orgueilleusement déclaré ne pas vouloir être traités comme les Noirs, de même les Créoles latino-américains revendiquent leur égalité par rapport à la classe dirigeante de la péninsule et leur supériorité par rapport aux Indiens et, bien entendu, aux esclaves déportés d'Afrique. C'est pour cette raison qu'ils rappellent à Madrid qu'ils sont les descendants des conquistadors et, en dernière analyse, les artisans de la grandeur de l'Empire espagnol. On pense à Franklin qui, dans sa polémique contre le gouvernement de Londres, avait souligné les mérites acquis par les colons américains « en mettant en danger leur vie et leurs

fortunes, en occupant et en colonisant de nouveaux territoires, en étendant la domination et en augmentant le commerce de la nation mère », et en renforçant la gloire, « la grandeur et la stabilité de l'Empire britannique »[86].

Mais les deux voies ne tardent pas à nettement diverger. En fait, dans l'Amérique espagnole, en même temps que la révolution créole et contre elle, se développe une révolution indienne. Elle s'est même annoncée des décennies auparavant, comme le montre la série de soulèvements qui a culminé, en 1780-1781, avec la révolte de Tupac Amaru, qui cherchait à gagner les Noirs à sa cause en les libérant des chaînes de l'esclavage. Les Créoles, au contraire, se révoltent en partant de mots d'ordre libéraux : ils revendiquent l'autogouvernement ; ils remettent en cause les ingérences du pouvoir central ; ils cherchent eux aussi, comme avant eux les colons américains, à renforcer le contrôle exercé sur la population native et sur les Noirs. C'est ce projet politique qui constitue justement la cible principale de la lutte des Indiens latino-américains. Leur révolution fait même penser à celle qui plus tard se développe à Saint-Domingue et qui débouche sur la formation d'un nouveau pays, Haïti.

Il n'y a aucun doute : c'est vraiment Saint-Domingue-Haïti qui fait prendre un tournant décisif au mouvement d'indépendance créole. Afin de vaincre la résistance acharnée des troupes espagnoles, Simon Bolivar cherche à obtenir l'appui des ex-esclaves rebelles de l'État caribéen, où il se rend en personne. Le président est alors Alexandre Pétion, qui reçoit immédiatement le révolutionnaire latino-américain. Il lui promet l'aide demandée, à condition qu'il libère les esclaves dans les régions peu à peu soustraites à la domination espagnole. Dépassant les limites de classe et de caste de son groupe social d'appartenance, et faisant preuve de courage intellectuel et politique, Bolivar accepte. Sept navires partent de l'île, 6 000 hommes avec des armes et des munitions, une presse à imprimer, de nombreux conseillers[87]. C'est le début de l'abolition de l'esclavage dans une grande partie de l'Amérique latine.

Bolivar, libéral à ses débuts, se réclame de Montesquieu[88], souligne la nécessité d'« une Constitution libérale[89] » et d'« actes éminemment libéraux », qui doivent entériner « les droits de l'Homme, la liberté d'agir, de penser, de parler et d'écrire[90] » de même que « la division et l'équilibre des pouvoirs, la liberté civile, de conscience, de presse », en somme « tout ce qu'il y a de sublime dans la politique ». Il fait l'éloge de la « Constitution britannique » et, surtout, de la Constitution américaine, la « plus parfaite des Constitutions »[91]. Pourtant, en revendiquant non seulement la liberté mais la « liberté absolue des esclaves », Bolivar prend de fait ses distances par rapport aux États-Unis où, même au Nord, les Noirs sont prisonniers d'une caste qui n'est pas celle des hommes vraiment libres. Et cette prise de distance par rapport à la République nord-américaine est confirmée par une remarque ultérieure, affirmant qu'« il est impossible d'être libre et esclave en même temps ». Mais il existe un autre élément encore plus significatif : la révolution par en bas faite par les esclaves qui, aux États-Unis, était un cauchemar généralisé, devient l'objet d'un éloge explicite. Bolivar se réclame non seulement de l'« histoire des ilotes, de Spartacus et de Haïti[92] », mais, ce faisant, il définit l'identité vénézuélienne et latino-américaine d'une façon qui mérite réflexion :

> « Gardons présent à l'esprit que notre peuple n'est ni européen ni nord-américain ; au lieu d'être une émanation de l'Europe, il est un mixte d'Afrique et d'Amérique, parce que l'Espagne elle-même cesse d'être en Europe en raison de son sang africain, de ses institutions et de son caractère. Il est impossible de déterminer exactement à quelle famille humaine

> nous appartenons. La majeure partie des indigènes a été anéantie, les Européens se sont mélangés aux Américains et aux Africains, et ceux-ci avec les Indiens et les Européens. Tous nés du sein d'une même mère, nos pères, différents selon l'origine et le sang, sont étrangers les uns aux autres et tous diffèrent visiblement selon la couleur de la peau. Cette diversité comporte une conséquence de la plus grande importance. Les citoyens du Vénézuela jouissent tous, grâce à la Constitution, interprète de la Nature, d'une parfaite égalité politique[93]. »

Les pays qui naissent de la lutte d'indépendance contre le gouvernement de Madrid acquièrent ainsi une identité politique, sociale et ethnique caractérisée par un métissage noir et indien, et donc très différente de l'identité des États-Unis. Si les colons nord-américains s'identifient avec le peuple élu qui traverse l'Atlantique pour conquérir la terre promise qu'il faut arracher à ses habitants illégitimes et nettoyer de leur présence (*cf. infra*, chap. 7, § 5), les révolutionnaires latino-américains, y compris sur la lancée de la polémique avec l'Espagne, ont tendance à dénoncer les pratiques génocidaires des conquistadors, espagnols en particulier et européens en général. Par ailleurs, dans ce cas aussi, les esclaves noirs de Saint-Domingue ont montré la voie : après avoir rompu avec la France napoléonienne et avoir vaincu ses tentatives de reconquête et de réintroduction de l'esclavage, ils ont pris le nom indien d'Haïti. Chez Bolivar, la *miscegenation*, le métissage dénoncé aux États-Unis, et parfois avec une force particulière, par les milieux abolitionnistes eux-mêmes devient un projet politique qui refuse toute discrimination raciale et l'élément essentiel d'une identité nouvelle et fière d'elle-même. Mais, justement à cause de sa radicalité, ce projet doit affronter des difficultés presque insurmontables. Grâce à l'homogénéité politico-sociale (renforcée par la disponibilité de la terre et l'expansion à l'Ouest) de sa classe dominante et grâce, de plus, à l'enfermement d'une bonne partie des « classes dangereuses » dans l'esclavage, la République nord-américaine réussit rapidement à gagner une assise stable. Elle prend la forme d'une « démocratie pour le peuple des seigneurs » et d'un État racial fondé cependant sur le gouvernement de la loi au sein de la communauté blanche et du peuple élu. La situation en Amérique latine est bien différente. Entre ses débuts libéraux et ses résultats radicaux, la révolution a mobilisé un front traversé de profondes contradictions sociales et ethniques. Deux idées contradictoires de la liberté s'opposent elles aussi : l'une fait référence au gentilhomme anglais déterminé à disposer librement de ses esclaves ; l'autre renvoie, en dernière analyse, à la lutte qui, à Saint-Domingue-Haïti, a mis fin à l'esclavage des Noirs.

États-Unis et Saint-Domingue-Haïti : deux politiques antagoniques

Vers 1830 environ, le panorama qu'offre le continent américain est très significatif. Alors qu'il a disparu dans une grande partie de l'Amérique latine, l'esclavage continue à exister dans les colonies européennes, y compris les colonies anglaises et hollandaises, et surtout aux États-Unis. On peut dire qu'à partir de la révolution des esclaves une forte tension, une sorte de guerre froide, se développe entre Saint-Domingue-Haïti et les États-Unis. D'un côté, nous avons un pays qui voit des ex-esclaves arriver au pouvoir, agents d'une révolution peut-être unique dans l'histoire mondiale ; de l'autre, un pays presque toujours dirigé, pendant les premières décennies de son existence, par des Présidents qui sont aussi des propriétaires d'esclaves. D'un côté, nous avons un pays qui reconnaît le principe de l'égalité raciale à tel point que, au moins pendant qu'il est dirigé par Toussaint-Louverture, les Blancs peuvent avoir une fonction de premier plan dans les colonies ; de l'autre, un pays qui représente le premier exemple historique d'un État racial.

On comprend alors la tension qui existe entre ces deux pôles. Quand, en 1826, l'abbé Grégoire voit en Haïti le « phare » qui guide les esclaves, il a clairement en tête la façon dont cette île a contribué à l'abolition de l'esclavage en Amérique latine. Du côté opposé, dès l'annonce et l'avancée de la révolution des esclaves, les colons français de Saint-Domingue répondent en évoquant l'idée et en agitant la menace d'une sécession par rapport à la France et d'une adhésion à l'Union nord-américaine. Après avoir conforté le pouvoir révolutionnaire, la préoccupation constante des États-Unis, où se sont réfugiés beaucoup d'ex-colons, est de le renverser, ou tout au moins de l'isoler par un cordon sanitaire. Il serait dangereux – observe Jefferson en 1799 – d'entretenir des relations commerciales avec Saint-Domingue : des « équipages noirs » finiraient par débarquer aux États-Unis et ces esclaves émancipés pourraient constituer un « combustible » (*combustion*) pour le Sud esclavagiste[94]. C'est cette préoccupation qui pousse la Caroline du Sud à interdire l'entrée sur son territoire à tout « homme de couleur » venant de Saint-Domingue, ou même d'une autre île française, où il pouvait avoir été en quelque sorte contaminé par les idées nouvelles et dangereuses de liberté et d'égalité raciale[95].

Indépendamment des échanges commerciaux, soulignent des personnalités importantes de la République nord-américaine, l'île risque de remettre en cause, ne serait-ce que par son seul exemple, l'institution de l'esclavage bien au-delà de ses frontières. Ses habitants sont de fait « des voisins dangereux pour les États du Sud et un asile pour les renégats de ces lieux[96] ». Conclusion : « La paix de onze États ne peut tolérer qu'en leur sein on exhibe les fruits d'une insurrection noire victorieuse[97]. » On comprend alors que Jefferson appuie la tentative napoléonienne de reconquête de l'île et de réintroduction de l'esclavage. Le Président des États-Unis assure au représentant de la France : « Rien ne sera plus facile que de fournir en toute chose votre armée et votre flotte et de réduire Toussaint à la mort par inanition[98]. » Madison, le successeur de Jefferson, n'a lui non plus aucun doute sur la position à prendre : la France est la « seule souveraine de Saint-Domingue[99] ».

Le conflit ne cesse pas avec la consolidation du pouvoir noir et l'émergence d'Haïti. Il s'étend même aux Caraïbes sous domination anglaise. Une inquiétude nouvelle s'est répandue parmi les esclaves noirs, et le gouverneur de La Barbade n'oublie pas les « dangers d'une insurrection ». C'est

aussi pour cela qu'à Londres on prépare des projets de réforme et d'adoucissement de l'institution de l'esclavage. Les colons de la Jamaïque s'opposent immédiatement à cette perspective et, en se retranchant derrière la défense de leurs « droits reconnus et incontestables » à l'autogouvernement, ils menacent de se révolter contre le despotisme monarchique, de faire sécession et d'adhérer à la République nord-américaine[100].

Mais c'est surtout sur l'Amérique latine que l'exemple de Saint-Domingue exerce son influence la plus profonde. En 1822, le président Jean-Pierre Boyer procède à l'annexion (qui se révélera de courte durée) de la partie espagnole de l'île, ce qui entraîne l'émancipation de plusieurs milliers de Noirs qui, en plus de la liberté, bénéficient d'une importante promotion sociale et deviennent de petits propriétaires terriens. Les esclaves et les Noirs libres de Cuba, qui gardent secrètement en mémoire l'image du leader haïtien, espèrent la même chose. Du côté opposé, une décennie auparavant déjà, les propriétaires d'esclaves d'orientation libérale, sentant le danger, ont noué des contacts avec le consul des États-Unis à La Havane et ébauché un projet d'adhésion aux États-Unis, qui a suscité l'intérêt de Madison et de Jefferson. L'annexion que souhaite Calhoun est une sorte de contre-révolution préventive : elle aurait désamorcé une fois pour toutes le danger d'une île de Cuba « révolutionnée par les Nègres », ce qui aurait aggravé ou redoublé la menace que représentait déjà Haïti[101].

Même si l'île du pouvoir noir contribue à répandre l'émancipation des Noirs dans une bonne partie de l'Amérique latine, les États-Unis réintroduisent plus tard l'esclavage au Texas, qu'ils viennent d'arracher au Mexique. Pendant les années qui précèdent immédiatement la guerre de Sécession, la tentative d'étendre le territoire de la République nord-américaine, et avec lui l'institution de l'esclavage, à d'autres régions du Mexique et surtout au Nicaragua, demeure. William Walker est le protagoniste de cette aventure qui, après ses premiers succès, finit par une faillite tragique. Celui-ci se considère comme un libéral, il l'est à sa façon, et il bénéficie d'importants appuis aux États-Unis. Il se propose de combattre l'héritage despotique de la domination espagnole et d'étendre les institutions libres de son pays, mais à l'avantage exclusif de la communauté blanche. Pour ceux qui sont étrangers à la « race forte et fière, née pour la liberté » et dépositaire de la « mission de placer l'Amérique sous le gouvernement des lois libres », il ne reste que l'esclavage. Le décret d'abolition, promulgué en son temps sur la lancée d'un mouvement qui avait trouvé son inspiration et son appui en Haïti, est donc annulé[102].

Ce n'est qu'après la fin de la guerre de Sécession que les États-Unis acceptent d'établir des relations diplomatiques avec Haïti ; mais il s'agit d'un geste qui n'a rien de cordial et est au contraire compatible avec un projet de nettoyage ethnique. On n'a pas du tout abandonné l'idée, caressée aussi par Lincoln, de déporter les ex-esclaves hors de la République qui continue à s'inspirer du principe de la supériorité et de la pureté de la race blanche, et de les installer sur l'île du pouvoir noir[103].

Libéralisme et critique du radicalisme abolitionniste

De ce point de vue, on peut juger opportune la mise en garde d'un illustre historien de l'esclavage contre la tendance à « confondre les principes libéraux et l'engagement anti-esclavagiste[104] ». Analysons les réactions de différents auteurs et parties du mouvement libéral par rapport au conflit qui a ensuite débouché sur la guerre de Sécession. Nous laisserons de côté Calhoun et les autres théoriciens du Sud esclavagiste, et nous connaissons par ailleurs déjà la façon dont Disraeli dénonce la catastrophe de l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises. Lors de la déroute militaire de la Confédération sudiste, Lord Acton écrit au général qui avait dirigé l'armée sudiste :

> « J'ai vu dans les Droits des États le seul contrepoids valable à l'absolutisme de la volonté souveraine. La sécession, vue non pas comme la destruction mais comme la rédemption de la démocratie, m'a rempli d'espoir. […] C'est pour cela que j'ai retenu que vous avez mené les batailles pour notre liberté, notre progrès, notre civilisation ; et pour la cause perdue à Richmond, je m'afflige beaucoup plus profondément que je ne m'étais réjoui pour la cause victorieuse à Waterloo[105]. »

Ainsi, la défaite du libéralisme incarné par la Confédération sudiste pèse plus que ne l'avait fait, quelques décennies auparavant, la victoire remportée par l'Angleterre libérale sur le despotisme napoléonien. Pourquoi ? Quand la guerre de Sécession avait éclaté, Lord Acton, tout en reconnaissant les « horreurs de l'esclavage américain », avait rejeté sans hésitation la « prohibition catégorique de l'esclavage » revendiquée par les « abolitionnistes », parce qu'elle souffrait d'un « absolutisme abstrait et idéaliste » tout à fait contradictoire « avec l'esprit anglais »[106] et avec l'esprit libéral en tant que tel, caractérisé par sa souplesse et son bon sens pratique.

Lieber, quelques années avant, s'était exprimé dans les mêmes termes quand il avait condamné les abolitionnistes en tant que « jacobins », disciples de la « cinquième monarchie », visionnaires et fanatiques incorrigibles : « Si les gens ressentent le besoin d'avoir des esclaves, en avoir est leur affaire[107]. » Si l'on interprète cette déclaration à la lettre, non seulement le droit des États à l'autogouvernement serait inviolable, mais aussi le droit de chaque citoyen de choisir le type de propriété qu'il préfère. N'oublions pas qu'à ce moment-là Lieber lui-même possède des esclaves ! Et, de toute façon, si Disraeli ironise sur la « philanthropie » naïve et désinformée des « purs abolitionnistes »[108], le libéral américain prend ses distances par rapport à ces milieux d'une façon encore plus nette : « Je ne suis pas un abolitionniste[109]. »

Lieber est en excellents termes avec Tocqueville, qui déclare lui aussi qu'il n'a « jamais été abolitionniste au sens ordinaire du mot » ; il a « toujours été fortement opposé au parti abolitionniste ». Que signifient ces déclarations contenues dans deux lettres de 1857 ? Il n'a « jamais cru possible qu'on détruisît l'esclavage dans les anciens États » : le tort des abolitionnistes est de vouloir « amener une abolition prématurée et dangereuse de l'esclavage dans les pays où cette abominable institution a toujours existé ». Nous sommes face à une attitude de condamnation ferme sur le plan théorique mais sans débouché sur le plan pratique. La situation du Sud ne pourrait être modifiée que par une initiative venue d'en haut et du centre, et donc mettant en crise la « grande expérience du *Self-Government* ». Et alors ? Il est opportun de maintenir le *statu quo*. Pour aussi désagréable qu'il soit, il faut se résigner au maintien prolongé de l'esclavage au Sud. « Mais l'introduire dans de nouveaux États, répandre cette peste horrible sur une grande surface de la terre

qui en a été jusqu'ici préservée, imposer tous les crimes et toutes les misères qui accompagnent l'esclavage à des millions d'hommes à venir (maîtres ou esclaves), qui pouvaient y échapper, est un crime contre le genre humain, et cela me paraît affreux et sans excuse[110]. »

En fait, une extension de l'aire de l'esclavage avait déjà eu lieu au moment de l'annexion à l'Union du Texas arraché au Mexique. Par ailleurs, Tocqueville semble prêt à accepter un compromis encore plus favorable au Sud esclavagiste, comme cela ressort d'une lettre du 13 avril 1857, toujours adressée à un interlocuteur d'outre-Atlantique :

> « J'admets avec vous que les plus grands dangers intérieurs qui menacent aujourd'hui les États du Nord sont moins l'esclavage que la corruption des institutions démocratiques. […] Quant à la politique qui laisse l'esclavage se développer dans toute une portion de la terre dans laquelle il était jusqu'ici inconnu, j'avouerais, si vous le voulez, avec vous, que dans l'intérêt particulier et actuel de l'Union, on ne peut faire autrement que de le laisser ainsi s'étendre. »

Pourtant, cela ne peut pas durer éternellement. Il est inadmissible qu'il « puisse y avoir dans les termes d'un contrat quelconque l'anéantissement du droit et du devoir qu'a la génération présente d'empêcher le plus horrible de tous les maux sociaux de se répandre sur des millions et des millions de générations à venir[111] ». C'est avec passion que l'esclavage est condamné, mais il est peut-être toutefois nécessaire de tolérer pour quelque temps son maintien et même son extension. La raison en est formulée dans une lettre envoyée à l'économiste anglais Senior : le démembrement du pays qui, peut-être plus que tout autre, incarne la cause de la liberté, « infligerait une grave blessure à toute la race humaine, attisant la guerre au cœur d'un grand continent d'où elle a été bannie depuis plus d'un siècle[112] ». Tocqueville est disposé à sacrifier la cause de l'abolition de l'esclavage à l'objectif de sauver l'unité et la stabilité des États-Unis.

Bien qu'il soit puissamment stimulé, d'abord par la défaite de la guerre de Sept Ans puis par la perte d'une grande partie des colonies et enfin par la révolution de Saint-Domingue, le radicalisme abolitionniste, en France même, ne dure qu'un temps. Tout de suite après Thermidor, et déjà en fait au moment où celui-ci se prépare, l'agitation des colons en défense du principe libéral de l'autogouvernement (et de la suprématie blanche) reprend : ce sont les Assemblées locales qui devaient décider du statut des personnes dans les colonies, et donc de la condition des Noirs. C'est, comme nous l'avons vu, la position du Club Massiac. Celui qui résiste au tournant thermidorien est tout de suite considéré comme un traître à la race blanche et un renégat (*cf. infra*, chap. 8, § 12). L'« anglomane » et le philo-esclavagiste Malouet retrouve des responsabilités politiques avec Napoléon[113], qui réintroduit l'esclavage colonial et la traite des Noirs.

Seule la révolution de février 1848 mettra un terme à ce rétablissement de l'esclavage, auquel le mouvement libéral est loin de s'opposer d'une façon massive et décidée. On trouve même quelqu'un (Granier de Cassagnac) qui défend l'institution de l'esclavage au nom du libéralisme, et qui va même – comme le remarque de façon polémique un abolitionniste fervent – jusqu'à revendiquer le « monopole du libéralisme »[114]. Pour être précis, Cassagnac ne se réclame pas seulement du libéralisme mais se dit aussi disciple de la « démocratie ». Il s'agit de positions identiques à celles que défend Calhoun sur l'autre rive de l'Atlantique, à la différence toutefois que le premier considère l'esclavage comme « un moyen provisoire et empirique d'assurer l'ordre » et de « maintenir les Noirs dans l'apprentissage du christianisme, du travail, de la famille »[115]. Pour rétablir l'équilibre, on doit toutefois noter que, au moins aux yeux de ses adversaires, l'auteur français a le tort d'avoir

élaboré, pour justifier l'esclavage, une philosophie de l'histoire qui ne défend pas fermement la délimitation spatiale ou raciale de cette institution et qui a donc tendance à revenir à des positions à la Fletcher, désormais étrangères au mouvement libéral. Thiers, au contraire, en fait complètement partie et, en dressant un bilan catastrophique de l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises, il met en accusation la « méprisable et barbare paresse dont font preuve les Nègres une fois abandonnés à eux-mêmes[116] ».

Guizot semble plus sensible aux idées abolitionnistes. Il souligne toutefois leur caractère inapplicable en utilisant un argument qui nous est déjà familier si l'on se réfère à l'histoire des États-Unis : il faudrait certes indemniser les détenteurs d'une propriété légitime, mais il n'y a pas suffisamment de fonds pour mener à bien cette opération[117]. « *Le Courrier de la Gironde* » se prononce pour un abolitionnisme très progressif qui, évitant la « liberté sauvage » d'« êtres abrutis », passe par une phase prolongée d'« esclavage libéral », c'est-à-dire un peu allégé[118]. Tocqueville, lui non plus, n'est pas pour précipiter les choses. En mai 1847 encore, tout en prenant acte que le « bey de Tunis » a déjà aboli l'« odieuse institution » – qui d'ailleurs dans les pays musulmans, toujours selon le point de vue du libéral français, se présentait d'une façon plus « douce » –, il exprime l'opinion selon laquelle « il ne faut procéder à l'abolition de l'esclavage qu'avec précaution et mesure »[119].

Nous pouvons conclure par une remarque d'ordre général concernant la France de la Monarchie de juillet : « L'émancipation complète et immédiate ne fut pas non plus prise en considération en tant que programme abolitionniste avant l'année précédant la révolution de 1848. » L'âge d'or du libéralisme français, bien loin d'inclure l'abolition de l'esclavage, connaît au contraire son expansion : « Comme conséquence de l'avancée de la conquête française de l'Algérie, il y avait bien plus de territoires avec des esclaves sous souveraineté française qu'à l'époque de la révolution de 1830[120]. »

L'efficacité de longue durée de la révolution noire d'en bas

Mais, s'il en est ainsi, quels sont les processus qui ont présidé à l'abolition de l'esclavage ? Bien que fermement combattue par une redoutable coalition internationale et par le mouvement libéral dans son ensemble, la révolution de Saint-Domingue exerce une influence durable, qui se révèle d'autant plus forte que s'aggravent les conflits dans la communauté des hommes libres et dans la communauté blanche dans son ensemble. Nous savons le rôle décisif que joue le pays gouverné par les ex-esclaves dans l'évolution du mouvement indépendantiste de l'Amérique latine vers des positions abolitionnistes.

L'esclavage ne se limite pas au sud des États-Unis, il persiste dans les colonies européennes des Caraïbes. Toutefois, dans cette zone aussi, on ressent fortement la présence d'Haïti. En procédant en 1822 à l'annexion de la partie espagnole de l'île, les ex-esclaves désormais au pouvoir infligent un nouveau coup dur à l'institution de l'esclavage. L'année suivante éclate la révolte des esclaves noirs à Démérara (aujourd'hui le Guyana). Cette colonie a subi l'influence des bouleversements qui, à partir de la France, avaient eu des répercussions à Saint-Domingue. En 1794-1795, une révolution exportée et imposée par les armées françaises avait transformé la Hollande en République batave et contraint le prince d'Orange à prendre la fuite en Angleterre. Sur la lancée de ces événements, à Démérara, alors sous contrôle hollandais, s'était développée une agitation libérale dirigée par les propriétaires d'esclaves qui, toutefois, en voyant se profiler à l'horizon la perspective d'une émancipation noire sur le modèle de Saint-Domingue, avaient rapidement abandonné toute sympathie pour la France et cherché l'intervention et la protection de l'Angleterre[121].

Mais l'annexion de Démérara à l'Empire britannique n'éteint pas le feu qui couve sous la cendre : une révolte noire éclate en 1823 et provoque la mort de trois Blancs. La loi martiale est proclamée et 250 esclaves sont tués ou exécutés. Mais, même réprimée en ces lieux, la révolte explose quelques années plus tard et tout près cette fois : en Jamaïque, en 1831. Dans les deux cas, les missionnaires méthodistes et baptistes jouent un rôle important. En convertissant les Noirs au christianisme, ils finissent par leur donner une culture, une conscience et une possibilité de rencontre et de communication qui s'opposent inévitablement à la déshumanisation et à la marchandisation du bétail humain sur lesquelles se fonde l'institution de l'esclavage. La première révolte voit la condamnation à la peine capitale du révérend John Smith. Il meurt en prison peu avant l'exécution de la sentence et, en fait, avant la nouvelle de sa grâce, venue de Londres. La seconde devient célèbre sous le nom de « guerre des baptistes ». Dans les deux cas, la répression de la classe dominante s'abat non seulement sur les esclaves rebelles, mais aussi sur la communauté baptiste et méthodiste. En Jamaïque, des centaines de chrétiens noirs sont fouettés, torturés ou passés par les armes. Les missionnaires anglais sont eux aussi arrêtés ou subissent des humiliations en tout genre. Même à La Barbade voisine, on assiste à des saccages et à des destructions d'églises, à des émeutes et à des tentatives de pogroms contre la communauté méthodiste. La haine des colons pour les Églises non conformistes, accusées d'encourager la révolte des esclaves, est incontrôlable[122]. Ce danger semble d'autant plus concret et immédiat qu'Haïti est proche, et que des processus d'émancipation sont en cours en Amérique latine. Grâce aussi à cette proximité géographique – écrit un Jamaïcain blanc à

son gouverneur – un « troisième parti » (en plus du parti de la Couronne, sollicitée dans un sens réformateur par l'abolitionnisme chrétien, et de celui des colons engagés dans la défense de l'autogouvernement et de leur propriété) est désormais entré en lutte. Et ce « troisième parti » est constitué par les esclaves. « Il connaît sa force ; il revendiquera son droit à la liberté[123]. »

À ce moment-là, pour la classe dominante de l'Angleterre libérale, l'abolition de l'esclavage dans les colonies se présente comme la porte de sortie obligatoire pour relever deux défis : le premier réside dans la révolution d'en bas des esclaves noirs ; le second dans l'indignation qui se propage dans la communauté chrétienne anglaise qui, avec une impatience croissante, exige des mesures de fermeté contre les colons, coupables de réduire les Noirs en esclavage et de persécuter le christianisme.

Le rôle du fondamentalisme chrétien

Ce second défi nous met face à un mouvement dont nous ne nous sommes pas occupés jusqu'à présent, et qui ne peut être confondu ni avec la tradition libérale ni avec le radicalisme de type français. Pendant qu'à Saint-Domingue s'intensifie la crise qui allait sous peu déboucher sur la révolution noire, au moment où la campagne pour la suppression de la traite des Noirs semble être dans une impasse, John Wesley, mourant, écrit à William Wilberforce une lettre pleine de tristesse :

> « À moins que la puissance de Dieu ne vous ait élevé parce que vous êtes comme *Athanassius contra mundum*, je ne vois pas comment vous pourriez faire avancer votre glorieuse entreprise contre cette exécrable infamie, qui est le scandale de la religion, de l'Angleterre et de la nature humaine. À moins que Dieu ne vous ait élevé pour cette grande cause, vous serez exténué par l'opposition des hommes et des démons : mais si Dieu est avec vous, qui peut être contre vous ? Peut-être que, mis tous ensemble, ils sont plus forts que Dieu ? Oh, ne soyez jamais las de vos bonnes actions. Continuez au nom de Dieu et soutenu par Sa puissance, jusqu'à ce que l'esclavage américain, le plus vil jamais apparu sur la Terre, disparaisse[124]. »

Le destinataire de cette lettre est sans aucun doute l'un des grands protagonistes de la lutte qui conduit à l'abolition, d'abord du commerce des esclaves, puis de l'esclavage en tant que tel. Fervent chrétien, membre de la Chambre des Communes et en étroite relation avec Pitt le Jeune, même si en raison de son engagement anti-esclavagiste il est fait citoyen d'honneur par la France en 1792, il n'a rien à voir avec la révolution de 1789, ni, à plus forte raison, avec le radicalisme. Bien loin d'accueillir favorablement la révolte des esclaves noirs à Saint-Domingue, il continue à soutenir sans hésitation le gouvernement britannique qui, au cours de la guerre contre la France, a assuré aux Indes occidentales la répression de la révolte servile et le maintien de l'esclavage.

Mais, même s'il s'identifie à l'Angleterre de l'époque et à sa classe dominante, Wilberforce peut difficilement être considéré comme un libéral. Avant qu'il ne se prononce contre l'esclavage, il s'engage par zèle religieux dans la « réforme des mœurs publiques », qu'il faut promouvoir grâce à la fondation d'une nouvelle association qui se veut la « gardienne de la religion et de la morale du peuple », qui se propose de lutter « contre le Vice et l'Immoralité » et qui a vraiment pour but la « suppression du Vice » : d'où la croisade lancée contre les publications stigmatisées parce que blasphématoires et indécentes, contre les fêtes rurales considérées comme licencieuses, contre l'inobservance dans les classes populaires de la communion dominicale[125]. Ce n'est qu'après tout cela que la ferveur chrétienne prend pour cible ce péché particulier qu'est l'esclavage, institution tout à fait inadmissible non seulement parce qu'elle multiplie les obstacles qui s'opposent à la diffusion du christianisme parmi les esclaves, mais aussi en raison du libertinage sexuel dont elle permet à leurs maîtres de bénéficier. Allant dans le même sens, un autre représentant de premier plan de l'abolitionnisme anglais, James Ramsay, dit qu'il faut, en même temps que l'esclavage, frapper aussi « les divorces arbitraires et la polygamie ». De même, Granville Sharp ajoute à son engagement abolitionniste la lutte contre une législation sur le divorce qui, en violation flagrante de la loi divine, va jusqu'à autoriser le conjoint coupable à se remarier ; et il part de là pour annoncer que, de même que les responsables et les complices de la traite des esclaves, ni les adultères ni ceux qui se rendent coupables d'immoralité n'échapperont à la punition divine[126].

Aux yeux de Sharp, les défenseurs de l'institution de l'esclavage sont les « Sadducéens raffinés et modernes ». Les Sadducéens de biblique mémoire n'avaient pas hésité à pactiser avec la culture hellénistique et romaine, et avaient contaminé ainsi le judaïsme et la parole de Dieu en les privant de leur pureté. Absorbés par la jouissance de la richesse et du monde terrestre, ils avaient oublié ou nié les valeurs spirituelles et ultramondaines. Selon l'abolitionniste anglais, les Sadducéens modernes ne se conduisent pas différemment, eux qui, en dernière analyse, se soumettent aux flatteries du Démon, ou du « Démon des démons ». Mais la Bible ne peut pas être vénérée que dans les églises et rester lettre morte dans la réalité environnante. Elle doit au contraire servir de guide pour toutes les questions politiques et pour les petits problèmes de la vie quotidienne. D'autant plus que le moment où les choses vont basculer est proche. Les temps où l'esclavage continue à subsister sont les « derniers jours de l'hérésie et du déisme », ils représentent l'agonie de la « Bête de l'Apocalypse »[127].

Il n'y a aucun doute : il s'agit d'une position qu'en langage actuel nous définirions comme fondamentaliste. Cette caractéristique se manifeste d'une façon encore plus évidente aux États-Unis. Là aussi, le programme de l'abolitionnisme chrétien veut frapper à la fois l'esclavage et le vice et l'immoralité en tant que tels. Theodore Parker dénonce comme contraires à l'Écriture et à la loi divine (la seule réellement valable) l'« usure » dont s'entache le « capital bancaire », les « bordels » et les auberges qui vendent du rhum et que les policiers eux-mêmes non seulement ne punissent pas mais fréquentent en fait plus assidûment que la « maison de Dieu »[128].

Par rapport à l'Angleterre, il y a pourtant un élément nouveau. Aux États-Unis, où les règles de la restitution des esclaves fugitifs obligent tous les citoyens à être complices d'une institution qui devient de plus en plus odieuse, un délicat problème de conscience se fait jour. Il ne faut pas oublier la « loi supérieure » des Saintes Écritures. Pour un authentique chrétien, prévient l'abolitionniste anglais Sharp dans une lettre indignée adressée à Franklin, ces règles sont « si clairement nulles et non avenues, en raison de leur iniquité, qu'il serait même *criminel* de les considérer comme une loi[129] ».

En plus de son caractère fondamentaliste, c'est le radicalisme de l'abolitionnisme chrétien que l'on voit se renforcer aux États-Unis. « Alors que les gouvernants inversent leurs fonctions et élèvent la méchanceté à la hauteur d'une loi qui foule aux pieds les droits inaliénables de l'homme », déclare Parker, le chrétien doit savoir aller jusqu'au fond des choses :

> « Je ne connais d'autre gouvernant en dehors de Dieu, je ne connais d'autre loi en dehors de la Justice naturelle. […] Je n'ai pas peur des hommes. Je peux les offenser. Je ne me préoccupe absolument pas de leur haine ou de leur estime. Mais je ne dois pas oser violer la loi éternelle de Dieu. Je ne dois pas oser violer Ses lois quoi qu'il arrive[130]. »

Ratifiée par le texte sacré, la loi divine, éternelle et naturelle est dans tous les cas inviolable : « Dire qu'il n'y a pas de loi supérieure à celle que peut promulguer un État est de l'athéisme pratique. […] Si ce n'est pas Dieu qui me prescrit une loi, alors pour moi Dieu n'existe pas. » L'autorité constituée est défiée d'une façon ouverte et déclarée : « Il y a des règles si mauvaises que les violer est le devoir de tout homme » ; « rébellion face au tyran et obéissance à Dieu »[131].

La Constitution fédérale, qui oblige l'Union dans son ensemble à défendre les États esclavagistes contre une éventuelle révolution des esclaves, paraît à Garrison un « accord avec l'Enfer » et un « pacte avec la Mort ». En 1845, un autre abolitionniste américain, Wendell Phillips, attire l'attention

sur l'accaparement par les propriétaires d'esclaves des charges publiques les plus importantes et sur le triplement des esclaves que l'on constate à partir de la promulgation de la Constitution fédérale, qui est donc stigmatisée comme une « Convention en faveur de l'esclavage » (*pro-Slavery compact*). La coexistence entre États esclavagistes et États libres n'est plus licite, à moins que ces derniers veuillent devenir des « participants à la faute et coresponsables du péché de l'esclavage[132] ». On comprend alors les manifestations de rue où l'on brûle la Constitution américaine. Dans les années qui précèdent la guerre de Sécession, alors qu'il a momentanément l'impression que le Sud va céder, Parker exulte en ces termes : « Le Démon est très en colère parce qu'il sait que son temps touche à sa fin[133]. »

Selon cette façon de voir les choses, aucun compromis n'est possible. Et Garrison est très clair. Sa polémique contre les défenseurs de l'institution de l'esclavage et leurs complices prend un ton ouvertement menaçant, mais sa condamnation des théoriciens de l'« abolition *graduelle* » et de la « modération », et même de ceux qui, au Nord, font preuve d'« apathie » ou de peu d'enthousiasme par rapport au « drapeau de l'émancipation »[134] et de la lutte contre l'esclavage, ce « crime odieux aux yeux de Dieu[135] », est sans appel. Radicalisme abolitionniste et fondamentalisme chrétien sont intimement mêlés, comme le montre l'appel à la croisade contre les « gouvernements de ce monde » qui, « dans leurs éléments essentiels, étant donné la façon dont ils sont administrés, sont tous anti-Christ ». Il s'agit au contraire de réaliser l'« émancipation de toute notre race de la domination de l'homme, de la servitude du moi, du gouvernement de la force brute, de l'esclavage du péché, pour la conduire sous la domination de Dieu, sous le contrôle d'un esprit intérieur, du gouvernement de la loi de l'amour, jusqu'à l'obéissance et la liberté du Christ[136]. »

Le caractère fondamentaliste de ces positions n'échappe pas à Calhoun. Il fulmine contre les « fanatiques enragés qui considèrent que l'esclavage est un péché et, précisément pour cela, considèrent que leur devoir suprême est de le détruire, même si cela devait entraîner la destruction de la Constitution et de l'Union ». Pour eux, l'abolition est un « devoir de conscience » : ils pensent que c'est la seule façon de pouvoir se libérer de la sensation angoissante d'être complices de ce « péché » impardonnable que serait l'esclavage, contre lequel ils prêchent alors une « croisade » en règle, « une croisade généralisée »[137]. Aux yeux des théoriciens du Sud, ces chrétiens aveuglés par la fureur abolitionniste sont étrangers au monde libéral et sont pour l'essentiel proches des Jacobins. En effet, aux États-Unis, tend à émerger, selon des temps et des modes différents, un mouvement semblable au radicalisme français, et toujours à partir de la crise des modèles anglais et américain. La crise du premier modèle est contemporaine de la rébellion contre le gouvernement de Londres. Ce qui provoque ou aiguise la crise du second, c'est le progressif isolement de la République nord-américaine en tant qu'État esclavagiste engagé non seulement dans la défense mais aussi dans l'expansion de l'esclavage, et qui résiste imperturbablement, malgré la disparition de cette institution d'abord dans une bonne partie de l'Amérique latine et ensuite dans les colonies anglaises et françaises. Le pays qui, à sa naissance, s'était autocélébré comme la terre de la liberté apparaît à ce moment-là comme le champion de l'esclavage.

C'est ainsi qu'aux États-Unis aussi se développe un radicalisme alimenté par le christianisme. Ce « parti » ne se reconnaît plus ni dans le modèle anglais ni dans le modèle américain ; il refuse autant la délimitation spatiale de la communauté des hommes libres que sa délimitation raciale, et considère donc comme inacceptables les clauses d'exclusion qui caractérisent le modèle anglais et le modèle américain et, afin de changer la situation, il n'exclut pas de faire appel à l'initiative révolutionnaire

des exclus. C’est dans ce climat politique et religieux que se produit, en 1859 en Virginie, l’intervention armée de John Brown, décidé à déclencher l’insurrection des esclaves et convaincu que, « sans répandre le sang, il n’y a pas de rémission des péchés ». La tentative échoue misérablement et se termine par la pendaison du protagoniste, mais Parker rappelle le droit des esclaves à la révolte armée : tôt ou tard « le Feu de la vengeance s’attisera même dans un cœur africain[138] ».

Qu'est-ce que le radicalisme ? En quoi diffère-t-il du libéralisme ?

En quoi le « radicalisme », qui s'est constitué à partir d'une déception par rapport aux modèles anglais et américain, se différencie-t-il du libéralisme ? La réponse est évidente si l'on se réfère à des auteurs comme Locke et Calhoun, profondément libéraux et qui, en même temps, n'ont aucun doute sur la légitimité de l'esclavage noir. La réponse n'est pas difficile non plus si on compare des auteurs comme Burke, Jefferson et Acton qui, malgré les réserves et les critiques par rapport à cette institution, constituent à plusieurs titres des points de référence idéologique et politique pour le Sud esclavagiste, ou continuent de toute façon à le défendre jusqu'au bout. La ligne de démarcation est suffisamment nette, même si nous comparons des auteurs comme Blackstone et Montesquieu, plus prompts à contester l'« esclavage parmi nous » que l'esclavage proprement dit, au radicalisme qui cherche au contraire à repousser tant la délimitation spatiale (le modèle anglais jusqu'en 1833) que la délimitation raciale (le modèle américain jusqu'en 1865) de la communauté des hommes libres. Mais en quoi Tocqueville se différencie-t-il nettement d'auteurs comme Diderot, Condorcet, Schœlcher, que j'ai inclus dans le processus de formation et de développement du radicalisme français ? Quel sens cela a-t-il de classer en deux groupes différents, et finalement opposés, Tocqueville et Condorcet, respectivement l'un des grands critiques et l'une des victimes les plus illustres de la Terreur ? Et peut-on ranger dans un même parti les radicaux français et américains qui, même par rapport au christianisme, ont des positions si différentes ?

Avant de répondre à ces questions, il faut s'arrêter sur un élément qui caractérise la tradition libérale dès son origine. Considérons des auteurs comme Montesquieu, Smith et Millar. Tout en condamnant plus ou moins nettement l'esclavage, tous trois continuent à considérer l'Angleterre, c'est-à-dire le pays engagé en première ligne dans la traite des Noirs, comme un modèle ; en aucun cas la critique ou la condamnation de l'esclavage n'entraînent l'exclusion des bénéficiaires ou des théoriciens de cette institution de la communauté des hommes libres et du parti libéral. Plus d'une fois, Burke lui-même prend ses distances par rapport à l'institution de l'esclavage mais, lorsque éclate le conflit entre les deux côtés de l'Atlantique, il ne fait pas seulement l'éloge de l'amour pour la liberté qui anime les colonies méridionales en particulier, il repousse aussi avec dédain l'idée que, dans l'effort pour faire plier la rébellion, on puisse faire appel à des « bras serviles[139] ». Autrement dit, le whig anglais continue à inclure les propriétaires d'esclaves dans la communauté des hommes libres, alors qu'il en exclut *a priori* leurs victimes.

La condamnation de l'esclavage par Hume est claire et nette ; mais cela ne l'empêche pas d'affirmer que l'Europe constitue « cette partie du globe [qui] possède des sentiments de liberté, d'honneur, d'équité et de bravoure, supérieurs au reste du monde[140] ». Du côté opposé, il y a des raisons de croire que les Noirs « sont naturellement inférieurs aux Blancs », et inférieurs au point d'être privés de toute « lueur » d'*ingenuity*, c'est-à-dire d'esprit mais aussi d'esprit libre[141]. Et, de nouveau, malgré la condamnation de l'esclavage, ce sont ses bénéficiaires et non pas ses victimes qui font partie de la communauté des hommes libres et du parti libéral.

Les délimitations de la communauté des hommes libres peuvent perdre quelque chose de leur rigidité naturaliste, mais le rite de l'autocélébration et le gigantesque refoulement sur lequel il repose

restent intacts. En 1772, Arthur Young calcule que, sur les 775 millions d'habitants du globe terrestre, 33 millions seulement jouissent de la liberté, et sont concentrés dans une zone assez limitée de la planète, qui exclut l'Asie, l'Afrique, presque toute l'Amérique, sans oublier la partie méridionale et orientale de l'Europe elle-même[142]. Il s'agit d'un thème repris et développé ensuite par Adam Smith :

> « Nous avons tendance à imaginer que l'esclavage est aujourd'hui entièrement aboli sans considérer que c'est seulement le cas dans une petite partie de l'Europe et sans nous souvenir qu'il est encore en usage dans toute la Moscovie, dans toutes les parties orientales de l'Europe et l'ensemble de l'Asie, c'est-à-dire de la Bohême jusqu'à l'Océan indien, dans toute l'Afrique et la plus grande partie de l'Amérique[143]. »

De même, Millar oppose la « Grande-Bretagne, où la liberté est en général si bien comprise et estimée », à « toutes ces tribus de barbares, dans diverses parties du monde, avec lesquelles nous avons quelque relation » et parmi lesquelles continue à sévir la « pratique de l'esclavage domestique »[144]. L'Europe ou l'Occident se réjouissent d'être représentés comme l'île minuscule de la liberté et de la civilisation au milieu de l'océan tempétueux de la tyrannie, de l'esclavage et de la barbarie. Pour se livrer à cette autocélébration, Young, Smith et Millar sont toutefois obligés d'omettre un détail absolument crucial : la traite des Noirs, qui constitue la forme la plus brutale de l'esclavage, la *chattel slavery*, dans laquelle l'Europe occidentale est précisément impliquée depuis des siècles, à commencer justement par l'Angleterre libérale.

L'attitude de Tocqueville est à peu près la même. Au moment où il publie *De la démocratie en Amérique*, l'esclavage ne persiste que dans quelques pays ou colonies de l'hémisphère occidental ; il est désormais aboli dans une grande partie de l'Amérique latine et même dans les colonies anglaises. Dans le laps de temps séparant la publication du livre premier de celle du second, les États-Unis introduisent au Texas l'institution qui devrait être considérée comme le synonyme du pouvoir absolu de l'homme sur l'homme. Mais cela ne crée aucun doute chez le libéral français quand il s'agit de faire du continent américain le lieu de la liberté. Le livre premier de *De la démocratie en Amérique* sort peu de temps avant l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises. Mais on dirait qu'il s'agit d'un événement sans importance aux yeux de Tocqueville qui, même par rapport au conflit entre l'Angleterre et les États-Unis, n'a aucun doute sur le fait que ce sont ces derniers qui incarnent le mieux la cause de la liberté. Et Jefferson, le Président-propriétaire d'esclaves, l'inflexible opposant au pays né de la révolution des esclaves noirs, paraît au libéral français le « plus grand démocrate qui soit encore sorti du sein de la démocratie américaine[145] ».

Par ailleurs, Lincoln lui-même mène initialement la guerre de Sécession comme une croisade contre la rébellion et le séparatisme, et non pas encore pour l'abolition de l'esclavage, qui peut continuer à exister dans les États loyaux vis-à-vis du gouvernement central. Ce n'est que plus tard, avec le recrutement des Noirs dans l'armée de l'Union et donc avec l'intervention directe des esclaves ou ex-esclaves dans le conflit, que la guerre civile entre les Blancs se transforme en une révolution, en partie dirigée d'en haut et en partie d'en bas, ce qui rend inévitable l'abolition de l'esclavage. Mais, dans la première phase de la guerre, l'Union n'exclut pas *a priori* les États esclavagistes de son sein, comme les libéraux critiques par rapport à l'institution de l'esclavage n'excluent pas du « parti » libéral ceux qui ont, sur ce problème, une position différente ou même opposée.

La tendance analysée ici trouve son expression la plus achevée chez Lieber. Les critiques, au demeurant très prudentes, faites à l'institution de l'esclavage n'empêchent pas celui-ci, encore juste avant la guerre de Sécession, d'attribuer aux États-Unis – le pays qui, plus encore que l'Angleterre, incarne la grande cause des « institutions libérales » et du *self-government* – la « grande mission » de répandre la liberté dans le monde. « Tout Américain » doit toujours se souvenir de la grandeur des principes et des textes constitutionnels de son pays ; s'il en était autrement, il ressemblerait au « missionnaire qui prétend convertir le monde sans avoir avec lui la Bible ni le Livre des Prières »[146].

Si, pour cet auteur libéral, la Constitution des États-Unis est le texte sacré de la liberté, pour les radicaux Garrison et Phillips, dans la mesure où elle entérine l'esclavage et l'État racial, elle est un instrument de Satan. Au-delà du poids très différent attribué au problème de l'esclavage, nous avons affaire à deux délimitations opposées de la géographie politique, du camp des amis et de celui des ennemis. Malgré la polémique et le conflit au sujet de l'esclavage, les différents représentants du libéralisme continuent à se reconnaître tous membres du même parti et de la même communauté des hommes libres. Les Noirs en sont au contraire exclus, eux que, pendant des décennies, Jefferson et Lincoln voulaient déporter hors de l'Union. Ce n'est pas par hasard que, même après l'émancipation, d'abord au Nord puis au Sud, ils n'arrivent pas à jouir de l'égalité politique, ni de l'égalité civile. Montesquieu et Tocqueville, sans parler de Lieber ni d'Acton, peuvent bien critiquer l'esclavage, il n'en reste pas moins que leurs interlocuteurs ne sont pas les esclaves noirs mais leurs maîtres. On leur demande de faire preuve de sensibilité morale et de cohérence politique, et donc d'accepter l'élimination d'une tache qui remet en cause la crédibilité de la communauté des hommes libres en tant que telle.

Condorcet a une position très différente. Voici en quels termes il s'adresse, en 1781, aux esclaves noirs :

> « Mes amis, quoique je ne sois pas de la même couleur que vous, je vous ai toujours regardés comme mes frères. La nature vous a formés pour avoir le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les Blancs. Je ne parle ici que des Blancs d'Europe ; car pour les Blancs des colonies, je ne vous fais pas l'injure de les comparer avec vous. […] Si on allait chercher un homme dans les îles de l'Amérique, ce ne serait point parmi les gens de chair blanche qu'on le trouverait[147]. »

Même si le philosophe français n'en est pas encore conscient, il est de fait en train de mettre le groupe dirigeant de la République nord-américaine hors non seulement du parti de la liberté mais du genre humain lui-même. Nous sommes face à un courant politique et idéologique différent du libéralisme : le radicalisme, qui vient de se former ou est en cours de formation. Il peut sembler discutable de faire appel à cette catégorie pour un auteur qui recommande un extrême gradualisme dans le processus d'abolition de l'esclavage, mais ce n'est pas là le point essentiel. Marat lui-même, encore en 1791, propose de « préparer par degrés le passage de la servitude à la liberté ». Pourtant, à ce moment-là déjà, en condamnant sans appel la « barbarie des colons », ce n'est pas à eux qu'il s'adresse pour réaliser le changement attendu, ni précisément à l'Assemblée nationale qui, ayant pactisé avec les esclaves, a foulé aux pieds les droits de l'Homme et les « fondements sacrés de la Constitution »[148]. Les vrais interlocuteurs tendent à être les esclaves noirs eux-mêmes, comme cela

apparaîtra clairement au cours de l'évolution ultérieure de Marat. Quant à Condorcet, malgré le caractère gradualiste de son abolitionnisme, il retourne cependant contre les Blancs esclavagistes la charge de déshumanisation qu'ils faisaient peser sur les Noirs.

Cette position peut même se développer à partir d'une conscience profondément chrétienne. Voilà les termes qu'emploie Garrison, en 1841, à propos des propriétaires d'esclaves : « Avec eux, aucune association, politique ou religieuse, n'est licite : ce sont les voleurs les plus vulgaires et les pires bandits (il vaut mieux penser à un accord avec les détenus de Botany Bay et de Nouvelle-Zélande). […] Nous ne pouvons pas les reconnaître comme les membres de la chrétienté, de la république, de l'humanité[149]. »

Mais, déjà quelques décennies avant l'abolition anglaise, Percival Stockdale avait déclaré : « Nous sommes les sauvages ; les Africains agissent comme des hommes, comme des êtres dotés d'une âme rationnelle et immortelle[150]. » Et, une fois encore, l'indignation face au traitement infligé aux esclaves noirs rend même nécessaire la déshumanisation des déshumanisateurs.

En considérant les esclaves comme leurs interlocuteurs, les radicaux n'hésitent pas à en appeler à une révolution venue d'en bas, partant des victimes de l'institution que l'on veut abolir. Déjà avant la révolution des esclaves de Saint-Domingue, l'*Histoire des Deux Indes*, de Raynal et Diderot, évoque un soulèvement massif, dirigé par un Spartacus noir, qui pourrait entraîner la substitution du Code noir en vigueur par un « Code blanc » faisant payer aux esclavagistes les injustices qu'ils ont commises[151]. Dans la tradition libérale, nous pouvons trouver, chez Smith, l'évocation d'une dictature d'en haut qui mettrait fin au scandale d'une institution souillant la communauté des hommes libres, mais certainement pas le souhait d'une révolution par en bas. Nous connaissons la sympathie ou l'admiration avec lesquelles Grégoire et Schœlcher considèrent Toussaint-Louverture et Haïti. Ces deux noms, de personne et de lieu, n'apparaissent pas chez Tocqueville. À propos de Saint-Domingue, il se limite à indiquer la « sanglante catastrophe qui a terminé son existence[152] ». Paradoxalement, l'île cesse d'exister au moment même où celle-ci met fin, pour la première fois sur le continent américain, à l'institution de l'esclavage !

Diderot, enfin, rapporte une observation d'Helvétius : « À quelle cause attribuer l'extrême puissance de l'Angleterre ? À son gouvernement » ; il fait suivre cette appréciation d'une question polémique : « Mais à quelle cause attribuer la pauvreté de l'Écosse et de l'Irlande ? »[153]. Le jugement sur la métropole ne peut plus être séparé de celui relatif aux colonies et semi-colonies. L'Angleterre et les États-Unis, les lieux saints de la liberté aux yeux de Tocqueville, sont en même temps, du point de vue d'auteurs comme Diderot et Schœlcher, les responsables du despotisme le plus féroce et le plus barbare. Même quand elle critique l'esclavage, la tradition libérale ne remet pas en cause l'identification de l'Occident avec la civilisation, ni celle du monde colonial avec la barbarie. Le radicalisme a une position différente, qui repère et dénonce la barbarie d'abord chez les responsables et les complices de ce qui constitue le viol le plus important des droits et de la dignité de l'homme.

On peut considérer Marx et Engels comme les héritiers critiques du radicalisme. Pour le premier, en particulier, non seulement il est épistémologiquement et politiquement arbitraire d'ignorer la réalité politico-sociale des colonies, mais c'est précisément de là qu'il faut partir pour comprendre, comme nous le verrons, la « barbarie » de la société bourgeoise.

Libéralisme, autocélébration de la communauté des hommes libres et occultation du sort infligé aux peuples coloniaux

L'occultation du sort infligé aux peuples coloniaux traverse en profondeur le discours développé par le libéralisme. L'autocélébration de la terre des hommes libres, ou du peuple des hommes libres, est d'autant plus persuasive qu'elle ignore la question de l'esclavage infligé aux populations coloniales ou d'origine coloniale. Ce n'est qu'à cette condition que Montesquieu, Blackstone et les révolutionnaires américains peuvent faire de l'Angleterre ou des États-Unis un modèle de liberté.

Cela vaut aussi pour Tocqueville. Il décrit avec lucidité et sans indulgence le traitement inhumain imposé aux Peaux-Rouges et aux Noirs. Les premiers sont contraints de subir les « maux affreux » qui accompagnent les « émigrations forcées » (c'est-à-dire les déportations successives imposées par les Blancs) et sont désormais presque effacés de la surface de la terre[154]. En ce qui concerne les seconds, laissons de côté les États proprement esclavagistes du Sud : quelle est la situation en vigueur dans les autres ? Au-delà de la dureté des conditions matérielles de la vie, d'« une existence précaire et misérable », de la misère désespérée et d'une mortalité plus élevée que parmi les esclaves[155], sur le Noir libre en théorie pèse aussi le fait qu'il est exclu de la jouissance des droits civils (en plus de celle des droits politiques). Il est soumis à la « tyrannie des lois » et à l'« intolérance des mœurs » (*cf. supra*, chap. 2, § 7). Et donc, même en faisant abstraction du Far West et du Sud, on ne peut pas parler, à propos des États-Unis, non seulement de démocratie, mais même pas non plus, à la rigueur, de gouvernement de la loi. Mais ce n'est pas la conclusion qu'en tire Tocqueville, qui fait l'éloge de la démocratie « vivante, active, triomphante » qu'il voit à l'œuvre aux États-Unis :

> « Là vous verrez un peuple où toutes les conditions sont plus égales qu'elles ne le sont même parmi nous ; où l'état social, les mœurs, les lois, tout est démocratique ; où tout émane du peuple et y rentre, et où cependant chaque individu jouit d'une indépendance plus entière, d'une liberté plus grande que dans aucun autre temps ou dans une autre contrée de la terre[156]. »

Même si l'on éprouve de la compassion envers la tragédie des Peaux-Rouges et des Noirs, leur sort n'a aucune importance épistémologique et ne modifie en rien le jugement politique d'ensemble. La déclaration programmatique que fait Tocqueville en ouverture du chapitre consacré au problème des « trois races qui habitent le territoire des États-Unis » est sans équivoque : « La tâche principale que je m'étais imposée est maintenant remplie ; j'ai montré, autant du moins que je pouvais y réussir, quelles étaient les lois de la démocratie américaine ; j'ai fait connaître quelles étaient ses mœurs. Je pourrais m'arrêter ici. » Ce n'est que pour éviter une éventuelle déception du lecteur qu'il parle des relations entre les trois « races » : « Ces objets, qui touchent à mon sujet, n'y entrent pas ; ils sont américains sans être démocratiques, et c'est surtout de la démocratie dont j'ai voulu faire le portrait[157]. » On peut définir la démocratie et célébrer la liberté en ne fixant son attention que sur la communauté blanche. Si nous considérons au contraire que cette abstraction est arbitraire, et si nous gardons présente à l'esprit cette imbrication entre esclavage et liberté mise en lumière par des chercheurs nord-américains autorisés, nous ne pouvons pas ne pas nous étonner de la naïveté, plus

encore épistémologique que politique, de Tocqueville. Il célèbre comme le lieu de la liberté un des rares pays du Nouveau Monde où règne et prospère l'esclavage-marchandise sur base raciale et dont, au moment du voyage du libéral français, le Président est Jackson, propriétaire d'esclaves et protagoniste d'une politique de déportation et de décimation des Peaux-Rouges, un Président qui, de plus, bloquant la diffusion postale du matériel abolitionniste, attaque la liberté d'expression, y compris celle de secteurs non négligeables de la communauté blanche.

Cette naïveté trouve son accomplissement chez un libéral disciple de Tocqueville, Édouard Laboulaye. Il oppose lui aussi les États-Unis à la France des incessants bouleversements révolutionnaires : ici – observe-t-il en 1849, dans la leçon inaugurale (publiée de façon autonome l'année suivante) d'un cours consacré justement à l'histoire de ce pays – une Constitution caractérisée par une extraordinaire « sagesse » et par le refus de tout élément « démagogique » permet de jouir de la tranquillité et, en même temps, de la plus grande liberté et de l'« égalité politique la plus absolue », une égalité « complète, absolue, et dans les lois et dans les mœurs »[158]. De la question des relations entre les races dont parle Tocqueville, il ne reste, dans le texte cité, que la célébration des extraordinaires succès remportés par « une nation de race européenne », par cette « forte race d'émigrants » ou ce « peuple de puritains », autrement dit la « race américaine ». Même s'il s'agit d'une aventure qui se déroule outre-Atlantique, elle couvre malgré tout de gloire notre « race » (européenne et blanche) dans son ensemble[159]. Cette façon de voir les choses est confirmée dix ans plus tard dans un émouvant essai publié à l'occasion de la mort de Tocqueville. L'hommage rendu à l'auteur de *De la démocratie en Amérique* se termine par l'hommage à « cette belle Constitution fédérale qui depuis soixante ans protège la liberté des États-Unis[160] ». Nous sommes à la veille de la guerre de Sécession, mais son déclenchement ne semble pas susciter chez Laboulaye de nouvelles réflexions. Il reste établi qu'aux États-Unis règne la « liberté complète, franche, sincère » ; le sanglant conflit en cours démontre le « courage » d'un peuple libre qui sacrifie tout au maintien de l'unité du pays[161].

Ce n'est que lorsqu'il reconstitue l'histoire de l'Amérique de la période coloniale que Laboulaye se sent obligé d'aborder le sujet de l'esclavage. Bien qu'elle soit atténuée par le renvoi au « climat » (qui rendait le travail intolérable pour les Blancs mais pas pour les Noirs), aux circonstances historiques (au moment où elle faisait rage, « la traite des noirs était considérée comme une œuvre pieuse ») et aux caractéristiques particulières du peuple soumis à l'esclavage (bien qu'il s'agisse toujours d'une « race éternellement mineure »)[162], la condamnation de cette institution est claire. Dans le premier volume, dont la préface porte la date de 1855, nous pouvons lire : « Dans une moitié des États-Unis, il y a deux sociétés établies sur le même sol ; l'une toute-puissante, active, unie, vigilante, l'autre faible, désunie, indifférente, exploitée comme un bétail ; et cependant, ce troupeau méprisé est pour l'Amérique une menace éternelle. […] La tache qui souille cette grande société la met au-dessous de l'Europe[163]. »

Tout en traçant ce tableau réaliste, la préface continue à faire l'éloge des États-Unis, indistinctement, comme le lieu privilégié de la liberté, garantie et protégée par une « Constitution admirable[164] ». Aussi dur que puisse être le sort des Noirs – sur les Indiens persiste un silence obstiné –, il est sans importance au moment où l'on formule un jugement d'ensemble sur le pays étudié. Mais il y a plus. Laboulaye reconnaît que l'esclavage pèse d'un poids accablant sur le maître blanc lui-même : on lui refuse le droit d'instruire et d'émanciper librement son esclave, même s'il s'agit de l'enfant né de sa relation avec une esclave ; il est obligé par la loi d'infliger à l'esclave

coupable les punitions les plus sévères, y compris celle de la castration[165]. Mais, bien qu'elles soient critiquées, ces fortes ingérences dans le domaine de la liberté individuelle des propriétaires blancs n'assombrissent en rien le lumineux tableau que nous connaissons.

En 1864, Laboulaye dénonce le privilège que la clause constitutionnelle des « trois cinquièmes » reconnaît à la « race particulière, supérieure », constituée par les « grands seigneurs » du Sud que sont les propriétaires d'esclaves (*cf. supra*, chap. 4, § 1). Mais s'il en est ainsi, si l'inégalité caractérise les relations entre les élites elles-mêmes, si même dans la communauté blanche existe une « race particulière » privilégiée, quel sens donner à l'affirmation selon laquelle c'est l'« égalité la plus absolue » qui caractérise les États-Unis ? Laboulaye n'éprouve pas le besoin de revoir ses positions. Il n'hésite pas au contraire à les rappeler dans la préface au troisième volume, qui continue à faire l'éloge de la révolution américaine comme la seule qui soit authentiquement démocratique.

De même que l'on fait abstraction des colonies proprement dites, on fait aussi abstraction de l'Irlande. Au cours de son voyage outre-Manche, Tocqueville visite cette île infortunée, dont il décrit sans indulgence la situation désespérée. Il ne s'agit pas seulement du fait que « la misère est horrible » ; c'est la liberté libérale elle-même qui est niée, écrasée par les « conseils de guerre » et par une « nombreuse gendarmerie détestée du peuple ». C'est là qu'il introduit une comparaison entre l'Angleterre et l'Irlande : « Les deux aristocraties dont j'ai parlé ont la même origine, les mêmes mœurs, les mêmes lois. L'une cependant a donné pendant des siècles aux Anglais un des meilleurs gouvernements qui fût au monde, l'autre aux Irlandais un des plus détestables qu'on ait imaginé[166]. » Il s'agit d'une déclaration stupéfiante : non seulement le lecteur n'est pas informé de ce que l'aristocratie dominante en Irlande est elle-même anglaise, ou d'origine anglaise, mais il a l'impression de se trouver face à deux pays différents, et non pas face à deux régions d'un même État, soumis à l'autorité d'un même gouvernement et d'une même Couronne.

On comprend alors la conclusion qui fait l'admiration de Tocqueville : « Je vois l'Anglais sûr du secours de ses lois[167]. » Il est clair que l'Irlandais ne fait pas partie des « Anglais », mais cette absence d'intégration ne semble pas poser problème, elle ne compromet pas le jugement flatteur porté sur le pays visité, désigné comme un modèle de liberté.

La question coloniale et le développement différent du radicalisme en France, en Angleterre et aux États-Unis

À propos de Bentham et de son école, on a parfois parlé de « radicalisme philosophique[168] ». Le théoricien de l'utilitarisme a des accents qui désacralisent la tradition politique, juridique et idéologique de son pays. Il n'hésite pas à dénoncer la « corruption presque universelle » qui fait rage en Angleterre et le rôle néfaste d'une « aristocratie corrompue et corruptrice »[169]. Il n'épargne pas non plus la Glorieuse Révolution, malgré l'aura religieuse dont on l'entoure d'habitude : « Le pacte originaire, entre le roi et le peuple, était une légende. Le pacte suivant, celui entre la Chambre des Lords et la Chambre des Communes, fut aussi trop royal[170] » et il entérina la domination de l'oligarchie.

Il suffit pourtant d'observer la façon dont Bentham se comporte par rapport aux clauses d'exclusion de la tradition libérale pour s'apercevoir que nous sommes bien loin du radicalisme au sens où je l'ai défini. Nous avons déjà parlé des rebuts, des « déchets » et des détenus des *workhouses*. C'est de la condition des Noirs qu'il faut dire deux mots maintenant. Bentham place la « légitimation de l'esclavage domestique fondé sur la couleur, qui n'est pas encore abrogé », parmi les « imperfections de détail » que l'on peut trouver même dans le « système incomparablement heureux » des États-Unis[171]. À partir de cette définition, qui est plutôt un euphémisme, de l'institution de l'esclavage, le libéral anglais insiste sur le fait qu'un projet d'émancipation doit être placé sous le signe d'un extrême gradualisme et doit être conduit exclusivement par en haut. Dans un texte de 1822, on trouve une déclaration très significative : « Les Français ont déjà découvert que la couleur noire de la peau n'est pas une raison pour qu'un être humain doive être irrémédiablement abandonné au caprice de son persécuteur[172]. » Nous sommes conduits à penser à l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, alors qu'il est fait référence, au contraire, comme une note le précise, au Code noir de Louis XIV !

Le gradualisme, quant à lui, est nécessaire non seulement pour respecter le « droit de la propriété » (la perte subie doit être indemnisée), mais aussi pour éduquer les esclaves à la liberté[173]. Bentham souhaite une « loterie » de l'émancipation, qui pourrait intervenir au moment de la transmission héréditaire de cette propriété d'un type particulier, et dont pourraient bénéficier un dixième des esclaves appartenant au défunt. L'appel aux maîtres pour faire preuve de souplesse est l'autre face de la condamnation indigne de toute initiative venant d'en bas :

> « Les injustices et les calamités qui ont accompagné des tentatives précipitées forment la plus grande objection contre les projets d'affranchissement. Cette opération ne pourrait se faire subitement que par une révolution violente, qui, en déplaçant tous les hommes, en détruisant toutes les propriétés, en mettant tous les individus dans une situation pour laquelle ils n'ont point été élevés, produirait des maux mille fois plus grands que tous les biens qu'on pourrait en attendre[174]. »

C'est la France qui est, sans aucun doute, le lieu privilégié de la formation du radicalisme, au sens où je l'ai défini. On comprend bien pourquoi : elle est dans une disposition favorable à son égard après la défaite de la guerre de Sept Ans et la perte de la plupart de ses colonies. Plus tard, la polémique développée des deux côtés de l'Atlantique lors de la rébellion des colons anglais finit par

discréditer les deux fractions du parti libéral. Si la révolution américaine, par le développement de relations égalitaires dans la communauté blanche et par une nette prise de distance par rapport aux privilèges du monde féodal, suscite en France une plus grande âpreté dans la critique de l'Ancien Régime et dans la mise en crise du modèle anglais, la déception à propos de la non-abolition de l'esclavage en Amérique et de la montée d'un État racial inédit met aussi en crise le modèle américain. C'est dans cette double crise que le radicalisme français plonge ses racines.

Mais quelle influence exerce-t-il outre-Manche et outre-Atlantique ? On peut reformuler le problème de la façon suivante : l'Angleterre libérale née de la Glorieuse Révolution, et surtout la révolution américaine, contribuent puissamment à la formation idéologique de la Révolution française puis, à travers la crise des deux modèles, à la formation du radicalisme. Pourquoi ce dernier ne semble-t-il pas s'enraciner profondément dans les deux pays de la tradition libérale classique ? Il est clair que le cours tourmenté de la Révolution et l'insurrection de la Terreur écornent immédiatement le pouvoir d'attraction de la France. La répression joue aussi un rôle non négligeable, en tant qu'obstacle à la diffusion du radicalisme. En Angleterre, en 1794, l'*habeas corpus* est suspendu pour huit ans ; une nouvelle suspension intervient en 1817, et deux ans après se produit ce qui est entré dans l'histoire comme le massacre de Peterloo ou, pour reprendre les termes indignés d'une revue anglaise de l'époque, le « massacre inutile et injustifié d'hommes, de femmes et d'enfants sans défense[175] ». Les membres des associations ouvrières, des clubs d'orientation plus ou moins jacobine, les chartistes engagés dans la lutte pour l'élargissement du droit de vote, sans parler des « dissidents irlandais » pour lesquels, « au tournant du siècle, l'Australie fut en quelque sorte la Sibérie », subissent la déportation en Australie et vont au-devant d'un sort horrible, en mourant très souvent sous les coups de fouet qui pleuvent ; dans l'ensemble, des « dissidents politiques […] issus de presque tous les mouvements de protestation connus du gouvernement britannique furent déportés en Australie entre 1800 et 1850 »[176]. Il est clair que la répression frappe aussi les cercles qui considèrent comme légitime une révolution violente des esclaves noirs ou qui y appellent directement[177]. La promulgation aux États-Unis des *Alien and Sedition Acts* date de 1798, et ceux-ci comportent de graves restrictions des libertés constitutionnelles. Ils confèrent au Président une marge très large de pouvoir discrétionnaire et frappent d'une manière particulière ceux qui professent des idées suspectées de subir l'influence de la Révolution française. Par ailleurs, nous savons déjà à quelle violence, venant surtout d'en bas, sont exposés les abolitionnistes.

Toutefois, ni la Terreur en France ni la répression en Angleterre et aux États-Unis ne suffisent à expliquer la faiblesse du radicalisme outre-Manche et outre-Atlantique. Il faut approfondir l'analyse. En Angleterre, le déclenchement de la guerre permet à la classe dominante de présenter comme une obligation patriotique la lutte contre le fanatisme révolutionnaire qui se déchaîne en France et qui menace de se répandre en Irlande, avec un risque mortel pour l'Empire britannique. En ce qui concerne les États-Unis, il est intéressant d'analyser le débat dans lequel s'engagent, à la veille de la guerre contre l'Angleterre qui éclate en 1812, deux représentants prestigieux du Sud. Le premier, Randolph, se déclare opposé au déclenchement des hostilités : c'est la situation sur le front intérieur qui est lourde de dangers, où les « principes infernaux de la liberté française » risquent de provoquer la révolte des esclaves ; oui, « la Révolution française est même allée jusqu'à les corrompre »[178]. Calhoun, en revanche, ne partage pas ces préoccupations : certes, il faut prêter attention à l'humeur des esclaves mais, heureusement, « plus de la moitié d'entre eux n'ont jamais entendu parler de la Révolution française[179] ».

Ainsi le radicalisme, qui reconnaît le droit des esclaves noirs ou des semi-esclaves irlandais à prendre les armes contre leurs maîtres, est perçu comme une menace sérieuse pour la stabilité des États-Unis et pour l'intégrité territoriale du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande. C'est aussi le moindre poids de la question coloniale ou des populations d'origine coloniale qui explique une plus grande diffusion du radicalisme en France. Alors qu'éclate la révolution noire de Saint-Domingue, les milieux radicaux de Paris n'ont aucune difficulté particulière à reconnaître et à légitimer le fait accompli. Même si le risque est de perdre les colonies restantes, selon la mise en garde inlassable des anti-abolitionnistes, il ne s'agit pas d'une tragédie irréparable. La situation est différente en Angleterre et aux États-Unis.

La révolution noire de Saint-Domingue suscite une vague d'indignation dans les deux pays. « Un État noir dans l'archipel occidental, écrit le *Times*, est complètement incompatible avec tout le système de la colonisation européenne. » Et donc : « Dans cette zone, l'Europe récupérera, évidemment, l'influence et la domination qu'elle revendique justement en vertu de la sagesse supérieure et des qualités supérieures de ses habitants[180]. » Les États-Unis refusent non seulement de reconnaître le pays né de la révolution noire, mais ils font tout pour l'isoler, l'affaiblir, l'abattre.

C'est Jefferson qui se distingue lors de cette opération. À première vue, c'est lui qui semble le plus proche du radicalisme. En janvier 1793, sans se laisser impressionner par l'acte d'accusation lancé par son ex-secrétaire privé contre les Jacobins (on y parle, à propos de Paris, de « rues […] littéralement rouges de sang »), il continue à défendre avec passion la « cause » de la Révolution française : « Plutôt que de la voir faillir, je préférerais voir la moitié de la terre désolée. Même s'il ne restait qu'un Adam et qu'une Ève par pays, mais libres, ce serait mieux que ça ne l'est aujourd'hui. » De plus, Jefferson oppose positivement la France aux États-Unis, où les anglophiles considèrent la Constitution de 1787 et les très grands pouvoirs accordés au Président et à l'exécutif comme un premier pas vers l'instauration de la monarchie[181].

Toutefois, le tableau change nettement après la révolution noire de Saint-Domingue. Nous savons que Jefferson interprète de façon radicale le principe de l'égalité, mais toujours dans les limites de la communauté blanche. Il n'a jamais cru à la possibilité d'une coexistence sur des bases égalitaires entre Blancs et Noirs : elle constituerait un défi injustifiable aux « réelles distinctions instituées par la nature » et finirait par déboucher « sur l'extermination de l'une ou l'autre race »[182]. Alors que dans l'île des Caraïbes éclate le conflit entre les propriétaires blancs et les esclaves noirs, la sympathie de l'homme d'État nord-américain va tout de suite aux premiers. L'angoisse face à la « tempête révolutionnaire qui est en train de rendre le monde fou » est alors profonde. D'où l'appui à l'armée d'invasion envoyée par Napoléon, appui qui ne se démentira pas, même face au recours à des pratiques révoltantes, dont l'introduction de chiens dressés à dévorer les Noirs, et l'organisation, lors de tels événements, de spectacles de masse, à la fois émouvants et instructifs[183].

Le reflux libéral du radicalisme chrétien

Aux États-Unis, le radicalisme se constitue sur une base chrétienne. La lecture du conflit selon une grille religieuse comporte toutefois d'importantes limites. On prend peu en compte les humiliations et l'oppression que subissent les Noirs, y compris au Nord : leur condition ne prend pas la forme immédiatement évidente de l'esclavage ni du péché. Avec la fin de la guerre de Sécession, le mouvement abolitionniste se désagrège rapidement ; il se montre, en tout cas, incapable d'opposer une résistance théorique et encore moins pratique au régime de suprématie blanche terroriste qui s'affirme au Sud à partir du compromis (anti-Noirs) de 1877 entre les deux secteurs de la communauté blanche. Le poids du préjugé racial est trop fort, et seule une présence massive et prolongée des troupes de l'Union aurait pu garantir aux Noirs la jouissance des droits politiques et la pleine reconnaissance des droits civils. Mais tout ceci aurait constitué une violation trop grave du principe libéral de l'autogouvernement. Parmi les théoriciens de l'abolitionnisme, le seul peut-être qui ait tendance à aller jusqu'au bout sur la voie de l'imposition, par la force des armes, du principe d'égalité raciale, est Wendell Phillips, mais, alors qu'en 1875 il cherche à faire partager ses arguments dans une assemblée, à Boston, il est brusquement réduit au silence. L'année précédente déjà, un sénateur du Sud avait observé avec satisfaction : « Le radicalisme est en train de se dissoudre, il part en morceaux[184]. » Le retrait du Sud des troupes fédérales signifie la réaffirmation de l'autogouvernement local, mais la démocratie radicale disparaît et le calvaire des Noirs recommence.

De plus, c'est la sympathie pour un peuple largement christianisé, qui voit dans le christianisme un instrument permettant de dépasser une condition de totale déshumanisation et d'obtenir un minimum de reconnaissance, qui stimule dans l'abolitionnisme chrétien anglo-américain la condamnation du péché d'esclavagisme. Grâce à l'abolition de l'esclavage, Parker, libéré de l'obsession du péché et de la complicité dans le péché, conclut qu'il n'y a pas de solution politique au problème persistant des discriminations et des injustices subies par les Noirs. On peut seulement espérer la fusion matrimoniale des deux races ou les effets bénéfiques de la diffusion du « puissant sang anglo-saxon » dans les veines des Noirs. C'est une perspective d'une certaine façon radicale, tout à fait contradictoire avec l'idéologie dominante. Mais, plutôt que sur l'organisation des Noirs opprimés, on compte sur le dépassement par les oppresseurs des préjugés qui cimentent des barrières de race et de caste : le radicalisme tend ainsi à être réabsorbé par le libéralisme. Les choses sont encore pires en ce qui concerne les Indiens, considérés comme des sauvages païens. Parker n'hésite pas à justifier la politique de « continuelle agression, invasion et extermination » mise en avant par ce peuple indompté que sont justement les Anglo-Saxons[185]. En effet, la fin de la guerre de Sécession donne un nouvel élan à la pénétration au Far West. Et, une fois encore, c'est le poids de la question coloniale qui explique la faiblesse du radicalisme américain.

Libéral-socialisme et radicalisme

C'est Kant, bien plus que Bentham, qui est proche du radicalisme. Sa prise de position en faveur de la France n'est pas très significative. Plus importante est la publication, en 1795, à un an de distance de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises, de *Pour la paix perpétuelle* qui, en se référant d'une façon résolument critique à l'Angleterre, définit les « îles à sucre » comme le « siège de l'esclavage le plus cruel ». Mais deux autres éléments sont décisifs : comme le font les radicaux français – n'oublions pas que la question coloniale pèse en Allemagne encore moins qu'en France –, Kant rend clairement problématique la frontière entre la civilisation et la barbarie : c'est l'Angleterre qui représente désormais la cause de « l'esclavage et la barbarie ». Enfin, d'une façon totalement différente de celle des libéraux, il ne se limite pas à critiquer Pitt ; il ajoute que l'homme d'État anglais est légitimement « haï comme ennemi du genre humain[186] ». Le radicalisme du philosophe allemand n'échappe pas à ses contemporains : si Goethe considère comme peu « libérale » la position qu'il a prise par rapport à l'Angleterre, Wilhelm von Humboldt prend nettement ses distances par rapport au « démocratisme » qui envahit *Pour la paix perpétuelle*[187].

En Angleterre, c'est John S. Mill, plutôt que Bentham, qui est proche du radicalisme, lui qui voit dans l'esclavage la « plus flagrante de toutes les violations possibles » des principes libéraux et considère ceux qui la défendent comme les « forces du mal »[188]. Dans son *Autobiographie*, en plus de la « noble bannière des abolitionnistes », Mill fait aussi l'éloge de John Brown, l'auteur de la malheureuse tentative d'encourager les esclaves du Sud des États-Unis à se soulever[189]. Dans un texte de 1824, le philosophe anglais exprime sa sympathie pour la cause des Noirs de Saint-Domingue-Haïti que l'expédition napoléonienne cherche en vain en partie à « exterminer », en partie à ramener à la condition d'esclaves[190]. Prenant clairement ses distances par rapport à la grande majorité de ses contemporains, Mill ne semble pas reculer d'horreur face à la perspective d'une révolution par en bas des esclaves noirs. Il est toutefois, par ailleurs, le théoricien d'un nouvel « esclavage », de caractère temporaire et pédagogique, aux dépens des « sauvages » (*cf. infra*, chap. 7, § 3).

Par ailleurs, l'auteur anglais affirme que l'ultime étape de son évolution se caractérise à la fois par le rapprochement avec le « socialisme » et par une défiance renouvelée par rapport à la « démocratie » : ce sont « l'ignorance et surtout l'égoïsme et la brutalité des masses » qui la provoquent et la justifient[191]. Déjà problématique en métropole, la démocratie se révèle vraiment dangereuse et déconseillée dans les colonies et pour les peuples d'origine coloniale (y compris les Afro-Américains). Théoricien du despotisme planétaire de l'Occident, Mill semble également loin de la « démocratie abolitionniste » et radicale.

Il ne faut donc pas confondre radicalisme et socialisme. Des aspirations socialistes peuvent très bien se conjuguer avec le colonialisme. Les disciples de Fourier et de Saint-Simon projettent d'édifier des communautés de type plus ou moins socialiste sur les terres prises aux Arabes en Algérie[192] ; comme la « démocratie », le « socialisme » lui aussi peut être pensé en le limitant au « peuple des seigneurs » et aux dépens des peuples coloniaux ou d'origine coloniale. Mill, à certains moments de son évolution, s'approche du libéral-socialisme sans pour autant franchir le seuil qui le sépare du radicalisme.

En se référant au sionisme, Arendt a attiré l'attention sur la présence en lui d'une tendance à première vue étrange. Celle-ci est caractérisée, d'un côté, par l'appui qu'elle donne à des

revendications « chauvines » et, de l'autre, par l'engagement dans la poursuite d'expérimentations collectivistes et de l'« application d'une justice sociale rigoureuse » à l'intérieur de sa propre communauté. On voit se former ainsi le « conglomérat le plus paradoxal, un point de vue radical et des réformes sociales révolutionnaires sur le plan intérieur, allant de pair avec des lignes politiques démodées et franchement réactionnaires en politique étrangère », dans le domaine des relations avec les peuples coloniaux[193]. Ainsi, la « démocratie pour le peuple des seigneurs » peut même aller plus loin, et se présenter comme le socialisme pour le « peuple des seigneurs », alors que c'est justement la polémique contre la prétention d'un groupe précis, ethnique ou social, à se poser en « peuple des seigneurs » qui définit le radicalisme.

Quand, en 1860, au cours de la seconde guerre de l'Opium, une expédition franco-britannique se livre au massacre du palais d'Été, c'est Victor Hugo qui, avec sa dénonciation de la barbarie perpétrée par les soi-disant civilisateurs, se révèle l'héritier du radicalisme, alors que Mill et la culture libérale de l'époque continuent à n'avoir que peu de doutes sur la parfaite coïncidence entre l'Occident et la civilisation (*cf. infra*, chap. 8, § 3 ; chap. 9, § 5).

Note du chapitre 5

1. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, dixième lettre, « Sur le commerce », Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 66.
2. *Ibid.*, huitième lettre, « Sur le Parlement », p. 55.
3. Claude-Adrien HELVÉTIUS, *L'Homme*, Fayard, Paris, 1989, p. 247 ; pour la critique d'Helvétius, *cf.* Denis DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, *in Œuvres Complètes*, Hermann, Paris, 2004.
4. Denis DIDEROT, *Observations sur la Nation*, *Représentants*, *in Œuvres politiques*, Garnier, Paris, 1963, p. 411.
5. *Ibid.*, p. 369.
6. Gabriel BONNO, *La Constitution britannique devant l'opinion française de Montesquieu à Bonaparte*, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1931, p. 156.
7. François FURET et Denis RICHET, *La Révolution française*, *op. cit.*, p. 51, 52, 57.
8. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette, Paris, 1989, p. 46-47.
9. *Ibid.*, p. 157-158.
10. *Ibid.*, p. 328-329.
11. *Ibid.*, p. 331-332.
12. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 47-48.
13. *Ibid.*, p. 55-56.
14. *Ibid.*, p. 276.
15. *Ibid.*, p. 100.
16. *Ibid.*, p. 106-107.
17. François GUIZOT, *Mélanges politiques et historiques*, Lévy, Paris, 1869, p. 2-3.
18. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 54.
19. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, *op. cit.*, tome 1, p. 383 et 226.
20. Robert R. PALMER, *The Age of Democratic Revolution*, *op. cit.*, p. 31 et 106.
21. Karl MARX, *Manuskripte über die polnische Frage (1863-1864)*, Mouton, 's-Gravenhage, 1961, p. 110.
22. Robert R. PALMER, *The Age of Democratic Revolution*, *op. cit.*, p. 108.
23. Otto VON BISMARCK, *Pensées et souvenirs*, Calmann-Lévy, Paris, 1984. [*N.d.T.* : L'expression n'est pas traduite ainsi dans cette édition en français, mais on peut se reporter aux pages 53-54, pour les références au libéralisme et aux « préjugés de caste ».]
24. François FURET et Denis RICHET, *La Révolution française*, *op. cit.*, p. 52.
25. Robert R. PALMER, *The Age of Democratic Revolution*, *op. cit.*, p. 384-385.
26. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, *op. cit.*, tome 1, p. 383.
27. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, II, 3.

28. *Ibid.*, XI, 6.
29. Madame DE STAËL, *Considérations sur la Révolution française*, Taillandier, Paris, 1983.
30. Benjamin CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *in Écrits politiques*, « Folio », Gallimard, Paris, 1997, p. 252.
31. Franco VENTURI, *Settecento riformatore*, 5 vol., Einaudi, Turin, 1969-1990, vol. III, p. 383, 398-400.
32. Gabriel BONNO, *La Constitution britannique devant l'opinion française de Montesquieu à Bonaparte*, *op. cit.*, p. 133 *sqq*.
33. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 19.
34. *Ibid.*, p. 3.
35. *Ibid.*, p. 28-29.
36. Denis DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, *in Œuvres Complètes*, *op. cit.*, p. 355.
37. Thomas PAINE, *Le Sens commun adressé aux habitants de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 56, 61-62 ; Bernard FAŸ, *L'Esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle*, Édouard Champion, Paris, 1924, p. 62.
38. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 957-958 (lettre à Diodati, 3 août 1789).
39. Étienne CLAVIÈRE, Jacques-Pierre BRISSOT DE WARVILLE, *De la France et des États-Unis* (1787), Éditions du CTHS, Paris, 1996, p. 64, 95 *sqq*.
40. *Ibid.*, p. iii-iv.
41. *Ibid.*, p. 340.
42. Pierre-Victor Malouet, cité *in* Antoine DE BAECQUE, Wolfgang SCHMALE, Michel VOVELLE (dir.), *L'An I des droits de l'homme*, Presses du CNRS, Paris, 1988, p. 105-106.
43. Joel H. WIENER, *Great Britain. The Lion at Home. A Documentary History of Domestic Policy, 1689-1973*, Chelsea House, New York, 1983, vol. I, p. 56.
44. Maximilien DE ROBESPIERRE, *Œuvres*, PUF, Paris, 1952, vol. VII, p. 162-163.
45. François-Noël BABEUF, *Écrits*, Messidor/Éditions sociales, Paris, 1988, p. 189.
46. Denis DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, *op. cit.*, p. 705.
47. Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, Maspero, Paris, 1981, p. 257.
48. Domenico LOSURDO, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, Presses universitaires de Lille, 1993, p. 88.
49. Étienne CLAVIÈRE, Jacques-Pierre BRISSOT DE WARVILLE, *De la France et des Etats-Unis*, *op. cit.*, p. 324-325.
50. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 51.
51. *Ibid.*, vol. VII, p. 139.
52. Bernard FAŸ, *L'Esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 132-133.
53. Yves BENOT, *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, Paris, 1987, p. 189-190.
54. Pierre-Victor MALOUET, *Mémoire sur l'esclavage des Nègres*, *op. cit.*, p. 10.
55. *Ibid.*, p. 27, 33-34 ; *cf.* Carminella BIONDI, *Mon frère, tu es mon esclave. Teorie schiavistiche e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Libreria Goliardica, Pise, 1973, p. 23-28.
56. Antoine-P.-J.-M. BARNAVE, *Introduction à la Révolution française* (1792), *Cahiers des Annales*, n° 15, Armand Colin, Paris, 1960, p. 13, 18, 35.
57. *Ibid.*, p. 28-29.
58. Voir les articles 44-46 du Code noir, *in* Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, *op. cit.*, p. 178-183.
59. Jean-Pierre BIONDI et François ZUCCARELLI, *16 Pluviôse An II. Les colonies de la Révolution*, Denoël, Paris, 1989, p. 48 et 75.
60. MIRABEAU, intervention à l'Assemblée nationale du 3 juillet 1789, cité *in* Pierre DOCKÈS, « Condorcet et l'esclavage des nègres », *in* Jean-Michel SERVET, *Les Idées économiques sous la Révolution*, Presses Universitaires de Lyon, 1989, p. 86, note 4.
61. MIRABEAU, cité *in* Yves BENOT, *La Révolution française et la fin des colonies*, *op. cit.*, p. 115.
62. Pierre-Victor MALOUET, *op. cit.*, p. 43-44 ; Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 399.
63. Louis-Narcisse BAUDRY DES LOZIÈRES, *Les Égarements du nigrophilisme*, *op. cit.*, p. 82-83, 76.
64. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 47.
65. Abbé GRÉGOIRE, *De la littérature des nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature*, Perrin, Paris, 1991.
66. Yves BENOT, *La Démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, Paris, 1992, p. 28.
67. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 454-455.
68. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. IX, p. 471.
69. *Ibid.*, vol. VI, p. 178.
70. *Ibid.*

71. Sonthonax, cité *in* Yves BENOT, *La Démence coloniale sous Napoléon*, *op. cit.*, p. 82.
72. Abbé GRÉGOIRE, *De la noblesse de la peau*, Jérôme Million, Grenoble, 1996, p. 50-51, 60.
73. *Ibid.*, p. 83.
74. *Ibid.*, p. 75.
75. *Ibid.*, p. 113.
76. *Ibid.*, p. 81-82.
77. Victor SCHŒLCHER, *Des Colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage*, Éditions du CTHS, Paris, 1998, p. 242, note.
78. *Ibid.*, p. 166 et 172.
79. *Ibid.*, p. 312-313.
80. Victor SCHŒLCHER, *Esclavage et colonisation*, PUF, Paris, 2007, p. 75.
81. *Ibid.*, p. 97.
82. Yves BENOT, *La Révolution française et la fin des colonies*, *op. cit.*, p. 40.
83. Sir Thomas Acton, cité *in* Cristopher HILL, *The Century of Revolution. 1603-1714*, Norton, New York, 1961, p. 188.
84. Lester D. LANGLEY, *The Americas in the Age of Revolution. 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996, p. 161-164.
85. Richard HOCQUELLET, « Crise de la monarchie hispanique et question coloniale », *in* Yves BENOT et Marcel DORIGNY, *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2003, p. 432.
86. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 407, 760.
87. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 345-347 ; Lester D. LANGLEY, *The Americas in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 194.
88. Simón BOLÍVAR, *Obras completas*, Vicente Lecuna (dir.), Ministerio de Educación nacional de los Estados Unidos de Venezuela, Caracas, vol. 1, p. 168 ; vol. 3, p. 680.
89. *Ibid.*, vol. I, p. 170.
90. *Ibid.*, vol. III, p. 679.
91. *Ibid.*, vol. III, p. 685, 680.
92. *Ibid.*, vol. III, p. 694.
93. *Ibid.*, vol. III, p. 682.
94. Thomas Jefferson, cité *in* Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 381.
95. Michael ZUCKERMAN, *Almost Chosen People. Oblique Biographies in the American Grain*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 182.
96. Lester D. LANGLEY, *The Americas in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 129.
97. *Ibid.*, p. 85.
98. Thomas Jefferson, cité *in* Michael ZUCKERMAN, *Almost Chosen People*, *op. cit.*, p. 205.
99. Madison, *in ibid.*, p. 213.
100. Eric WILLIAMS, *Capitalisme et esclavage*, *op. cit.*, p. 258.
101. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 388, 395-396.
102. Richard SLOTKIN, *The Fatal Environment*, *op. cit.*, p. 245-261, en particulier p. 257 (pour la citation de W. Walker).
103. Lester D. LANGLEY, *The Americas in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 270.
104. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 255.
105. Lord ACTON, *Selected Writings*, *op. cit.*, vol. I, p. xx-xxi (lettre à R.E. Lee).
106. *Ibid.*, p. 257-258.
107. Francis Lieber, cité *in* Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 255.
108. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck. A Political Biography*, *op. cit.*, p. 324 et 327.
109. Francis Lieber, cité *in* Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 125.
110. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VII, p. 189-190, p. 193 (lettres à T. Sedgwick, 10 janvier 1857, et à E.V. Childe, 2 avril 1857).
111. *Ibid.*, p. 195-196 (lettre à T. Sedgwick, 13 avril 1857).
112. *Ibid.*, p. 190 (lettre à N. W. Senior, 4 septembre 1856).
113. Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, PUF, Paris, 1992, p. 260-263, 288.
114. Henri WALLON, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Robert Laffont, Paris, 1988, p. 7.
115. Voir la lettre de Granier de Cassagnac publiée dans le *Journal des Débats* du 23 juillet 1841.
116. Adolphe Thiers, cité *in* Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 167.
117. *Cf.* Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 167-168.

118. André-Jean TUDESQ, *Les Grands Notables en France (1840-1849)*, PUF, Paris, 1964, p. 842.
119. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 330.
120. Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 163, 167.
121. Emília VIOTTI DA COSTA, *Crowns of Glory, Tears of Blood. The Demerara Slave Rebellion of 1823*, Oxford University Press, New York, 1994, p. 20.
122. David B. DAVIS, *Slavery and Human Progress*, *op. cit.*, p. 195-196.
123. Eric WILLIAMS, *Capitalisme et esclavage*, *op. cit.*, p. 267.
124. Robert Isaac WILBERFORCE, *The Life of William Wilberforce*, *op. cit.*, vol. I, p. 297 (lettre de J. Wesley à W. Wilberforce, 24 février 1791).
125. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 142.
126. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 387, 394.
127. Granville Sharp, cité *in* David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 387-390, 395.
128. Theodore Parker, cité *in* Henry S. COMMAGER, *Theodore Parker*, Peter Smith, Gloucester (MA), 1978, p. 212.
129. Granville Sharp, cité *in* David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 401.
130. Theodore Parker, cité *in* Henry S. COMMAGER, *Theodore Parker*, *op. cit.*, p. 207.
131. Theodore Parker, cité *in ibid.*, p. 208, 210-211.
132. Wendell Phillips, cité *in* Paul FINKELMAN, *Slavery and the Founders*, *op. cit.*, p. 1-5.
133. Theodore Parker, cité *in* Henry S. COMMAGER, *Theodore Parker*, *op. cit.*, p. 254.
134. William Lloyd Garrison, cité *in* Richard HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. II, p. 321-322.
135. William Lloyd Garrison, cité *in* Aileen S. KRADITOR, *Means and Ends in American Abolitionism. Garrison and His Critics on Strategy and Tactics, 1834-1850* (1967), Dee, Chicago, 1989, p. 5.
136. William Lloyd Garrison, cité *in ibid.*, p. 86.
137. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 528-531, 261-262, 469.
138. Theodore Parker, cité *in* Henry S. COMMAGER, *Theodore Parker*, *op. cit.*, p. 251.
139. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 67.
140. David HUME, *Histoire de l'Angleterre*, 6 vol., Furne et Cie, Paris, 1899, p. 164.
141. David HUME, *Essais moraux*, *op. cit.*, p. 418, note 1.
142. *Cf.* Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery*, *op. cit.*, p. 17.
143. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, *op. cit.*, p. 260.
144. John MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, *op. cit.*, p. 289, 247.
145. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 201.
146. Francis LIEBER, *Civil Liberty and Self-Government*, Lippincott, Philadelphie, 2e éd., 1859, p. 264 et 21.
147. Marie-Jean-Antoine CONDORCET, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. VII, p. 63.
148. *Cf. L'Ami du peuple* du 18 mai 1791, cité *in* Yves BENOT, *La Révolution française et la fin des colonies*, *op. cit.*, p. 120-121.
149. Garrison, cité *in* Charles Edward MERRIAM, *A History of American Political Theories* (1903), Kelley, New York, 1969, p. 209.
150. Percival Stockdale, cité *in* David GEGGUS, « British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805 », *loc. cit.*, p. 127.
151. Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, *op. cit.*, p. 202-203.
152. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IV, p. 278.
153. Denis DIDEROT, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, *op. cit.*, p. 705.
154. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 339 et 335.
155. *Ibid.*, p. 367 et note 41.
156. *Ibid.*, vol. III, p. 174 (discours à l'Assemblée constituante, 12 septembre 1848).
157. *Ibid.*, vol. I, p. 331.
158. Édouard LABOULAYE, « De la Constitution américaine », extrait de *La Revue de législation et de jurisprudence*, numéro de décembre 1849, p. 10-11.
159. *Ibid.*, p. 6, 9, 10-11.
160. Édouard LABOULAYE, « Alexis de Tocqueville », *in L'État et ses limites*, suivi d'*Essais politiques*, Charpentier et Cie, Paris, 1871, p. 187.
161. Édouard LABOULAYE, *Le Parti libéral, son programme et son avenir*, *op. cit.*, p. 53-54.
162. Édouard LABOULAYE, *Histoire des États-Unis*, *op. cit.*, tome 1, p. 371-373.
163. *Ibid.*, p. 381.
164. *Ibid.*, p. v.

165. *Ibid.*, p. 374, 376, 377.
166. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 94, 128, 133.
167. *Ibid.*, p. 91.
168. Élie HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., PUF, Paris, 1995.
169. Jeremy BENTHAM, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 442.
170. *Ibid.*, vol. IV, p. 447.
171. *Ibid.*, vol. IX, p. 63.
172. *Ibid.*, vol. I, p. 143.
173. Jeremy BENTHAM, *Principes du code civil*, *in Œuvres*, tome 1, Scientia Verlag, Aalen-Darmstadt, 1969 (réimpression de l'édition de Bruxelles, 1829), p. 69.
174. *Ibid.*, p. 108-109.
175. Le texte, tiré du *Sherwin's Weekly Political Register* du 18 août 1819, est rapporté dans Paola CASANA TESTORE et Narciso NADA, *L'età della Restaurazione. Reazione e rivoluzione in Europa, 1814-1830*, Loescher, Turin, 1981, p. 226-228.
176. Robert HUGHES, *La Rive maudite*, *op. cit.*, p. 158, 191, 204.
177. Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery*, *op. cit.*, p. 325-326.
178. John Randolph, cité *in* Russel KIRK, *John Randolph of Roanoke*, *op. cit.*, p. 167-168.
179. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 293.
180. David GEGGUS, « British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805 », *loc. cit.*, p. 136-137.
181. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 1004 (lettre à W. Short, 3 janvier 1793) ; sur tout ceci voir Stanley M. ELKINS et Eric MCKITRICK, *The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 316-317.
182. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 264.
183. Thomas Jefferson, cité *in* Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 386 ; Michael ZUCKERMAN, *Almost Chosen People*, *op. cit.*, p. 192 et 210.
184. Eric FONER, *Reconstruction. America's Unfinished Revolution, 1863-1877* (1988), Harper & Row, New York, 1989, p. 554 et 528. Richard SLOTKIN, *The Fatal Environment*, *op. cit.*, p. 232 et 230.
185. Richard SLOTKIN, *ibid.*, p. 232 et 230.
186. Domenico LOSURDO, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, *op. cit.*, p. 87, 88, 172.
187. *Ibid.*, p. 178.
188. John Stuart MILL, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 220-221.
189. *Ibid.*, p. 220.
190. John Stuart MILL, *Collected Works*, John M. Robson (dir.), 33 vol., University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, Toronto-Londres, 1963-1991, vol. I, p. 304-305.
191. John Stuart MILL, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 196.
192. Tocqueville y fait allusion, de façon critique. Voir Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 250-251.
193. Hannah ARENDT, « Réexamen du sionisme », *in Écrits juifs*, Fayard, Paris, 2011, p. 519, 517, 522.

6

La lutte des instruments de travail de la métropole pour leur reconnaissance et les réactions de la communauté des hommes libres

Les exclus et la lutte pour la reconnaissance

La tradition libérale, nous le savons, comporte deux grandes règles d'exclusion. En réalité, il y en a une troisième, qui s'exerce au détriment des femmes ; mais elle présente des caractères particuliers. Quand elles appartiennent aux classes supérieures, les femmes font toujours partie, bien que ce soit dans des fonctions subalternes, de la communauté des hommes libres : pensons en particulier aux femmes propriétaires d'esclaves. Le mouvement d'émancipation des femmes ne pourra avoir une base sociale de masse que plus tard, quand les femmes qui étaient auparavant prisonnières de leur condition d'esclaves ou confinées aux niveaux inférieurs d'une société de castes pourront y participer. C'est d'abord la lutte engagée, d'un côté, par les *machines bipèdes* de la métropole et, de l'autre, par les esclaves et les populations coloniales ou d'origine coloniale, qui explique les développements du libéralisme au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècle.

Dans les deux cas, avant même de viser des objectifs précis, les exclus protestent parce qu'on leur refuse leur dignité d'hommes. Il s'agit d'une lutte pour la reconnaissance – dans le sens défini par Hegel dans un très célèbre chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le Noir enchaîné représenté par la propagande abolitionniste revendique la liberté en soulignant, dans le texte qui accompagne l'image, qu'il est lui aussi un « homme ». Toussaint-Louverture, le grand dirigeant de la révolution de Saint-Domingue, invoque également l'« adoption absolue du principe que tout homme, né rouge, noir ou blanc, ne peut être la propriété de son semblable[1] ». Les mêmes mots résonnent dans le Paris qui vient de vivre la révolution de Juillet, alors que les journaux populaires reprochent aux « nobles bourgeois » de s'obstiner à voir dans les ouvriers non pas des « hommes » mais rien d'autre que des « machines », appelées à produire pour les « seuls besoins » de leurs patrons. Après la révolution de février 1848, le fait d'accorder des droits politiques aux ouvriers est la preuve, à leurs yeux, qu'ils commencent eux aussi à être finalement élevés au « rang d'hommes »[2]. Condorcet reconnaît emphatiquement cette dignité aux esclaves noirs et la refuse à leurs maîtres blancs ; de même, Engels, s'adressant aux ouvriers anglais, qu'il est « heureux et fier » d'avoir fréquentés et qui « sont plus esclaves que les Noirs d'Amérique »[3], s'exclame : « J'ai constaté que vous êtes des hommes, membres de la grande famille internationale de l'humanité » et que vous exprimez la « cause de l'humanité », foulée aux pieds au contraire par les capitalistes engagés dans un « commerce indirect de chair humaine », dans une traite d'esclaves à peine camouflée[4].

À la lutte des exclus pour que leur dignité d'hommes soit reconnue fait pendant, du côté opposé, la polémique contre la Déclaration des droits de l'Homme. Dans le camp libéral, l'intervention la plus célèbre est celle de Burke. Il condamne sans appel cette théorie subversive qui ouvre la voie aux revendications politiques et sociales de « perruquiers » et de « chandeliers », « pour ne rien dire d'occupations plus serviles encore », aux revendications de la « multitude porcine », ou en tout cas de gens dont le « métier sordide et mercenaire » contient en lui-même « une vue des choses bornée et mesquine »[5].

Quelques décennies plus tard, pour Bentham, la Déclaration des droits de l'Homme de 1789 n'est toujours qu'une accumulation de « sophismes anarchiques ». Décrète-t-elle l'*égalité* entre tous les hommes ? Le commentaire du libéral anglais est très sarcastique : « Tous les hommes, c'est-à-dire tous les êtres de l'espèce humaine. Ainsi, l'apprenti est égal en droits à son maître ; il a le même droit de gouverner et de punir son maître, que son maître de le gouverner et de le punir. » Et, donc, le

« principe absurde d'*égalité* » ne peut plaire qu'aux « fanatiques » et à l'« ignorante multitude ». La Déclaration parle-t-elle de la loi comme « expression de la volonté générale » ? Certes, mais il est évident que cela ne permettra pas de justifier les restrictions du suffrage censitaire. Même la théorisation du droit de propriété contenue dans ce texte solennel paraît suspecte à Bentham : l'objet concret de ce droit n'est pas bien précisé et, en tout cas, il s'agit d'un droit qui, une fois de plus, revient « à chaque individu, sans aucune limite », même à l'indigent qui souffre de la faim :

> « C'est établir, en d'autres termes, un droit de propriété universelle ; c'est dire que tout est commun à tous. Mais comme ce qui appartient à tous n'appartient à personne, il s'ensuit que l'effet de la Déclaration ne serait pas d'établir la propriété, mais de la détruire : et c'est ainsi que l'on entendit les partisans de Babeuf, ces vrais interprètes de la Déclaration des droits de l'Homme, auxquels on ne pouvait rien reprocher que d'avoir été conséquents dans l'application du principe le plus faux et le plus absurde[6]. »

Dans sa condamnation de ces « principes généraux » abstraits, vis-à-vis desquels l'Angleterre fait justement preuve d'une « répugnance extrême » et qui, prononcés par des « bouches affamées », ne peuvent entraîner qu'une catastrophe, Bentham se réclame de Malouet, l'un des rares, en France, à avoir tenté de dissiper le « nuage des idées confuses »[7]. Ce sont en effet les anglomanes qui ont cherché à empêcher l'application de la Déclaration des droits de l'Homme. En faisant appel à de vagues « principes généraux » et à des concepts « métaphysiques », selon la mise en garde de Malouet, le peuple joue avec le feu : il risque d'exciter la « multitude immense des hommes sans propriétés », les « classes malheureuses de la société », les « hommes placés par le sort dans une condition dépendante » et « dépourvus de lumières et de moyens » ; il faudrait leur enseigner les « justes limites » plutôt que l'« extension de la liberté naturelle »[8].

Il est significatif que ce soit Malouet qui ait nettement pris position contre la catégorie des droits de l'Homme, lui qui joue ensuite un rôle de premier plan dans la polémique contre l'abolitionnisme. C'est ce second aspect du problème qui a un rôle central aux États-Unis où, dans la communauté blanche, la question sociale n'a pas l'importance qu'elle a en France, mais où le conflit relatif à l'esclavage noir devient de plus en plus brûlant. C'est la thèse (contenue dans la Déclaration d'indépendance) selon laquelle « tous les hommes ont été créés égaux » et avec le droit de jouir de « droits déterminés et inaliénables » qui est visée. C'est là que réside la « folie métaphysique » qui trouve ensuite son expression la plus concentrée dans la Révolution française. Voilà l'acte d'accusation formulé par le « Burke américain », c'est-à-dire par Randolph, qui dans ce cas aussi se réclame explicitement du libéral anglais[9]. Nés sur la lancée de la révolte contre les « droits imprescriptibles des rois » invoqués par la Couronne britannique, les États-Unis risquent maintenant de succomber à la folie des « imprescriptibles droits des esclaves nègres »[10]. Calhoun, lui aussi, attire l'attention sur les « fruits vénéneux » de ce « passage de la Déclaration de notre indépendance » qui prétend conférer à tous les hommes le « même droit à la liberté et à l'égalité » : c'est de là que partent les abolitionnistes pour déclencher leur lutte fanatique contre l'esclavage noir et les « institutions du Sud », considérées comme « outrageantes par rapport aux droits de l'Homme »[11].

En Angleterre, c'est surtout en regardant vers les colonies que Disraeli, en 1880, définit les « droits de l'Homme » comme un « non-sens »[12]. La lutte pour la reconnaissance menée par les

populations coloniales ou d'origine coloniale se révèle particulièrement longue et complexe. Elle n'obtiendra des résultats décisifs qu'au XX^e^ siècle. Nous devons maintenant nous intéresser à la lutte menée par les *machines bipèdes* dans la métropole capitaliste, dans la communauté blanche.

L'instrument de travail devient un citoyen passif

Les milieux sociaux et politiques qui, des deux côtés de l'Atlantique, s'autocélèbrent comme la communauté des hommes libres, ne réduisent pas la liberté à la jouissance paisible de la sphère privée : être exclu des corps représentatifs et de la vie politique est déjà ressenti comme une manifestation de despotisme. Il semble par ailleurs évident de refuser les droits politiques à ceux qui ne peuvent à aucun titre être reconnus comme des membres de la communauté des hommes libres. Comment le « cheval » ou le « cheval de somme », auxquels Locke et Mandeville comparent le travailleur salarié, ou bien l'« instrument vocal », l'« instrument bipède » et la « machine de travail » dont parlent Burke et Sieyès, peuvent-ils prétendre en faire partie ? Ceux qui continuent à être définis selon les catégories utilisées par Aristote pour penser la figure de l'esclave ne peuvent donc jouir de la citoyenneté politique. Si tant est qu'ils soient des hommes, ils appartiennent à un peuple différent et inférieur : ce sont des barbares (les esclaves par excellence).

Au moins en ce qui concerne la France, les choses commencent à changer nettement à partir de la Révolution. Pendant quelque temps, Sieyès parle indifféremment des travailleurs salariés comme de l'ensemble des « machines de travail » et des « machines bipèdes », ou bien comme de la « multitude toujours enfant »[13]. Mais, après le 14 juillet 1789, alors qu'on discute déjà de la promulgation de la Déclaration des droits de l'Homme, il ressent un besoin nouveau, le besoin d'une plus grande « clarté de langage ». Il faut distinguer les « droits naturels et civils » ou « droits *passifs* », d'un côté, et les « droits *politiques* » ou « droits *actifs* », de l'autre. Les premiers, qui incluent la protection de la « personne », de la « propriété », de la « liberté », reviennent à chacun des hommes. On reconnaît alors à l'ex-machine bipède, non seulement la dignité d'homme, mais aussi celle de citoyen, même s'il ne s'agit que d'un « citoyen *passif* », exclu de la participation à la vie politique, comme le sont les « femmes », les « enfants », les « étrangers »[14].

Il s'agit d'une nouveauté importante. De même que, pendant longtemps, « travail libre » a été un oxymore, parce qu'en réalité *travail* était synonyme de *servitus*, de même, pendant longtemps, la catégorie de « citoyen *passif* » a résonné comme un oxymore : celui qui est soumis à la nécessité du travail, et donc à la *servitus*, est par définition exclu du groupe des hommes libres, qui jouissent de la liberté et de la citoyenneté dans toute leur plénitude. Pour Locke, reconnaître les droits politiques de ceux qui, nous le savons, sont « rendus esclaves » par l'indigence, par le besoin, par le travail et le servage qu'il sous-entend, et qui ne font même pas partie de la société civile, dont le but est la défense de la propriété, n'a pas de sens. Même raisonnement chez Blackstone : le droit de vote ne peut être étendu à « tout homme indigent » qui, justement pour cela, est « autorisé par la loi à demander à la partie la plus opulente de la société les moyens de subsister »[15]. Quelques décennies plus tard, Constant utilise encore le même argument pour exclure le travailleur salarié de la jouissance des droits politiques : il est privé du « revenu nécessaire pour exister indépendamment de toute volonté étrangère » et « les propriétaires sont maîtres de son existence, car ils peuvent lui refuser du travail »[16]. Il est particulièrement intéressant de voir l'évolution du premier grand théoricien de la citoyenneté passive. Encore en septembre 1789, Sieyès n'hésite pas à définir comme « forcé » le travail de la « multitude sans instruction » qui est donc « privée de liberté »[17]. Gratifier de la liberté politique celui qui est destiné à être privé de la liberté en tant que telle n'a pas de sens.

On peut se demander au contraire si, dans ce cas, il ne serait pas opportun de transformer l'« *esclavage du besoin* », existant de fait, en un « *esclavage* de la loi », selon le modèle adopté en Amérique pour les serviteurs blancs sous contrat[18].

La Révolution française remet en cause l'image du serviteur en tant que simple instrument de travail. La figure du citoyen purement passif apparaît alors, mais après un long processus de gestation. C'est une exigence interne à la communauté des hommes libres, laquelle a intérêt à rendre crédibles son discours et son autocélébration, qui joue ici un rôle important. Sur la lancée de la Glorieuse Révolution, Locke, Mandeville et Blackstone, d'une part, reconnaissent et même soulignent, pour éviter toute équivoque, la *servitus* à laquelle est soumis et à laquelle doit aussi se soumettre, le travailleur salarié et, de l'autre, ils font l'éloge de l'Angleterre en tant que terre des hommes libres, où il n'y a pas de place pour l'« esclavage parfait » (Locke), pour l'« esclavage au sens strict » (Blackstone), ou pour l'esclavage colonial (Mandeville). Au XIX^e^ siècle encore, Burke observe que, dans les classes subalternes, la « bénédiction commune » de la liberté peut tout à fait « s'unir à beaucoup de fatigue abjecte, à une grande misère, à toutes les apparences de la servitude [*exterior of servitude*] »[19]. Il est clair qu'il veut insister sur la liberté du travailleur salarié, invité à ne pas se laisser irriter et dévoyer par la dureté de ses conditions matérielles de vie et à se reconnaître dans un système qui, malgré tout, lui garantit la liberté.

La dimension idéologique d'un tel discours ressort clairement à la lecture d'un auteur anglais du XVIII^e^ siècle. Par rapport à la contrainte juridique du travailleur-esclave, Joseph Townsend considère que la contrainte économique qui impose, sans bruit mais sans échappatoire, l'obéissance au serviteur terrorisé est plus efficace que la perspective de la mort par inanition. La domination exercée par les « plus délicats », dispensés du travail et « laissés en liberté sans interruption », sur ceux qui, d'une façon ou d'une autre, doivent être contraints à accomplir les « tâches les plus serviles, les plus sordides et les plus ignobles »[20], persiste. Dans le passage d'une condition à l'autre, la contrainte ne disparaît absolument pas ; elle devient même plus impérieuse. Cela n'empêche pas le pasteur libéral anglais de brosser un tableau très édifiant de son pays : même le plus misérable des gueux est « un homme libre » qui fournit un « libre service » sur la base de « son propre jugement », sans la « contrainte » à laquelle est soumis l'« esclave »[21].

Il y a quelque chose de plus dans la figure du citoyen passif. Elle est certes l'expression d'une exigence interne à la communauté des hommes libres, mais elle est aussi, et surtout, une réponse à la lutte pour la reconnaissance menée par les serviteurs de la métropole. Au moins potentiellement, l'idée d'une citoyenneté généralisée, même si elle est passive dans la plupart des cas, remet de toute façon en cause l'organisation en castes de la société, dans laquelle Townsend continue au contraire de se reconnaître. C'est justement parce qu'elle est nouvelle que la catégorie de citoyen ne s'impose pas immédiatement à Sieyès non plus, lui qui compare les non-propriétaires aux « étrangers » et aux « enfants » : l'esclave était lui aussi un étranger, et même l'étranger par excellence, le barbare ; ou bien il était un enfant, dans la mesure où il faisait partie de la grande famille du maître. En ce sens, Constant est moins habile que Sieyès, vu qu'il continue à parler des non-propriétaires exclus des droits politiques avant tout comme d'« étrangers » ou de « ceux qui n'ont pas atteint l'âge prescrit par la loi »[22].

La catégorie de « citoyen passif » présente au contraire l'avantage supplémentaire de répondre à l'objection de Rousseau, reprise ensuite par Robespierre. Dans un État bien ordonné – avait souligné le citoyen de Genève – personne ne doit se sentir « étranger »[23]. Prenant nettement ses distances par

rapport à la monarchie absolue et à l'aristocratie, où un seul ou quelques individus peuvent dire qu'ils ont une « patrie » alors que tous les autres sont apatrides, il s'agit de construire une société, un régime « démocratique » – comme le réaffirme plus tard le dirigeant jacobin – dans lequel « l'État est véritablement la patrie de tous les individus », tous admis, sur un plan d'égalité, « à la plénitude des droits du citoyen »[24]. Or, même si ce n'est pas vraiment au sens strict du mot, le prolétaire est de toute façon lui aussi un citoyen, membre de la « nation » chère à Sieyès, et que Bougainvilliers et la noblesse ont le tort de vouloir diviser en un peuple aristocratique descendant des Francs victorieux et un peuple plébéien descendant des Romains vaincus[25].

Invention de la « citoyenneté passive » et de la « liberté négative » et réduction de la sphère politique

La communauté des hommes libres, contrainte par la lutte menée par les exclus de leur concéder au moins la citoyenneté passive, doit rapidement affronter un nouveau défi lancé à ses pratiques exclusives. Voilà comment Marat, dès juin 1790, fait polémiquer contre l'« aristocratie des riches » un représentant des « infortunés » à qui on refuse la citoyenneté politique : « Nous sommes toujours, à vos yeux, la canaille[26]. » Nous savons, par ailleurs, que Robespierre comparaît les non-propriétaires privés des droits politiques aux esclaves : accorder la citoyenneté passive n'arrête pas la lutte pour la reconnaissance.

Constant cherche à répondre aux objections des courants les plus radicaux qui se sont développés pendant la Révolution française. Non, le non-propriétaire exclu de la jouissance des droits politiques ne peut pas être confondu avec l'esclave[27]. Contrairement au second, le premier, à égalité avec tous les autres citoyens, est protégé par la loi et jouit d'une totale liberté dans la sphère privée, et c'est en cela que réside l'essence de la liberté moderne. En Angleterre et en Amérique, lors du conflit contre la monarchie, la communauté des hommes libres avait revendiqué une liberté bien différente, nullement disposée à renoncer à la gestion de la chose publique. Mais il est clair que cette plate-forme revendicative ne peut survivre à la montée d'un mouvement de lutte des classes populaires qui proteste contre le fait qu'elles soient exclues des droits politiques et qui veut aussi modifier les relations de travail et les conditions concrètes de vie. L'élite dominante développe alors un discours bien différent : la participation à la vie politique n'est pas un élément essentiel de la liberté. De plus, les relations de travail et les conditions concrètes de vie font partie d'une sphère éminemment privée, il est donc absurde et illégitime de vouloir les modifier par l'action politique.

Ce nouveau discours ne s'impose pas d'un seul coup et immédiatement dans toute sa cohérence. Constant ne peut s'empêcher d'admettre que le fournisseur de travail est de fait « maître » de l'« existence » de l'ouvrier. Mais l'hésitation que nous pouvons trouver chez Macaulay est encore plus significative. Dans sa lutte de 1831 pour l'émancipation politique des Juifs, le libéral anglais repousse sans hésiter la thèse qui considère que l'on doit distinguer les droits civils des droits politiques et qu'être privé de ces derniers ne serait pour qui que ce soit un élément de « mortification » ni de discrimination ; il s'agit en réalité de sophismes qui ne cherchent qu'à justifier « un système plein d'absurdités et d'injustices »[28]. La polémique est violente et efficace mais l'auteur libéral se garde bien d'intervenir, non seulement en faveur des propriétaires de confession juive, mais aussi en faveur des masses populaires anglaises !

On pourrait trouver des considérations du même genre chez d'autres représentants de la tradition libérale. En considérant que la jouissance des droits politiques est un élément essentiel de la liberté, les Jacobins raisonnent comme les révolutionnaires américains. Mais Burke, à la proposition de « conciliation » avec les colons rebelles qui, en revendiquant le droit de représentation, ont confirmé qu'ils étaient de dignes membres de la communauté des hommes libres, répond en annonçant une croisade contre une révolution désormais dirigée par la canaille qui a revendiqué et arraché les droits politiques. En ce qui concerne Tocqueville, les notes de son voyage en Angleterre sont à peu près contemporaines de la publication de *De la démocratie en Amérique* ; mais, à son appréciation

très positive de la large participation politique dans la République nord-américaine ne correspond nullement une dénonciation ferme de la discrimination censitaire très rigide que connaît l'Angleterre, et il n'apporte pas non plus son soutien à la revendication chartiste de l'élargissement du suffrage.

L'intervention de Tocqueville devient particulièrement significative, surtout si on la met en relation avec le second point de la plate-forme idéologique libérale, celui qui réduit beaucoup la sphère politique. Dans un texte de 1842, il observe : « Partout l'égalité étend de plus en plus son empire, excepté dans l'industrie qui s'organise chaque jour davantage sous une forme aristocratique » ; le travailleur salarié en arrive à se trouver dans une « étroite dépendance » par rapport au fournisseur de travail. Quelle que soit la séduction de la « grande société française » dans son ensemble, la « société industrielle » au sens strict continue à être caractérisée par une hiérarchie rigide, qui laisse peu d'espace non seulement à l'égalité, mais aussi à la liberté individuelle de ceux qui sont placés aux échelons les plus bas de la hiérarchie[29]. La dureté des relations régnant dans l'usine est ensuite confirmée par la comparaison que fait Tocqueville entre la condition ouvrière et la condition carcérale, même si cette comparaison est faite non pas tant pour remettre en cause la condition ouvrière, que pour rejeter les projets ingénument philanthropiques de réforme du système pénitentiaire :

> « Le plus grand nombre des ouvriers libres qui, en France, gagnent péniblement leur vie, n'ont d'autre repos que celui qu'ils prennent à l'heure des repas, et nous ne voyons pas trop pourquoi des criminels que la société a flétris excitent un intérêt si vif qu'on pousse des exclamations d'attendrissement, et qu'on est près de verser des larmes à l'idée de leur infliger une privation que subissent tous les travailleurs honnêtes[30]. »

On ne doit pas oublier par ailleurs que le *Panopticon* théorisé par Bentham, cet édifice visant à réaliser une surveillance parfaite, peut servir indifféremment de pénitentier, de *workhouse* (travail contraint) ou d'usine[31].

On a tendance à penser à la « domination immédiate » ou au « travail forcé » dont parlent respectivement Blackstone et Sieyès. Sauf que ce rapport de coercition n'est plus explicitement souligné pour justifier la discrimination censitaire des droits politiques (dont jouissent seulement des hommes libres au sens plein du terme). Non, désormais, la condition qui soumet l'ouvrier à une « étroite dépendance » (Tocqueville), qui l'oblige à travailler dans des institutions qui ressemblent à une prison (Bentham et Tocqueville) et à vendre sa force de travail à des acquéreurs devenant, en dernière analyse, les « maîtres de son existence » (Constant), est reconnue à contrecœur, jugée sans importance politique et donc comme ne portant pas atteinte à la liberté négative, dont personne n'est exclu en métropole.

C'est le moment de lire les notes prises par Tocqueville au cours de son voyage en Angleterre, en 1833 et 1835. Le tableau qui s'en dégage n'est pas moins dramatique que celui que, quelques années plus tard, tracera Engels. La zone industrielle de Manchester et les quartiers ouvriers apparaissent comme un « labyrinthe infect », un « enfer ». Les misérables masures sont comme le « dernier asile que puisse occuper l'homme entre la misère et la mort. Cependant, les êtres infortunés qui occupent ces réduits excitent encore l'envie de quelques-uns de leurs semblables. Au-dessous de leurs misérables demeures se trouve une rangée de caves à laquelle conduit un corridor semi-souterrain. Dans chacun de ces lieux humides et repoussants sont entassées pêle-mêle douze ou quinze créatures humaines ».

L'effrayante misère de la masse crée un criant contraste avec l'opulence de quelques-uns : « Les forces organisées d'une multitude produisent au profit d'un seul. » Ce spectacle provoque une remarque très significative : « Ici est l'esclave, là le maître ; là, les richesses de quelques-uns ; ici, la misère du plus grand nombre[32]. » À une autre occasion, Tocqueville va jusqu'à mettre en garde contre le danger de « guerres serviles[33] » en comparant indirectement les prolétaires modernes aux esclaves antiques. Nous sommes ainsi confrontés à la réalité de l'illiberté, et de l'illiberté sous sa forme la plus radicale. Pourtant, cette analyse réaliste disparaît comme par enchantement quand il s'agit d'établir un bilan politique complet : nous sommes confrontés au pays que la France devrait considérer comme un modèle pour pouvoir sauver l'« avenir des institutions libres »[34]. La société libérale anglaise fait vivre la liberté en tant que telle, indépendamment de l'existence de ces pseudo-esclaves que Tocqueville a dû constater dans l'enfer des zones industrielles. En fait, cet enfer n'a rien à voir avec la sphère politique proprement dite. Et, une fois que cette misère ou, plus précisément, cette condition de quasi-esclavage a été reléguée dans une sphère sans importance politique (puisqu'elle fait partie de la vie privée), dans une sphère dans laquelle il n'est pas légal ou il n'est pas possible d'intervenir par l'action politique, alors le tableau initial de la fange répugnante de Manchester se retourne en son contraire :

« Tout, dans l'apparence extérieure de la cité, atteste la puissance individuelle de l'homme ; rien, le pouvoir régulier de la société. La liberté humaine y révèle à chaque pas sa force capricieuse et créatrice. Nulle part ne se montre l'action lente et continue du gouvernement[35]. »

« Lois civiles » et « lois politiques »

La réduction de la sphère politique est si radicale qu'elle en devient paradoxale. En analysant le système pénitentiaire en vigueur aux États-Unis, Tocqueville attire l'attention sur une législation qui jette les pauvres en prison, même pour des dettes absolument insignifiantes. En Pennsylvanie, le nombre des individus annuellement incarcérés pour dettes s'élève à 7 000 ; si l'on ajoute à ce nombre celui des condamnés pour des délits plus graves, on obtient qu'environ un habitant sur cent quarante-quatre finit en prison. Mais là n'est même pas le plus important. Le libéral français est obligé de reconnaître le poids, non seulement indirect mais aussi direct, que la richesse exerce sur l'administration de la justice. Le « vagabond », ou celui qui est soupçonné de vagabondage, est mis en prison sans avoir commis de délit. Pire, dans l'attente du procès, on prive de liberté le témoin ou le plaignant pauvres alors qu'on laisse en liberté le voleur capable de payer une caution (*cf. supra*, chap. 4, § 1). Le principe même de l'égalité devant la loi est ridiculisé. Mais Tocqueville n'en tire pas cette conclusion : « Les Anglais ont été, de tous les peuples modernes, ceux qui ont mis le plus de liberté dans leurs lois politiques et qui ont fait le plus grand usage de la prison dans leurs lois civiles » ; les Américains, eux aussi, bien qu'ils aient largement modifié les « lois politiques », ont « conservé la plupart [des] lois civiles » de l'Angleterre[36].

Avec cette distinction, nous atteignons un point crucial : l'auteur libéral formule un jugement sur les pays qu'il a visités uniquement à partir des lois politiques, tandis que les lois civiles n'ont par définition aucune importance politique. Ce n'est pas par hasard qu'il y a peu de traces, dans *De la démocratie en Amérique*, des faits récoltés au cours de l'enquête sur le système pénitentiaire des États-Unis. On pourrait dire que les pages les plus intéressantes de Tocqueville sont celles qui, finalement, n'ont pas été intégrées à l'œuvre qui le rendra célèbre plus tard. On comprend alors sa conclusion en quelque sorte triomphale : dans la République d'outre-Atlantique, la liberté est partout et ne constitue pas un privilège. Habitué à des *lois civiles* très différentes, le voyageur venant de France témoigne de sa déception, aux États-Unis, face à une législation qui lui paraît « monstrueuse » ; mais la « masse des gens de loi » américains n'y trouvent rien à redire, et ne la jugent pas contradictoire avec la « Constitution démocratique »[37]. Tel est précisément le point de vue que Tocqueville finit par adopter – non sans contradictions ni embarras. Examinons d'abord où sont les contradictions en redonnant la parole au libéral français :

> « Il faut reconnaître que le régime des pénitentiers d'Amérique est sévère. Tandis que la société des États-Unis donne l'exemple de la liberté la plus étendue, les prisons du même pays offrent le spectacle du plus complet despotisme. Les citoyens soumis à la loi sont protégés par elle ; ils n'ont cessé d'être libres que lorsqu'ils sont devenus méchants[38]. »

En réalité, comme Tocqueville le reconnaît lui-même, ce sont aussi les vagabonds et les témoins pauvres qui subissent un traitement « sévère » dans les prisons ou dans les *workhouses* semblables à des prisons.

Observons maintenant ce qui embarrasse Tocqueville. Nous connaissons les protestations des vagabonds mis en prison par une société qui ne sait pas résoudre d'une autre façon le problème du chômage. Quelle est la réaction de Tocqueville ? Comme il n'entre pas dans ses « tâches » d'enquêter sur d'éventuels remèdes au chômage, il n'y entre pas non plus de « rechercher jusqu'à quel point est

juste la société qui punit l'homme qui ne travaille pas et qui manque d'ouvrage, et comment elle pourrait lui fournir des moyens d'existence autrement qu'en le mettant en prison »[39]. Il n'en reste pas moins que le domaine de la politique et des « lois politiques » est délimité d'une façon si restrictive qu'il exclut non seulement les conditions concrètes de vie et les relations de dépendance dans l'usine, mais même la discrimination censitaire qui règne dans l'administration de la justice aux États-Unis.

Dépolitisation et naturalisation des rapports économiques et sociaux

Pour la tradition libérale, toute extension du politique est d'autant plus intolérable qu'elle investit des relations qui non seulement sont de caractère privé, mais dont le caractère immuable est consacré par la nature ou par la Providence. Pour Burke, c'est à la fois une folie et un blasphème de penser que, parmi les « tâches du gouvernement », figure celle de « fournir aux pauvres ce que la Divine Providence a voulu momentanément leur refuser » ; la misère est le résultat du « mécontentement divin », et il est sûr que l'on ne peut pas l'apaiser en remettant en cause les « lois du commerce », qui « sont les lois de la nature et par conséquent les lois de Dieu »[40]. À quelques décennies de distance, Tocqueville tient à peu près le même raisonnement. À la veille de la révolution de 1848, il observe avec préoccupation le comportement des « classes ouvrières » : elles semblent tranquilles, ayant cessé d'être « tourmentées par les passions politiques ». Malheureusement, « leurs passions, de politiques, sont devenues sociales » ; oui, plutôt que la composition de tel ou tel ministère, elles ont tendance à remettre en cause les rapports de propriété eux-mêmes, et donc l'organisation naturelle de la « société », « à l'ébranler sur les bases sur lesquelles elle repose aujourd'hui »[41]. Après le déclenchement de la révolution, dès février, le libéral français considère celle-ci comme socialiste ou pervertie par le socialisme parce qu'elle intègre de façon importante les « théories économiques et politiques » qui voudraient faire « croire que les misères humaines [sont] l'œuvre des lois et non de la Providence, et que l'on [peut] supprimer la pauvreté en changeant la société d'assiette »[42]. Allant au-delà de la sphère politique, la « menace du changement de sa constitution sociale » prend la forme d'une attaque des « antiques et saintes lois de la propriété et de la famille, sur lesquelles la civilisation chrétienne repose »[43].

Ainsi, d'un côté, l'économie politique se fonde sur la théologie et, de l'autre, elle tend à prendre sa place, au sens où c'est maintenant cette « science » qui est appelée à garantir et à sanctifier les rapports sociaux existants. Selon Malthus, il est absolument nécessaire que l'économie politique devienne « un objet d'enseignement pour le peuple » : grâce à elle, les pauvres comprendront qu'ils doivent attribuer à la marâtre nature ou à leur imprévoyance individuelle la cause de leurs privations ; oui, « l'économie politique est peut-être la seule science de laquelle on puisse dire que, lorsqu'elle est ignorée, il en résulte non seulement des privations, mais un mal positif, un mal très grave »[44]. Mais c'est aussi l'opinion de Tocqueville, qui juge nécessaire « de répandre parmi les classes ouvrières […] des notions les plus élémentaires et les plus certaines de l'économie politique, qui leur fasse bien comprendre, par exemple, ce qu'il y a de permanent et de nécessaire dans les lois économiques qui régissent le taux des salaires ; pourquoi ces lois, étant en quelque sorte de droit divin, puisqu'elles ressort[iss]ent à la nature de l'homme et à la structure même des sociétés, sont placées hors de portée des révolutions[45] ».

Si, pour Burke, c'est le « mécontentement divin » qui explique la misère des masses populaires, pour Malthus, c'est l'immoralité de leur comportement, l'incontinence sexuelle qui mettent au monde des êtres dont on n'est pas capable d'assurer la subsistance. Se réclamant du « principe de population de Malthus[46] », Tocqueville accuse lui aussi les « excès de l'intempérance » très courants

parmi les « classes inférieures », leur « imprévoyance », ou leur tendance à vivre « comme si chaque jour n'avait pas de lendemain », et surtout « ces mariages précoces et imprudents, qui semblent n'avoir pour objet que celui de multiplier le nombre des malheureux sur la terre »[47].

Malgré les positions radicales qu'il aime prendre, Bentham tire à peu près les mêmes conclusions : « La pauvreté […] n'est pas l'ouvrage des lois » ; le pauvre est comme le « sauvage » qui n'arrive pas à dépasser l'état de nature. Ou bien, pour parler comme un disciple et un collaborateur français du philosophe anglais : « La pauvreté n'est pas une conséquence de l'ordre social. Pourquoi lui en faire un reproche ? C'est un reste de l'état naturel[48]. » En polémiquant contre le jusnaturalisme, le philosophe anglais ironise sur le recours à la nature pour fonder des droits qui n'ont de sens que dans le domaine social, mais voilà que la nature réapparaît ici pour que la responsabilité de la misère ne relève plus du domaine de l'organisation sociale.

Comme les rapports sociaux existants sont élevés au niveau de la nature, et d'une nature reconnue par la Providence, toute tentative de les modifier ne peut être qu'un témoignage de folie. Burke exprime toute son « horreur » pour ces révolutionnaires ou réformateurs pressés qui n'hésitent pas à se jeter « sur leur vieux père pour le couper en morceaux et le plonger dans la marmite des sorciers, dans l'espérance que les herbes empoisonnées et les incantations barbares réussiront à régénérer la constitution paternelle »[49]. Pour Tocqueville aussi, c'est la croyance illusoire en l'existence d'un remède politique « contre ce mal héréditaire et incurable de la pauvreté au travail » qui provoque les incessantes et ruineuses expérimentations qui caractérisent le cycle révolutionnaire français[50], ou la « grande révolution sociale » qui a commencé en 1789[51].

Libéralisme et radicalisme : deux phénoménologies différentes du pouvoir

En formulant son jugement sur l'Angleterre et sur les États-Unis, Tocqueville fait abstraction non seulement de la condition des peuples coloniaux ou d'origine coloniale, mais aussi des conditions matérielles de vie, des relations de travail, et même des « lois civiles ». Il déclare que non seulement l'oppression des Noirs et des Peaux-Rouges, mais aussi la mise en détention des citoyens blancs (les « vagabonds » ou les pauvres appelés à témoigner lors d'un procès), même s'ils ne sont coupables d'aucun délit, sont étrangères à sa recherche et à son analyse de la démocratie. Le culte de cette « chose *sainte* » qu'est la liberté[52] fait abstraction du sort des exclus dans leur ensemble, qu'ils vivent dans les colonies ou en métropole. Et, une fois de plus, la divergence entre le libéralisme et le radicalisme – dont Marx et Engels sont les héritiers critiques – se manifeste déjà au niveau épistémologique. En Angleterre – observe Engels – « le favoritisme envers les riches est explicitement reconnu par la loi elle-même[53] ». En analysant les « lois civiles » anglaises héritées des États-Unis, Tocqueville tire lui aussi la même conclusion ; mais ce n'est que pour le premier qu'un tel fait prend une importance politique. Et, comme les deux auteurs du *Manifeste du Parti communiste*, le libéral français compare l'ouvrier de l'époque à l'esclave, obligé de subir à l'usine une « étroite dépendance » et, au-dehors, une misère dégradante et oppressante. Mais, une fois de plus, il considère tout cela comme extérieur à la sphère politique proprement dite.

Ce sont précisément la réduction radicale du politique, et son exclusion de la dimension la plus profonde de la totalité sociale que cette réduction entraîne, qui suscitent les critiques de Marx. Du point de vue de la société et de la théorie politique bourgeoise – observe-t-il déjà dans ses écrits de jeunesse –, les rapports sociaux « ont seulement une signification privée, aucune signification politique[54] ». Dans sa forme la plus développée, l'État bourgeois se limite « à fermer les yeux en déclarant, à propos de conflits pourtant *réels*, qu'ils ne relèvent pas de la politique et qu'ils ne le gênent en rien ». Une fois considérés comme sans importance politique, les rapports sociaux bourgeois s'appliquant au domaine social et à la question du pouvoir dans les entreprises et dans la société tout entière peuvent se développer sans obstacles ou empêchements extérieurs[55].

Au-delà de la misère, la réalité de l'usine – souligne le *Manifeste du Parti communiste* – rend déjà évident le « despotisme » que subissent les ouvriers, « organisés militairement » en « [s]imples soldats de l'industrie […] placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers »[56]. La conclusion de Tocqueville est à peine plus nuancée ; sauf que, dans ce cas, ce n'est pas à cause de cette réalité-là que le despotisme est repéré et dénoncé, mais à cause des tentatives du pouvoir politique de la modifier et de l'alléger. Contre la prétention de mettre « la prévoyance et la sagesse de l'État à la place de la prévoyance et de la sagesse individuelles », le libéral français déclare qu'« il n'y a rien là qui autorise l'État à s'entremettre au milieu des industries »[57]. C'est le célèbre discours du 12 septembre 1848, prononcé pour que l'Assemblée constituante repousse cette revendication du « droit au travail » qui avait déjà été noyée dans le sang lors des journées de Juillet. Tocqueville va jusqu'à mettre sur le compte des « doctrines socialistes » la réglementation et la réduction de l'horaire de travail (le « travail de douze heures »), qui deviennent ainsi l'objet d'une

condamnation sans appel[58]. De même, toute mesure législative destinée à alléger la misère des « classes inférieures » en limitant le montant des loyers[59] est considérée comme l'expression du socialisme et du despotisme.

Le libéral français est intransigeant sur ce point. Au lendemain des sanglantes journées de juin 1848, il n'hésite pas à accuser le ministre de l'Intérieur d'incohérence et de mollesse : « [T]andis que Cavaignac et Lamoricière combattent le socialisme dans la rue, Sénard soutient des doctrines socialistes à propos du travail de douze heures[60]. » Quelques mois après, dans son ébauche de circulaire électorale de mai 1848, Tocqueville s'attribue le mérite d'avoir voté, entre autres, « contre la limite qu'on voulait imposer à la durée du travail, contre l'impôt progressif, enfin contre l'abolition du remplacement militaire[61] ». Ce dernier point est aussi significatif que les autres. La possibilité pour le riche de soudoyer un pauvre pour qu'il le remplace au moment de remplir ses obligations militaires, parfois même au péril de sa vie, n'implique pas aux yeux de Tocqueville une inégalité fondée sur le cens et entérinée par la loi ; il s'agit au contraire d'un contrat entre individus, qui fait partie de la sphère privée et qui n'écorne donc pas le principe de l'égalité juridique.

Même en habit d'historien, lorsqu'il reconstitue la chute de l'Ancien Régime, Tocqueville en reste à cette réduction de la sphère politique et à cette singulière phénoménologie du pouvoir qui assimile la domination et l'oppression, toujours et seulement, à l'intervention du pouvoir politique dans une sphère privée démesurément étendue. Il brosse un tableau dramatique de la condition des classes populaires. Contre les « mendiants » et les « vagabonds » on agissait parfois « d'une façon très violente », avec l'arrestation et la condamnation aux travaux forcés, sans procès, de dizaines de milliers de personnes. Le traitement réservé aux paysans n'était guère meilleur : si, sur le plan matériel et social, ils vivaient dans un « abîme d'isolement et de misère », sur le plan des droits civils, ils étaient privés de toute protection ; « les paysans [étaient] arrêtés sans cesse, à l'occasion de la corvée, de la milice, de la mendicité, de la police et dans mille autres circonstances ». Ainsi, les paysans étaient vus en quelque sorte comme les « Nègres de nos colonies[62] ». La Révolution était-elle donc légitime et nécessaire ? Ce n'est pas l'avis de Tocqueville. La France qui, avec les économistes, critiquait l'Ancien Régime de façon radicale et s'apprêtait à le renverser, « souhaitait des réformes plus que les droits[63] » ! Expression de l'aristocratie nobiliaire et donc coresponsables du rabaissement des paysans à l'état de « Nègres », les parlements sont au contraire les organismes qui, avant d'être malheureusement dissous par la Révolution, incarnaient malgré tout la cause de la liberté : pendant les années qui ont précédé la fatale année 1789, « nous étions restés un peuple libre par nos institutions judiciaires[64] ».

La nouvelle autoreprésentation de la communauté des hommes libres comme communauté des individus

À la revendication révolutionnaire des droits de l'homme et de l'égale dignité de chaque individu, qui risque de « réduire peu à peu » la société « à la poussière et à la poudre de l'individualité et de la « disperser à tous les vents », Burke oppose la sacralité d'une *partnership*, d'une communauté qui « devient une association non seulement entre les vivants, mais entre les vivants et les morts et tous ceux qui vont naître », « dans le grand contrat primitif de la société éternelle »[65], grâce à une « parenté par le sang » qui unit et fonde dans une unité indissoluble « notre État, nos foyers, nos tombeaux et nos autels »[66]. Et donc, contre l'individualisme qu'il reproche aux révolutionnaires français, le libéral anglais défend un organicisme conséquent. Ce n'est pas par hasard que la *partnership* qu'il célèbre devient ensuite, dans la culture allemande, cette *Gemeinschaft* qui joue un rôle si important dans la pensée conservatrice et réactionnaire du XIX^e^ et du XX^e^ siècle[67]. On trouve aussi chez Tocqueville cette dénonciation de la menace de dissolution présente dans l'individualisme révolutionnaire. En 1843, il observe : « Le doute et l'individualisme ont fait depuis quelques années de si grands progrès parmi nous que bientôt la nation ne présentera plus de point d'appui pour aucune résistance[68]. »

Mais une autre position commence déjà à naître pendant la Révolution française. Voici en quels termes Barnave met en garde contre la revendication d'extension des droits politiques, y compris aux non-propriétaires : « Un pas de plus dans la ligne de l'égalité, et c'est la destruction de la propriété[69]. » Même pour Constant, la diffusion parmi les masses populaires de la revendication des droits politiques et l'accent mis sur leur jouissance risquent de faire perdre de vue la centralité des « rapports privés » ou de l'« indépendance individuelle », en encourageant l'« asservissement de l'existence individuelle au corps collectif »[70]. On retrouve ici, formulé autrement, le raisonnement de Barnave : la généralisation des droits politiques produit un nivellement et un unanimisme qui s'exercent au détriment de la liberté de l'individu. Plus tard, Guizot déclare que se battre pour une société où tout tourne autour de l'« ordre », du « bien-être » et d'une « répartition des fruits du travail équitable », c'est oublier le « développement de la vie individuelle, de la vie intérieure » et souhaiter vivre dans une « fourmilière »[71].

Cet argument connaît un énorme succès après 1848. Plus la lutte pour la reconnaissance se développe en tant que lutte pour la conquête des droits politiques et des droits économiques et sociaux, plus le mouvement populaire et socialiste est accusé de ne pas comprendre et même de vouloir fouler aux pieds la dignité de l'individu autonome. Dans son refus des revendications sociales nées de la révolution de février 1848, Tocqueville exprime tout son dégoût de voir se profiler à l'horizon le spectre d'une « société nivelée[72] » ou d'une « société d'abeilles et de castors », constituée « plutôt d'animaux savants que d'hommes libres et civilisés »[73]. Et John S. Mill, à son tour : « À présent, les individus sont perdus dans la foule. […] Le seul pouvoir qui mérite ce nom est celui des masses ou celui des gouvernements qui se font organes des tendances et des instincts des masses[74]. » En renversant les positions de Burke, le libéralisme reproche donc maintenant aux courants les plus radicaux non pas leur individualisme mais leur mépris des droits de l'individu. Tocqueville cherche à donner un fondement épistémologique à cette accusation : en

donnant une « existence à part à l'espèce » et en étendant la « notion de genre », radicalisme et socialisme ne sont rien d'autre qu'une application à la politique de la « doctrine des réalistes » de scolastique mémoire ; le « mépris des droits particuliers » et la dépréciation de l'individu en tant que tel en sont les conséquences[75]. Mais quelle est la valeur de cette construction théorique ? Il est intéressant de voir comment Tocqueville refuse les propositions de réforme du système pénitentiaire initiées surtout par le mouvement radical et socialiste :

> « N'oublions pas, quand la philanthropie excite notre pitié pour un malheureux isolé, de réserver un peu de nos sympathies pour un intérêt plus grand encore, celui de la société tout entière ; défions-nous de ces vues étroites et mesquines qui n'aperçoivent que l'individu et jamais la masse des hommes, et rappelons-nous éternellement cette pensée d'un grand philosophe : que c'est une grande cruauté envers les bons que la pitié pour les méchants […]. L'intérêt social, qui n'est autre que l'intérêt de la masse honnête, exige donc que les méchants soient punis avec sévérité[76]. »

Même ce diagnostic, que la massification inquiète, est fait du point de vue du sort de la « nation prise en corps », qui risque alors de se révéler « moins brillante, moins glorieuse, moins forte peut-être »[77]. C'est même au nom d'une idée exagérée (et chauvine) de la nation que Tocqueville invoque la « Terreur » contre ceux qui risquent de compromettre l'honneur de la France (*cf. infra*, chap. 8, § 15).

Même sur un plan concret, Tocqueville tient à défendre ce qu'il considère comme les exigences de la société. Sous la Monarchie de Juillet, face au développement de la misère de masse, et pour la prévenir, il est incapable de proposer autre chose que des mesures de police qui lèsent gravement la liberté de l'individu (de l'individu pauvre) : « Ne saurait-on pas empêcher le déplacement rapide de la population, de telle sorte que les hommes ne quittent la terre et ne passent à l'industrie qu'autant que cette dernière peut facilement répondre à leurs besoins[78] ? » Des restrictions de la liberté de mouvement devraient être imposées même aux « vagabonds »[79].

Bien qu'il s'emploie à dénoncer le développement de l'État, le « mal extrême qu'il y a à augmenter sa puissance sans nécessité », Mill n'hésite pas par ailleurs à affirmer : « Les lois qui, dans un grand nombre de pays du Continent, interdisent le mariage, à moins que les parties montrent qu'elles peuvent entretenir une famille, n'outrepassent pas les pouvoirs légitimes de l'État » ; on ne peut « leur reprocher d'être une violation de la liberté »[80]. La vision selon laquelle aucune « ingérence » dans la procréation de la vie humaine n'est licite est « une superstition, qui sera un jour regardée avec le même mépris que celui réservé aux notions et aux pratiques idiotes des sauvages »[81]. On comprend l'ironie de Proudhon à propos de l'école libérale :

> « Elle qui en toute circonstance et en tout lieu professe le *laissez faire*, *laissez aller*, qui reprochera aux socialistes de substituer leurs convictions aux lois de nature, qui proteste contre toute intervention de l'État, et qui réclame à droite et à gauche la liberté, rien d'autre que la liberté, n'hésite pas, quand il s'agit de fécondité conjugale, à crier aux époux : Halte là ! Quel démon vous pousse[82] ! »

Dans le conflit entre le libéralisme et ses critiques, un renversement de positions s'est donc produit en ce qui concerne le *laissez faire* appliqué à l'individu.

Écœuré par le radicalisme de la révolution de 1848 et par le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, Tocqueville en tire une amère conclusion : « La révolution d'Angleterre a été faite presque uniquement en vue de la liberté, tandis que celle de France a été faite principalement en vue

de l'égalité[83]. » Il s'en prend aussi à la culture des Lumières qui prépara et favorisa la chute de l'Ancien Régime. À son indiscutable « passion pour l'égalité » correspond un « goût de la liberté » plutôt « incertain »[84]. Comme nous le savons, Barnave est le premier à avoir opposé liberté et égalité, à avoir dénoncé la revendication d'égalité politique comme une atteinte à la liberté, et aussi à avoir défendu l'esclavage. Esclavage qui continue à être vivant et vital aux États-Unis lorsque Tocqueville choisit justement, par opposition à une France dévorée par la passion de l'égalité, la République d'outre-Atlantique, en plus de l'Angleterre, comme le pays modèle de l'amour de la liberté. D'ailleurs, c'est précisément aux États-Unis que l'esclavage est justifié et même encensé par les théoriciens du Sud comme un moyen d'assurer non seulement la liberté mais aussi l'égalité des membres de la communauté blanche. Pour confirmer le caractère problématique de l'opposition liberté/égalité, on pourrait aussi faire référence au Tocqueville d'avant 1848, qui reproche à l'Angleterre sa conception erronée de la liberté, dans la mesure où elle se fonde sur le « privilège » (et sur l'inégalité), et qui attribue à la Révolution française le mérite d'avoir encouragé, au nom de l'égalité, la cause de l'abolition de l'esclavage et de la liberté des Noirs (*cf. supra*, chap. 4, § 9 ; *cf. infra*, chap. 8, § 7). À ce moment-là, bien loin d'être opposées, liberté et égalité s'accordent complètement.

Un autre représentant important de la tradition libérale donne une image sensiblement différente de cette opposition. Bentham écrit : « Quand la sécurité et l'égalité sont en conflit, il ne faut pas hésiter même un moment : c'est l'égalité qui doit céder[85]. » Dans le pays précisément désigné par Tocqueville comme le pays modèle en raison de son aptitude à comprendre la priorité absolue que l'on doit donner à la liberté comme valeur, nous constatons que la réaffirmation de l'égalité comme valeur subordonnée se fait d'abord au nom de la « sécurité » de la société et de l'ordre existant.

Droits économiques et sociaux, « fourmilière » socialiste et « individualisme » libéral

Il nous faut maintenant analyser plus à fond la profession de foi individualiste des libéraux du XIX^e^ siècle. C'est surtout après 1848, sur la lancée de la lutte contre la massification reprochée au socialisme, qu'ils semblent parfois considérer l'individualisme comme une réalité prémoderne qui a malheureusement disparu au cours des développements historiques successifs. Selon Mill, « dans l'histoire ancienne, au Moyen Âge, et à un moindre degré pendant la longue transition de la féodalité aux temps modernes, l'individu était une puissance par lui-même » ; il ne se dissolvait pas dans la « foule » ni dans les « masses »[86]. Tocqueville lui aussi rend hommage à l'« individualisme du Moyen Âge[87] ». Il est évident qu'il ne prend pas en compte le sort des serfs, ni non plus celui des esclaves et des Noirs en général quand il fait des États-Unis le pays où « *tout* individu » jouit j'une indépendance sans précédent. Quand il affirme ensuite que, dans l'Algérie colonisée, « le rôle de l'individu est à tout point de vue plus grand que dans la mère patrie », Tocqueville fait abstraction des Arabes qui, comme il le reconnaît lui-même, sont souvent assimilés à des « bêtes malfaisantes » par les troupes d'occupation (*cf. supra*, chap. 5, § 13 ; *cf. infra*, chap. 7, § 6).

Ce qui ressort de tout cela, c'est le caractère plutôt problématique du pathos de l'individu, cette bannière du libéralisme qui s'oppose au radicalisme et au socialisme. Qui est le plus individualiste : Toussaint-Louverture, le grand dirigeant de la révolution des esclaves, ou Calhoun, le grand théoricien américain du Sud esclavagiste ? Celui qui fait preuve de respect envers la dignité de l'individu en tant que tel, est-ce le jacobin noir qui, prenant au sérieux la Déclaration des droits de l'Homme, juge en tout cas inadmissible de réduire un homme à l'état d'objet de « propriété » de « son semblable », ou bien est-ce Jefferson, qui fait taire ses doutes par rapport à l'esclavage parce qu'il croit à la supériorité des Blancs et qu'il ne veut pas mettre en danger la paix et la stabilité du Sud et de l'Union ? Qui exprime le mieux l'individualisme, Mill et ses disciples, en terre anglaise ou française, qui considèrent comme bénéfiques et nécessaires l'assujettissement jusques y compris l'esclavage (même temporaire) des peuples colonisés, ou ces radicaux français qui commencent à remettre en cause le despotisme colonial en tant que tel (« Périssent vos colonies, si vous les conserviez à ce prix[88] ») ?

Le doute subsiste, même en faisant abstraction des colonies et des peuples d'origine coloniale. Dans la tradition libérale (par exemple chez Laboulaye), il existe bien une polémique contre le fanatisme des révolutionnaires français, qui considèrent l'accès au vote et aux fonctions représentatives comme un « droit naturel », « absolu », de tout individu, plutôt que comme une « fonction politique » de la société[89]. Alors, de ces deux positions, laquelle exprime le mieux l'individualisme ? Par ailleurs, si la généralisation des droits politiques met en péril l'« indépendance individuelle », comme semble le penser Constant, pourquoi adresser ce reproche uniquement au radicalisme français et non pas, aussi, à la révolution américaine (qui est partie de la revendication du droit à la représentation politique que portaient les colons) ?

À bien y regarder, les cris d'alarme contre le danger de disparition de l'individualité et contre la domination de la « fourmilière » témoignent de l'embarras de la communauté restreinte des hommes libres, d'abord face à l'extension des droits politiques, puis, de plus en plus, face à la revendication

des droits économiques et sociaux. Pourtant, Tocqueville lui-même compare l'affamé à un esclave, c'est-à-dire à un homme ou à un individu privés de liberté et de reconnaissance. Par rapport à la tradition libérale, Nietzsche se révèle bien plus lucide et bien plus conséquent. Bien qu'il soit animé d'une haine implacable envers le socialisme et l'État social, et justement parce qu'il est animé de cette haine, le génial penseur réactionnaire comprend que, avec son « agitation individualiste », le socialisme vise à « rendre possibles beaucoup d'individus », en les tirant de leur condition d'instruments de travail et de leur relation grégaire au maître. Avec sa charge universaliste, le socialisme débouche sur la reconnaissance de tout individu, indépendamment de la richesse, du sexe ou de la race, en tant que sujet doté, sur le plan moral, d'une égale dignité humaine, et possesseur, sur le plan politique, de droits inaliénables. C'est pour cela que Nietzsche condamne avec mépris individualisme et socialisme. Même si c'est avec un jugement de valeur différent et opposé, Oscar Wilde lui aussi relie les deux termes : « [L]'individualisme est ce que nous voulons atteindre par le socialisme[90]. »

Par ailleurs, pour confirmer le caractère ambigu de l'individualisme de la tradition libérale, il faut noter que celle-ci, en critiquant la Révolution française et le danger de subversion représenté par le mouvement ouvrier et socialiste, aime opposer positivement la campagne à la ville. On comprend bien cette position chez le théoricien de la *partnership* organique qu'est Burke, qui, en parfaite cohérence, vante les mérites de la « classe agricole, la moins encline de toutes à la sédition[91] ». Toujours à propos de la Révolution française et du rôle qu'a joué Paris dans son évolution, Constant souligne le danger des « artisans entassés dans les villes[92] ». Mais le thème de la défiance ou de l'hostilité par rapport à la ville, qui est pourtant le lieu privilégié du développement de l'individu, traverse en profondeur la tradition libérale. Aux yeux de Mandeville, « Londres est trop grand pour le pays », et c'est justement là que se manifestent des phénomènes préoccupants d'insubordination sociale. Les zones rurales sont bien plus rassurantes où, « dès la plus tendre enfance », il est possible de faire confiance aux « pauvres paysans bornés », qui pourtant brillent d'« innocence » et d'« honnêteté » et qui, « dès la plus tendre enfance », peuvent être éduqués au sens de l'obéissance à l'autorité et au respect des mœurs et de la tradition[93].

On peut sentir que Tocqueville lui aussi éprouve un certain regret pour ce monde quand, en 1834, il décrit la condition des pauvres sous l'Ancien Régime : leur sort, qui était caractérisé par des désirs « bornés » et par une tranquille indifférence par rapport à « un avenir qui ne leur appartenait pas », « était moins à plaindre que celui des hommes du peuple de nos jours » ; habitués depuis toujours à leur condition, les pauvres de l'Ancien Régime « jouissaient de ce genre de bonheur végétatif dont il est aussi difficile à l'homme très civilisé de comprendre le charme que de nier l'existence »[94].

Avec la reprise de la révolution en France, Tocqueville appelle à s'appuyer sur les « habitants des campagnes [qui] sont pleins de bon sens et, jusqu'à présent, de fermeté » contre ceux qui cherchent à « remuer la population ouvrière des villes »[95]. Le premier à mettre à profit cette recommandation, c'est Tocqueville lui-même, qui décrit ainsi la façon dont il organise les élections dans son village natal :

> « Nous devions aller ensemble au bourg de Saint-Pierre, éloigné d'une lieue de distance de notre village. Le matin de l'élection, tous les électeurs, c'est-à-dire toute la population masculine au-dessus de vingt ans, se réunirent devant l'église. Tous ces hommes se mirent à la file deux à deux, suivant l'ordre alphabétique. […] Je rappelai à ces braves gens la gravité et l'importance de l'acte qu'ils allaient faire. Je leur recommandai de ne point se laisser accoster ni détourner par les gens qui, à notre arrivée au bourg, pourraient chercher à les tromper ; mais de marcher sans se désunir et de rester ensemble,

> chacun à son rang, jusqu'à ce qu'on eût voté. "Que personne – dis-je – n'entre dans une maison pour prendre de la nourriture ou pour se sécher (il pleuvait ce jour-là) avant d'avoir accompli son devoir." Ils crièrent qu'ainsi ils feraient et ainsi ils firent. Tous les votes furent donnés en même temps, et j'ai lieu de penser qu'ils le furent presque tous au même candidat[96]. »

On peut difficilement considérer comme une manifestation d'individualisme l'histoire racontée ici par le libéral français, qui est le bénéficiaire du vote plébiscitaire qu'exprime le village dont il est toujours le seigneur.

De même que la dichotomie amour anglais de la liberté/égalitarisme français se révèle inconsistante, l'opposition entre l'individualisme de la tradition libérale (qui trouve son lieu d'élection en Angleterre) et l'anti-individualisme du radicalisme (dont le centre est en France) ne résiste pas à l'analyse critique. Aux révolutionnaires français qui, par leur Déclaration des droits, visent uniquement « à susciter et à alimenter un esprit de résistance à toute loi, un esprit d'insurrection contre tout pouvoir politique », Bentham oppose son principe de l'utilité sociale : « il n'y a pas de droit qui ne doive pas être abrogé quand son abrogation est avantageuse pour la société »[97]. C'est la vision que condamne Marx, qui rapporte avec indignation les raisons que donne le Premier ministre Palmerston pour justifier sa défiance et son hostilité à l'égard de la revendication de l'émancipation défendue par les catholiques irlandais : « Le corps législatif d'un pays a le droit d'imposer à n'importe quelle catégorie de la communauté les restrictions politiques qu'il juge nécessaires à la sécurité et à la prospérité de l'ensemble[98]. »

Mais il s'agit d'un paradoxe. Alors que, d'un côté, le libéralisme cultive une nostalgie prémoderne, il s'oppose, de l'autre, au mouvement pour la revendication des droits politiques et des droits économiques et sociaux, qu'il accuse d'être complètement incapable de comprendre et d'accepter la modernité. C'est Constant qui, le premier, s'engage sur cette voie : en restant attachés à l'idéal de participation chorale à la vie politique et donc à la « liberté antique », les Jacobins oublient que celle-ci se fondait sur l'esclavage, institution qui permettait aux hommes libres de jouir de l'*otium* nécessaire pour être de vrais citoyens actifs à tous les sens du mot[99]. C'est en 1819 que le libéral français raisonne ainsi, c'est-à-dire à un moment où, dans tous les pays où fleurit la liberté moderne, l'esclavage continue d'une façon ou d'une autre à jouer un rôle vital. Il a de plus acquis une force et une rigidité de type naturaliste, inconnues dans l'Antiquité classique. Certes, même si elle n'a cessé de jouer un rôle important, cette institution est en général isolée et cachée dans les colonies. Mais ce n'est pas le cas aux États-Unis : non seulement l'esclavage y est bien visible mais, selon l'analyse de beaucoup de théoriciens du Sud (qui reprennent et développent une remarque de Burke), il stimule l'esprit républicain des hommes libres. Cela signifie que la « liberté antique » continue en quelque sorte à subsister aux États-Unis, qui sont pourtant désignés par Constant comme un des « grands exemples » de la liberté moderne qui lui est si chère[100]. Par ailleurs, en soulignant la fonction stimulante que la présence d'esclaves exerce sur l'esprit de liberté des citoyens libres, Burke se réclame explicitement de l'exemple des « anciens États » (*cf. supra*, chap. 5, § 2). La construction théorique de Constant se fonde donc sur une omission énorme qui est d'autant plus étonnante que les luttes qui se sont développées en France avec âpreté à propos de l'esclavage restent d'actualité : aboli par les Jacobins, il a été restauré par Napoléon, qui est arrivé au pouvoir non seulement avec l'appui de Sieyès, mais aussi – nous le verrons – de Constant lui-même.

Au lieu de les accuser d'éprouver de la nostalgie pour l'Antiquité, on accuse parfois la Révolution française et les courants qui en sont issus d'encourager la nostalgie du Moyen Âge. Spencer compare l'impôt progressif à une *corvée* (*cf. infra*, chap. 8, § 4). Et il développera cet argument par la suite, en faisant observer que la « charité d'État » (c'est-à-dire les lois en faveur des pauvres) n'est qu'une réédition de l'« Église d'État » prémoderne. Et, comme le vieux *dissenter* se battait pour que la spontanéité de l'authentique sentiment religieux soit reconnue, de même, le nouveau « *dissenter* rappelle, par rapport aux lois en faveur des pauvres, que la charité sera d'autant plus étendue, et plus efficace, qu'elle sera volontaire ». Si le vieux *dissenter* refusait à quelque autorité que ce soit le droit de dicter la loi à sa conscience religieuse, le nouveau « *dissenter* objecte, par rapport à la charité institutionnelle, que personne n'a le droit de s'interposer entre lui et l'*exercice* de sa religion » et rejette avec indignation l'« ingérence de l'État dans l'exercice de l'un des préceptes les plus importants de l'Évangile »[101]. En dernière analyse, la revendication des droits économiques et sociaux, qui doivent être reconnus sur le plan légal au nom des valeurs morales et religieuses, dont la compassion et la solidarité humaine, ne serait rien d'autre que la prétention de ressusciter une religion d'État ! Et les prophètes de cette religion d'État renverraient eux aussi à un monde prémoderne. À partir de la Révolution française, la tradition libérale aime assimiler, comme nous allons le voir, les syndicats aux corporations médiévales. À la fin du XIX^e^ siècle, Lecky continue de reprocher aux syndicats et au mouvement ouvrier de rechercher une « organisation industrielle »

semblable à celle du Moyen Âge ou de l'âge des Tudor[102]. Les syndicats, ajoute Pareto quelques années plus tard, prétendent jouir et jouissent d'une sorte d'« immunité du Moyen Âge[103] ». Aux yeux de Lord Acton, avant même les syndicats qui luttent pour la revendication de soi-disant droits économiques et sociaux, c'est le suffrage universel qui constitue déjà un phénomène de régression pré-moderne : il est « absolutiste et rétrograde », dans la mesure où il favorise le développement de l'État et le despotisme, heureusement déjà dépassés par le libéralisme[104]. En conclusion, le jacobinisme, le socialisme, et parfois même la démocratie, sont maintenant accusés d'entretenir de la nostalgie non pas tant pour l'Antiquité classique, comme chez Constant, mais pour l'Ancien Régime, qu'il s'agisse du Moyen Âge ou de la monarchie absolue.

Ce dernier argument trouve son expression la plus achevée chez Tocqueville, selon lequel, avec leur pathos étatique, radicalisme, jacobinisme et socialisme se placent dans la continuité de l'étatisme, de la « centralisation administrative » et de la « tutelle administrative » de l'Ancien Régime[105]. Sauf que, justement, ce raisonnement, à quelques variantes près, est particulièrement cher aux défenseurs de l'Ancien Régime ! En Prusse, la *Berliner politische Wochenblatt* ne cesse de répéter que révolution et absolutisme sont « identiques, si on les considère d'un point de vue supérieur » ; en citant la devise de Louis XIV (« L'État, c'est moi ! »), la revue observe que « la liberté révolutionnaire […] peut être conciliée avec cette centralisation, avec ce despotisme bureaucratique, avec cette mise sous tutelle, par l'intermédiaire des commis ministériels, des provinces et des communautés, et cette hobbesienne omnipotence gouvernementale »[106]. Tocqueville insiste sur le rôle révolutionnaire que, avant même 1789, jouaient la figure de l'« intendant » et l'« administration publique » qui avaient déjà, de fait, évincé la noblesse[107]. La revue prussienne tire la même conclusion : elle identifie et elle stigmatise dans la figure du « fonctionnaire » l'agent de la suppression des « libertés locales » et de tous les organismes intermédiaires susceptibles de faire de l'ombre au « pouvoir d'État »[108]. Selon Tocqueville, « parmi toutes les sociétés du monde, celles qui auront toujours le plus de peine d'échapper pendant longtemps au gouvernement absolu seront précisément ces sociétés où l'aristocratie n'est plus et ne peut plus être[109] ». Mais c'est justement là qu'est le fil conducteur de la condamnation de la Révolution française formulée par l'organe de la noblesse prussienne.

Tout de suite après la publication de *L'Ancien Régime et la Révolution*, Lieber, tout en exprimant son accord et même son admiration, observe que le livre dans son ensemble est « un commentaire historique ininterrompu » de l'analyse, qu'il a déjà lui-même développée, des « tendances politiques gallicanes »[110]. Bien entendu, il se vante un peu. Mais il faut comprendre le point de vue du libéral germano-américain. En 1849, il avait souligné la continuité qui allait de Louis XIV à la révolution de 1789, et de celle-ci à Napoléon Bonaparte et à la révolution de 1848 : c'est une histoire traversée par un idéal d'« égalité » et de « concentration » et de « centralisation du pouvoir », d'« organisation » et de généralisation de l'« ingérence du pouvoir public », et de l'inévitable sacrifice de la liberté qui s'ensuit, de l'« individualisme » et du principe de la « limitation du gouvernement », qui sont au contraire au centre des préoccupations et des aspirations de la « race britannique » ou de la « race anglicane », c'est-à-dire de l'Angleterre et des États-Unis[111]. Nous sommes – je le répète – en 1849 et, à ce moment-là, Tocqueville a plutôt tendance à ne mettre en accusation que le socialisme. Même si, « sur beaucoup de points », celui-ci a une orientation différente de celle de l'« Ancien Régime », il en hérite toutefois « cette opinion que la sagesse seule

est dans l'État ». Mais la ligne de continuité partielle et limitée qu'il établit ici n'inclut pas du tout la Révolution française. Dans sa polémique antisocialiste, au contraire, il n'hésite pas à se réclamer de Robespierre :

> « Fuyez la manie ancienne des gouvernements de vouloir trop gouverner ; laissez aux individus, laissez aux familles le droit de faire ce qui ne nuit point à autrui ; laissez aux communes le pouvoir de régler elles-mêmes leurs propres affaires. […] En un mot, rendez à la liberté individuelle tout ce qui n'appartient pas naturellement à l'autorité publique[112]. »

À ce moment-là, bien loin de formuler la thèse de la continuité entre l'Ancien Régime et la Révolution, Tocqueville, en fait, la réfute par avance. C'est Lieber qui soutient cette thèse, et il a d'une certaine façon raison d'en revendiquer la primeur. Mais il faut ajouter que, comme il le reconnaît explicitement, il a tiré cette thèse de Niebuhr, dont il se considère comme le disciple[113], et, plus généralement, de la culture allemande, qu'il a assimilée avant de quitter la Prusse à l'âge de vingt-sept ans. La thèse d'une continuité entre l'Ancien Régime et la Révolution a surtout connu un grand succès dans le pays où l'Ancien Régime a le plus résisté.

Il est clair que nous sommes face à une stratégie rhétorique : le mouvement révolutionnaire qui prétend construire un monde nouveau est stigmatisé comme passéiste. Mais il s'agit évidemment d'interprétations forcées. Si nous analysons l'argumentation des différents représentants de la tradition libérale, nous voyons que la Révolution française et le jacobinisme sont placés, selon les cas, dans la continuité de l'Antiquité classique, du Moyen Âge et de l'absolutisme monarchique. Le passé auquel on ramène et on réduit le présent peut prendre les formes les plus diverses. Ainsi, la Révolution est critiquée avec des arguments difficilement conciliables entre eux et même contradictoires. Elle est accusée, d'un côté, d'avoir détruit les corps intermédiaires qui préexistaient à l'avènement de l'État absolu ; et, de l'autre, de vouloir perpétuer ou réintroduire des organismes, comme les syndicats, qui renverraient au particularisme féodal et qui auraient tendance à former un État dans l'État.

À la lumière de l'expérience historique qui a suivi, il est difficile de considérer comme prémoderne la revendication des droits économiques et sociaux (qui sont même de nos jours reconnus par l'ONU) et, au contraire, comme moderne la façon de considérer que la misère de masse est un fait de nature renvoyant à la Providence plutôt qu'à des rapports politiques et sociaux déterminés, ce à quoi Tocqueville n'était pas non plus étranger. Par ailleurs, toujours en se référant au libéral français, il est difficile de concilier la condamnation du jacobinisme et du socialisme, mouvements qu'il situe dans le prolongement de l'Ancien Régime, avec la dénonciation alarmée et apolitique d'une « race nouvelle » d'idéologues et d'agitateurs en délire[114], qui feraient peser sur la « civilisation européenne », donc sur la civilisation en tant que telle, un danger sans précédent[115].

« Individualisme » et répression des coalitions ouvrières

La profession de foi individualiste joue dans certains cas un rôle nettement répressif. Avec la phénoménologie du pouvoir et la limitation du domaine politique, que nous avons déjà évoquées, elle permet de justifier l'interdiction des coalitions ouvrières. Au début du XVIII[e] siècle, Mandeville fait part de son étonnement devant un phénomène nouveau et inquiétant :

> « On m'assure de bonne source qu'un tas de valets sont parvenus à un tel degré d'insolence qu'ils ont formé une société, et qu'ils ont fait un règlement par lequel ils s'obligent à ne point servir au-dessous d'une certaine somme et à ne point porter de fardeaux ou aucun paquet ou ballot au-dessus d'un certain poids, qui n'est pas de plus de deux ou trois livres, avec d'autres règles directement contraires à l'intérêt de ceux qu'ils servent et qui les rendent totalement impropres à l'emploi qu'on leur destinait[116]. »

Ce qui, ici, entraîne l'interdiction, c'est simplement le refus de la reconnaissance, comme le montre le mépris, voire le dégoût, suscité par le comportement inouï des serviteurs : en s'organisant de façon autonome, presque comme s'ils étaient des gentilshommes, ils prétendent s'élever au niveau des maîtres ou usurper réellement leurs droits (*cf. supra*, chap. 3, § 8). L'absence de reconnaissance joue aussi un rôle chez Burke. Certes, en considérant que seul le contrat conclu en dehors de toute « association ou collusion[117] » (*combination or collusion*) est valable – l'allusion et l'appui aux *Combination Laws* qui, dans ces années-là, interdisent et punissent les coalitions ouvrières, sont transparents –, il se réclame du principe de la liberté du commerce, qui ne tolère aucune entrave. Il n'en reste pas moins que c'est au travailleur salarié, non reconnu dans sa subjectivité autonome et dans sa dignité, et rabaissé au rang d'*instrumentum vocale*, qu'on refuse le droit d'organisation autonome à la base.

La position de Smith est plus complexe. Il reconnaît que ce qui stimule la formation des coalitions ouvrières, c'est la tentative désespérée de s'opposer aux coalitions de fait qui permettent à ceux qui fournissent le travail de baisser les salaires, et la volonté d'éviter le risque de mourir d'inanition. Mais il faut prévenir et réprimer ces « monopoles agrandis[118] », de façon à défendre non seulement les droits du marché mais aussi ceux de l'individu. Il faut « laisser chacun poursuivre ses propres intérêts comme il [l'entend], dans un esprit libéral d'égalité, de liberté et de justice[119] ». Conformément au « système simple et évident de la liberté naturelle », tout homme doit pouvoir porter et mettre en concurrence « son activité et son capital », sans aucun obstacle[120]. En aucun cas on ne peut tolérer « des atteintes évidentes à la liberté naturelle […] et donc injustes[121] ».

La loi Le Chapelier qui, dans la France de 1791, interdit les coalitions ouvrières, déclare elle aussi défendre la liberté de l'individu : au nom de « prétendus intérêts communs », elles violent la liberté du travail qui revient à chaque individu[122]. Et c'est à cette loi que Tocqueville se réfère quand, après 1848, il condamne le mouvement ouvrier et socialiste : si « la Révolution a brisé toutes les entraves qui gênaient la liberté du citoyen : les maîtrises, les jurandes », les socialistes se proposent de réintroduire ces vieilleries, même si c'est sous une « autre forme »[123].

C'est peut-être en observant le capitalisme de son temps et non pas la Révolution française, que Marx reproche à la loi Le Chapelier d'avoir interdit les « coalitions que forment les ouvriers » sous prétexte qu'elles « cherchent à recréer les corporations »[124]. Ce raisonnement, qui critique les

syndicats en tant que résidu ou réminiscence du Moyen Âge ou de l'Ancien Régime, se répand largement pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle. En Angleterre, si Lecky condamne l'exhumation des « guildes »[125], Spencer est encore plus sévère : se comportant comme de nouveaux tyrans et prenant la place du despotisme monarchique, les syndicats étouffent par tous les moyens l'autonomie et la liberté des individus. Il est vrai que ceux-ci peuvent être consentants, mais cela ne change pas les données du problème : « [S]i des hommes se servent de leur liberté de manière à faire l'abandon de leur liberté, n'en sont-ils pas moins esclaves dans la suite[126] ? »

Le tableau est le même outre-Atlantique. Lieber condamne les syndicats au nom, soit de l'économie, soit de la morale : ils sont coupables d'encourager la paresse et, en dernière analyse, le vice[127]. Laboulaye, au contraire, fait preuve d'une position prudente mais plus ouverte[128], alors que Mill continue à se montrer fondamentalement hostile. Il vise cette « police morale, qui devient à l'occasion une police physique », exercée par le mouvement syndical : « [l]es mauvais ouvriers, qui sont en majorité dans beaucoup de branches », tentent de bloquer le « travail à la pièce » et ainsi « pèsent d'une façon oppressive » sur les ouvriers les plus « habiles », qui cherchent à gagner davantage. En réalité, voilà comment les conséquences du travail à la pièce avaient été décrites par Smith quelques décennies auparavant : les ouvriers qui y sont soumis « ont vraiment tendance à se surcharger de travail et à ruiner leur santé et leur constitution en quelques années » ; si l'on écoutait « ce que dictent la raison et l'humanité », ce sont les patrons eux-mêmes qui devraient limiter ce type de rétribution. Mais, une chose est l'intervention philanthropique d'en haut, autre chose, et c'est très différent, est l'intervention d'en bas, d'organisations qui foulent aux pieds les droits de l'individu et qui interviennent arbitrairement dans ce que Mill lui aussi continue à considérer comme des « questions privées[129] ».

Alors qu'ils cherchent à imposer au gouvernement bourgeois lui-même une intervention d'en haut, les ouvriers lancent d'en bas un mouvement autonome de transformation. Sauf que, dans la sphère qu'elle a en toute souveraineté déclarée « privée », la bourgeoisie libérale, si elle ne tolère pas l'intervention du pouvoir politique, ne tolère pas non plus celle venant du cœur de la société civile. Légalisés en théorie en Angleterre en 1825, après une période de persécutions où les coupables ont même été condamnés à la déportation, les syndicats continuent à être frappés par la justice, dans la mesure où ils sont assimilés à des corporations faisant obstacle à la liberté du commerce. Ils acquièrent une totale légitimité en 1871. Mais « ce que le gouvernement de Gladstone [donne] d'une main, il le [reprend] de l'autre ». Ce ne sont plus les syndicats en tant que tels, mais, selon une règle nouvelle, les ouvriers qui [sont] individuellement traînés devant les tribunaux : « "Observer et empêcher", c'est-à-dire "perturber" les ouvriers qui [vont] au travail en période de grève [devient] une action illégale même si elle [est] accomplie par une seule personne. » Cette règle est supprimée par Disraeli en 1875[130]. En ce qui concerne la France, la loi Le Chapelier n'est abrogée qu'en 1887[131]. Les grandes luttes qui culminent avec la Commune de Paris ont joué un rôle important dans la reconnaissance de la légitimité des coalitions et des organisations ouvrières. Nous sommes donc après 1870, date qui, selon Hayek, marque le début du « déclin de la doctrine libérale[132] ». Ce n'est pas par hasard que celui qui s'exprime ainsi est un auteur qui semble vouloir tout remettre en cause. À ses yeux, en liquidant la « détermination des prix par la concurrence » de la force de travail et en prétendant « interférer dans le jeu » libre du marché, les syndicats attaquent le système libéral à la racine, et c'est « clairement un devoir moral » du « gouvernement » d'empêcher que cela arrive[133].

La Commune de Paris constitue une ligne de partage en Europe, mais non outre-Atlantique. Promulgué en 1890, le *Sherman Antitrust Act* est « d'abord et surtout appliqué contre les syndicats ouvriers », coupables de se réunir en « monopoles » syndicaux, peu respectueux de l'initiative et de la liberté individuelles. Les soi-disant *yellow-dog contracts*, qui stipulent que les ouvriers et les employés s'engagent (ils y sont obligés), en les signant, à n'adhérer à aucune organisation syndicale[134], sont au contraire longtemps considérés comme respectant parfaitement les lois du marché et de la liberté individuelle.

Revendication des droits économiques et sociaux et passage du libéralisme paternaliste au libéralisme du darwinisme social

Un courant de darwinisme social parcourt la pensée libérale depuis ses débuts. Les arguments avec lesquels, dans l'Angleterre de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, Joseph Townsend polémique contre toute tentative d'introduire une législation en faveur des pauvres sont éloquents : son seul résultat serait de détruire l'équilibre de la nature en supprimant la « pression pacifique, silencieuse, incessante, de la faim » et en favorisant la croissance d'une surpopulation oisive et inutile. Livrée à elle-même, sans les interventions artificielles de législateurs mus par une fausse compassion, la nature rétablirait son équilibre, comme cela se produit dans une île habitée seulement par des chèvres et des chiens. La lutte pour la survie sélectionne les éléments les plus forts et les plus vitaux, condamnant les autres à subir leur destin[135]. Depuis le début, la tendance à naturaliser le conflit social et à présenter la richesse et le pouvoir des classes dominantes comme l'expression d'une loi naturelle immuable (en ce sens, Burke parle de « grande prépondérance » consacrée par la « nature »[136]) comporte un élément de darwinisme social *ante litteram*. Nous connaissons les critiques adressées par Franklin aux médecins cherchant à sauver des vies qui « ne sont pas dignes d'être sauvées ». La « maladie » dont elles souffrent est la manifestation de la colère divine par rapport à « l'intempérance, la paresse et d'autres vices », et il est juste que tout ceci rencontre la « punition » prévue par la nature et par la Providence[137]. On ne doit pas s'opposer aux desseins supérieurs de Dieu, surtout si ce sont les peuples coloniaux qui sont frappés. Cela ne vaut pas que pour les Peaux-Rouges. Même la terrible famine qui, au milieu du XIX[e] siècle, décime la population irlandaise, déjà durement éprouvée par le saccage et par l'oppression des colonisateurs anglais, apparaît aux yeux de sir Charles Edward Trevelyan – chargé par le pouvoir de Londres de suivre la situation – comme l'expression de la « Providence omnisciente », qui résout ainsi le problème de la surpopulation[138].

Pourtant, l'élément de darwinisme social s'accentue au fur et à mesure que les classes populaires, se débarrassant de leur caractère traditionnellement subalterne, interviennent directement sur la scène politique pour défendre leurs droits. Aux États-Unis, après l'abolition de l'esclavage, le paternalisme est vite remplacé par une attitude explicitement violente vis-à-vis des Noirs, soumis à la terreur qui s'applique justement à ceux qui osent défier la suprématie blanche. La même chose se produit en Europe. À la nouvelle dimension prise par la lutte pour la reconnaissance, d'amples secteurs de la classe dominante réagissent en agitant la menace de la loi de la sélection naturelle qui condamne les incapables à une mort précoce.

À la revendication en faveur des droits économiques et sociaux, les secteurs les plus conservateurs du mouvement libéral répondent par un libéralisme radical refusant tout compromis : l'État ne doit en aucune façon intervenir dans cette sorte de jugement de Dieu ou de lutte pour l'existence qu'évoquait, bien avant Darwin, Herbert Spencer. Le libéral et libre-échangiste anglais condamne toute intervention de l'État dans l'économie en utilisant l'argument selon lequel on ne doit pas faire obstacle à la loi cosmique, qui exige l'élimination des incapables et de ceux qui ont échoué dans la

vie : « Tout l'effort de la nature consiste à se débarrasser d'eux, nettoyant le monde de leur présence et faisant de la place aux meilleurs. » Tous les hommes sont comme soumis au jugement de Dieu : « S'ils sont vraiment capables de vivre, ils vivent, et il est juste qu'ils vivent. S'ils ne sont pas vraiment capables de vivre, ils meurent, et il est juste qu'ils meurent[139]. » Il faut respecter la « loi d'après laquelle une créature qui n'est pas assez énergique pour se suffire, doit périr[140] ».

Prenant ses distances par rapport aux tentatives d'amélioration des conditions hygiéniques et sanitaires des classes populaires, Lecky observe qu'en réalité, « souvent », la mortalité infantile est « une bénédiction camouflée » : oui, « [l]a réforme sanitaire n'est absolument pas une bonne chose parce qu'elle permet aux membres faibles et malades de la communauté, qui à un stade différent de la société seraient morts enfants, de croître et multiplier, en perpétuant un type affaibli et la tache d'une maladie héréditaire »[141].

C'est avec ce raisonnement que Lecky prend position en faveur de l'eugénisme, la nouvelle « science » née en Angleterre et qui connaît un succès extraordinaire aux États-Unis où, de 1907 à 1915, au moins treize États promulguent des lois en faveur de la stérilisation forcée. Selon la législation de l'Indiana (le premier État à avoir pris cette position), les « délinquants chroniques, idiots, imbéciles et violeurs » doivent s'y soumettre[142]. C'est grâce à l'eugénisme que Spencer lui aussi connaît ses plus grands succès dans la République d'outre-Atlantique[143]. C'est là que William G. Summer, souvent considéré comme une sorte de Spencer américain, demande à ce qu'on n'oublie pas la « lutte pour l'existence », comme aiment le faire les « poètes et sentimentalistes »[144]. Le tort du socialisme réside d'abord dans sa prétention à « sauver les individus des difficultés ou des duretés de la lutte pour l'existence et de la compétition de la vie par l'intermédiaire de l'"État"[145] ». Anti-étatisme et darwinisme social marchent ici d'un même pas.

En Allemagne, Heinrich von Treitschke se réclame de l'exemple des États-Unis :

> « Examinons la plèbe la plus délicieuse du monde, celle de New York. C'est l'ensemble des déchets de toute la terre qui ont convergé ici, et toutefois, même abandonnés à eux-mêmes, ces éléments corrompus sont obligés de se contrôler. Croyez-vous qu'il y ait une police prussienne capable de les tenir en respect comme ils sont tenus en respect par la dure loi de la nécessité ? Tout le monde le sait très bien : personne ne prête attention à quelqu'un qui meurt de faim[146]. »

Toujours en Allemagne, pour August L. von Rochau aussi, les États-Unis ont le mérite de défendre le principe selon lequel tout individu doit d'abord savoir se débrouiller seul, au contraire de la France révolutionnaire et centraliste, qui prétend déléguer le souci du bien-être individuel à l'État, transformant ce dernier en un « hôpital » pour « gens maladifs et difformes » (« *Schwächlinge und Krüppel* »). Le pays d'outre-Atlantique valorise son « esprit d'entreprise », y compris en politique extérieure, arrachant territoire sur territoire au Mexique ou aux Indiens, ces derniers étant un peuple désormais voué à un « déclin irréversible » et qui fait donc pendant, sur le plan international, aux « *Schwächlinge und Krüppel* » qui cherchent le secours de l'État[147].

Vouloir exclure Treischke et Rochau de la tradition libérale en pensant au III^e^ Reich et en présupposant une sorte d'infernale téléologie négative à l'œuvre en Allemagne n'a aucun sens. En réalité, ces deux auteurs, et surtout le premier, considèrent avec sympathie et admiration l'Angleterre et les États-Unis et n'arrêtent pas de dénoncer, en reprenant un motif largement répandu dans la culture libérale de l'époque, la tradition étatiste et anti-individualiste que la France révolutionnaire, socialiste et bonapartiste a héritée de l'Ancien Régime. En particulier, l'influence, chez Treitschke,

de Constant et de Tocqueville est immédiatement perceptible. On pense à sa condamnation de la « divinisation de l'État » et de l'excessive extension de la sphère politique. Des « concepts semi-antiques » et de l'« enthousiasme de Rousseau pour le sens civique des Antiques », on en est arrivé à l'« omnipotent pouvoir d'État » établi par les Jacobins, qui oublient eux aussi le prix de la participation chorale des citoyens à la vie politique : « La splendeur civique d'Athènes reposait sur le vaste sous-bassement de l'esclavage[148]. » L'incapacité de comprendre la liberté moderne entraîne une tragédie : de l'Ancien Régime à la Révolution, de Napoléon Ier à Napoléon III, « sous tous les régimes, l'activité démesurée de l'État est restée la maladie héréditaire de la France », dont l'idéal est l'« omnipotence providentielle de l'État »[149].

On comprend que le darwinisme social s'affirme surtout en Angleterre, aux États-Unis et en Allemagne. À la fin du XIXe siècle, ce sont les trois pays qui tiennent le haut du pavé sur le plan du développement économique, de l'influence et du prestige internationaux. Si les deux premiers peuvent se vanter d'une puissante expansion au-delà de l'océan ou au niveau continental, l'essor colonial frénétique du troisième a déjà commencé. Nous verrons que tous les trois se considèrent comme les membres d'une famille ou d'une race unique qui, à partir de l'Allemagne, a d'abord traversé la Manche puis l'Atlantique. Tous trois ont tendance à regarder les Latins comme des perdants (ne parlons pas des peuples coloniaux) et à attribuer leurs succès à l'œuvre de la sélection naturelle, qui récompense les meilleurs à l'intérieur de chaque État, mais surtout au niveau international.

Note du chapitre 6

1. Toussaint-Louverture, cité *in* Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, *op. cit.*, p. 282.
2. Domenico LOSURDO, *Démocratie et bonapartisme*, *op. cit.*, p. 32.
3. Friedrich ENGELS, *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre*, *op. cit.*, p. 29 et 236.
4. *Ibid.*, p. 30-31.
5. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 62 et 64.
6. Jeremy BENTHAM, *Examen de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, *in Œuvres*, *op. cit.*, p. 547-558.
7. *Ibid.*, p. 565-566.
8. Pierre-Victor Malouet, cité *in* Antoine DE BAECQUE, Wolfgang SCHMALE, Michel VOVELLE (dir.), *L'An I des droits de l'homme*, *op. cit.*, p. 104-107.
9. John Randolph, cité *in* Russel KIRK, *John Randolph of Roanoke*, *op. cit.*, p. 63-66.
10. John Randolph, cité *in ibid.*, p. 177.
11. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 568-569, 464.
12. Benjamin DISRAELI, *Endymion* (1880), 2 vol., Walter Dunne, New York-Londres, 1976, vol. II, p. 80.
13. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 80.
14. *Ibid.*, p. 80.
15. William BLACKSTONE, *Commentaires sur les lois anglaises*, *op. cit.*, p. 192.
16. Benjamin CONSTANT, *Principes de Politique*, *in Œuvres Complètes*, Niemeyer, Tübingen, 2001, p. 738.
17. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 236.
18. *Ibid.*, p. 76.
19. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 54.
20. Joseph TOWNSEND, *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind*, *op. cit.*, p. 35.
21. *Ibid.*, p. 24 ; sur Townsend, *cf.* Karl MARX, *Le Capital*, *in Œuvres, Économie I*, *op. cit.*, p. 1165.
22. Benjamin CONSTANT, *Principes de Politique*, *op. cit.*, p. 733.
23. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1990, p. 74.

24. Maximilien DE ROBESPIERRE, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. X, p. 352-353.
25. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 12.
26. Henri GUILLEMIN, *La Première Insurrection de la République*, Gallimard, Paris, 1967, p. 13.
27. Benjamin CONSTANT, *Principes de Politique*, *op. cit.*, p. 733.
28. Thomas Babington MACAULAY, *Critical and Historical Essays*, *op. cit.*, vol. I, p. 291-292.
29. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 105-106.
30. *Ibid.*, p. 122.
31. Jeremy BENTHAM, *Le Panoptique*, *op. cit.*
32. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 80-82.
33. *Ibid.*, vol. III, p. 727.
34. *Ibid.*, vol. V, p. 84.
35. *Ibid.*, p. 80.
36. *Ibid.*, vol. IV, p. 323-326.
37. *Ibid.*, vol. I, p. 325.
38. *Ibid.*, vol. IV, p. 196.
39. *Ibid.*, p. 51.
40. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 404.
41. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 750 (discours à la Chambre des députés, 27 janvier 1848).
42. *Ibid.*, vol. XII, p. 92-94, 84.
43. *Ibid.*, vol. III, p. 221 et 258.
44. Thomas Robert MALTHUS, *Essai sur le principe de population*, *op. cit.*, p. 269, note 1.
45. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XVI, p. 241 (discours à l'Académie des sciences morales et politiques, 3 avril 1852).
46. *Ibid.*, vol. VII, p. 283 (lettre à L. von Thun, 1835).
47. *Ibid.*, vol. XVI, p. 142.
48. Jeremy BENTHAM, *Principes du code civil*, *in Œuvres*, *op. cit.*, tome 1, p. 65 ; Étienne DUMONT, « Introduction », *in* Jeremy BENTHAM, *Œuvres*, 3 vol., Société belge de librairie, Bruxelles, troisième édition, 1840, vol. II, p. 201.
49. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 122.
50. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XVI, p. 240 (discours à l'Académie des sciences morales et politiques, 3 avril 1852).
51. *Ibid.*, p. 256.
52. *Ibid.*, vol. V, p. 91.
53. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. I, p. 590.
54. *Ibid.*, p. 284.
55. Karl MARX, *Œuvres*, *Philosophie*, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1982, p. 530 et 555.
56. Karl MARX, *Manifeste du Parti communiste*, 10/18, Paris, 1964, p. 29.
57. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 179-180.
58. *Ibid.*, vol. VIII, p. 38 (lettre à G. de Beaumont, 3 novembre 1854).
59. *Ibid.*, vol. XV, p. 182 (lettre à F. de Corcelle, 1er novembre 1856).
60. *Ibid.*, vol. VIII, p. 38 (lettre à G. de Beaumont, 3 septembre 1848).
61. *Ibid.*, vol. III, p. 259.
62. *Ibid.*, vol. II, p. 187-188.
63. *Ibid.*, p. 214.
64. *Ibid.*, p. 174.
65. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 122-123.
66. *Ibid.*, p. 43.
67. Domenico LOSURDO, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, PUF, 1998, chap. 3, § 1 ; chap. 7, § 6.
68. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 117.
69. Antoine-P.-J.-M. Barnave, cité *in* François FURET et Denis RICHET, *La Révolution française*, *op. cit.*, p. 143.
70. Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, *op. cit.*, p. 594-595, 601.
71. François GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, Didier et Cie, Paris, 1876, p. 16, 17,18.
72. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XII, p. 37.

73. *Ibid.*, vol. III, p. 173.
74. John Stuart MILL, *La Liberté*, Guillaumin et Cie, Paris, 1877, p. 227.
75. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI, p. 52-53 (lettre à H. Reeve, 3 février 1840).
76. *Ibid.*, vol. IV, p. 136.
77. *Ibid.*, vol. I, p. 7.
78. *Ibid.*, vol. XVI, p. 139.
79. *Ibid.*, vol. XVI, p. 160.
80. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 308 et 312.
81. John Stuart MILL, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. XX, p. 350.
82. Pierre-Joseph PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Fayard, Paris, 1988, tome 1, p. 511.
83. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 334.
84. *Ibid.*, vol. II, p. 214.
85. Jeremy Bentham, cité *in* Élie HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, *op. cit.*, p. 70.
86. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 227.
87. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 49.
88. Pierre DOCKÈS, « Condorcet et l'esclavage des nègres », *in* Jean-Michel SERVET, *Les Idées économiques sous la Révolution*, *op. cit.*, p. 85, note (c'est une affirmation qu'on peut trouver, à quelques variantes près, soit chez Dupont de Nemours, soit chez Robespierre).
89. Édouard LABOULAYE, *Histoire des États-Unis*, *op. cit.*, tome 3, p. 319.
90. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 33, § 1 (en ce qui concerne Nietzsche) ; Alain LAURENT, *Histoire de l'individualisme*, coll. « Que sais-je ? », PUF, 1993, p. 57 (pour Wilde).
91. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 400.
92. Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, *op. cit.*, p. 741.
93. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, première partie, *op. cit.*, p. 212 et 240.
94. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XVI, p. 121.
95. *Ibid.*, vol. XV, p. 242 (lettre à F. de Corcelle, 3 avril 1848).
96. *Ibid.*, vol. XII, p. 114.
97. Jeremy BENTHAM, *The Works*, *op. cit.*, vol. II, p. 501.
98. Lord Palmerston, cité par Karl MARX, « Lord Palmerston », *in Œuvres, Politique I*, *op. cit.*, p. 767.
99. Benjamin CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, *op. cit.*
100. *Ibid.*, p. 523 ; Benjamin CONSTANT, *Principes de Politique*, *op. cit.*, p. 729.
101. Herbert SPENCER, *The Man versus the State. With Six Essays on Government, Society, and Freedom* (1843-1884), Liberty Classics, Indianapolis, 1981, p. 197-199.
102. William E. H. LECKY, *Democracy and Liberty* (1896), 2 vol., Liberty Classics, Indianapolis, 1981, vol. I, p. 218 ; vol. II, p. 373.
103. Vilfredo PARETO, *La Transformation de la démocratie*, Librairie Droz, Genève, 1970, p. 24 et 35.
104. Lord ACTON, *Selected Writings*, *op. cit.*, vol. III, p. 554-555.
105. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 107 et 115.
106. Wolfgang SCHEEL, *Das* Berliner politische Wochenblatt *und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England*, Musterschmidt, Göttingen, 1964, p. 74, 80-81.
107. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 237, 239, 241.
108. Wolfgang SCHEEL, *Das* Berliner politische Wochenblatt *und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England*, *op. cit.*, p. 78.
109. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 73-74.
110. Francis LIEBER, *Civil Liberty and Self-Government*, *op. cit.*, p. 259, note.
111. Francis Lieber, « Anglican and Gallican Liberty » (1848), *in New Individualist Review*, vol. IV, nº 2, p. 32-37, 1966, p. 718-721.
112. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 173 ; Maximilien DE ROBESPIERRE, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. IX, p. 501-502.
113. Francis LIEBER, *Civil Liberty and Self-Government*, *op. cit.*, p. 51 et 326 ; sur les rapports avec Berthold Georg Niebuhr, voir aussi Francis LIEBER, *Erinnerungen aus meinem Zusammenleben mit Georg Berthold Niebuhr, dem Geschichtsschreiber Roms*, traduction de Karl Thibaut, Winter, Heidelberg, 1837.
114. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 337 (lettre à L. de Kergorlay, 16 mai 1858).
115. *Ibid.*, vol. III, p. 292.

116. Bernard DE MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, p. 238-239.
117. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 380.
118. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 70.
119. *Ibid.*, p. 688.
120. *Ibid.*, p. 712.
121. *Ibid.*, p. 121.
122. Le texte de la loi Le Chapelier est rapporté *in* Jean-Pierre POTIER, « L'Assemblée Constituante et la question de la liberté du travail », *in* Jean-Michel SERVET (dir.), *Les Idées économiques sous la Révolution*, *op. cit.*, p. 251-252.
123. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 193.
124. Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. 31, p. 48.
125. William E. H. LECKY, *Democracy and Liberty*, *op. cit.*, vol. I, p. 218-219.
126. Herbert SPENCER, *L'Individu contre l'État*, Éditions Manucius, Houilles, 2008, p. 43.
127. Francis Lieber, cité *in* Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 194.
128. Édouard LABOULAYE, *Le Parti libéral, son programme et son avenir*, *op. cit.*, p. 78-79, 155.
129. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 269 ; Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 91.
130. George M. TREVELYAN, *Histoire sociale de l'Angleterre*, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 727-728.
131. Albert O. HIRSCHMAN, *Felicità privata e felicità pubblica* (1982), traduction de Joseph Sassoon, Il Mulino, Bologne, 1983, p. 124.
132. Friedrich A. HAYEK, *Nouveaux Essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 132.
133. *Ibid.*, p. 222 ; Friedrich A. HAYEK, *Droit, législation et liberté*, PUF, Paris, 2007, p. 493.
134. Henry Steele COMMAGER et Allan NEVINS, *Petite histoire des États-Unis*, *op. cit.* ; Valerie Jean CONNER, *The National War Labor Board*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1983, p. 10.
135. Joseph TOWNSEND, *A Dissertation on the Poor Laws by a Well-Wisher to Mankind*, *op. cit.*, p. 23, 36-41.
136. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 445.
137. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 803 (lettre à J. Fothergill de 1764).
138. Domenico LOSURDO, *Le Révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*, Albin Michel, Paris, 2006, p. 259.
139. Herbert SPENCER, *Social Statics* (1850), Appleton, New York, 1877, p. 414-415.
140. Herbert SPENCER, *L'Individu contre l'État*, *op. cit.*, p. 48.
141. William E. H. LECKY, *A History of England in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, vol. I, p. 275.
142. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 23.
143. Richard HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1944, p. 18-36.
144. William G. Summer, cité *in ibid.*, p. 48.
145. Heinrich VON TREITSCHKE, *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, Max Cornicelius (dir.), 2 vol., Hirzel, Leipzig, 1897-1898, vol. II, p. 272.
146. *Ibid.*, p. 272.
147. August Ludwig VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik* (1853-1869), Hans-Ulrich Wehler (dir.), Ullstein, Francfort-sur-le-Main, 1972, p. 150, 186, 212.
148. Heinrich VON TREITSCHKE, « Die Freiheit » (1861), *Historische und politische Aufsätze*, vol. III, Hirzel, Leipzig, 1886, p. 9-10.
149. Heinrich VON TREITSCHKE, « Der Bonapartismus », *in Preussische Jahrbücher*, vol. XVI, 1865, p. 209.

7

L'Occident et les barbares : une « démocratie pour le peuple des seigneurs » à l'échelle planétaire

Autogouvernement des communautés blanches et aggravation de la condition des peuples coloniaux

En affirmant le principe de l'accord des gouvernés comme condition de la légitimité du pouvoir politique, le libéralisme favorise les mouvements d'indépendance nationale. C'est ce que montre d'abord la révolution américaine. Elle fait immédiatement école. Quelques années plus tard, ce sont les colons français de Saint-Domingue, décidés à défendre leur droit de propriété sur leurs esclaves contre les ingérences du pouvoir central, qui caressent des projets d'indépendance ou d'adhésion à l'Union. Mais l'agitation des colons libéraux finit par avoir un résultat tout à fait imprévu : la naissance sur le continent américain d'un nouvel État indépendant, dirigé par les Noirs, et qui est le premier à avoir supprimé l'institution de l'esclavage. Mais Saint-Domingue-Haïti est une exception, et une exception qui scandalise et horrifie l'ensemble du monde libéral.

Le résultat des guerres d'indépendance contre l'Espagne, victorieuses grâce à la participation des ex-esclaves de Saint-Domingue, suscite lui aussi perplexité et inquiétude. Malgré d'importants désaccords, il permet l'émergence d'une nouvelle identité placée sous le signe de la récupération de l'ascendance précolombienne et du mélange des races. Un sénateur de la Caroline du Sud, Robert Y. Hayne, exprimant un sentiment très répandu dès le début de la révolution latino-américaine, parle avec mépris de ses leaders comme des « hommes de couleur » qui « regardent vers Haïti avec le sentiment de la plus intime fraternité »[1]. Ils admirent l'île qui, aux yeux de Jefferson, ne peut servir que de poubelle où déporter et entreposer les Noirs. Pour une opération du même type, c'est-à-dire pour la « disparition définitive de la race nègre à l'intérieur de nos frontières », John O'Sullivan, le théoricien du « destin manifeste », pense surtout au continent latino-américain : « Les populations espagnoles-indiennes-américaines du Mexique, de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud fournissent le seul réceptacle pour l'absorption de cette race. […] Il s'agit de populations qui sont déjà elles-mêmes de sang mixte et hybride [*mixed and confused blood*][2]. » Aux yeux de Elam Lynds, « père du système pénitentiaire » alors en vigueur et personnalité américaine de premier plan, « dont les talents pratiques sont universellement reconnus » – la définition est de Tocqueville –, les « Espagnols de l'Amérique du Sud » constituent « une race plus proche de la bête féroce et du sauvage que de l'homme civilisé »[3]. La catégorie traditionnellement utilisée pour définir les Peaux-Rouges vaut maintenant aussi pour les populations qui ont eu le tort de se mélanger avec eux.

Alors que, dans le Commonwealth anglais, on reconnaît aux colons blancs le droit à l'autogouvernement, les peuples latino-américains, exclus de la communauté blanche et de la communauté des hommes libres proprement dite, sont renvoyés au monde colonial. C'est ainsi que l'on peut expliquer la doctrine Monroe : réinterprétée ou radicalisée en 1904 par Theodore Roosevelt, elle donne un « pouvoir de police internationale » à la « société civilisée » dans son ensemble, et en particulier aux États-Unis, en ce qui concerne l'Amérique latine[4].

Les colons blancs de l'Empire britannique n'éprouvent aucune vraie difficulté à accorder la reconnaissance. Le gouvernement de Londres, ayant tiré les leçons implicites de la révolution américaine, décide alors de suivre la politique de « conciliation », suggérée en son temps par Burke, concernant les relations avec les peuples « dans les veines desquels coule le sang de la liberté ». C'est ainsi qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle le Canada, la Nouvelle-Zélande,

l'Australie et l'Afrique du Sud obtiennent d'abord une grande autonomie dans le Commonwealth, puis évoluent vers une totale indépendance. Il est établi par principe, observe John S. Mill en 1861, que, au moins pour la politique intérieure, les « colonies de race européenne » exercent pleinement leur droit à l'autogouvernement[5].

Comme c'est le cas aux États-Unis, l'autogouvernement des colons peut aussi entraîner une aggravation importante de la condition des peuples coloniaux ou d'origine coloniale, désormais soumis au contrôle exclusif et sans obstacle de leurs oppresseurs directs. Nous connaissons la remarque de Smith relative aux conséquences catastrophiques que peuvent avoir, pour les esclaves noirs, de « libres » corps représentatifs monopolisés ou contrôlés par des propriétaires d'esclaves. Quelques décennies plus tard, en 1841, James Stephen, l'un des agents de la lutte qui avait débouché sur l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises, se prononce pour qu'elles soient fermement contrôlées par la Couronne : « Les franchises populaires d'un grand nombre de propriétaires d'esclaves étaient les pires instruments de tyrannie jamais forgés pour opprimer l'humanité[6]. »

La pertinence de cette mise en garde est tragiquement confirmée par ce qui s'est passé ensuite. En 1864, à propos de la Nouvelle-Zélande, qui depuis quelques années bénéficie d'un « gouvernement responsable », c'est-à-dire, en dernière analyse, de l'autogouvernement de la communauté blanche, le *Times* observe :

> « Nous avons complètement perdu le contrôle impérial dans cette partie de l'Empire et nous sommes réduits à la fonction, humble mais utile, de trouver des hommes et de l'argent à disposition de l'Assemblée coloniale pour l'extermination des natifs avec lesquels nous ne sommes pas en conflit[7]. »

En Australie, l'extermination des Aborigènes avait commencé depuis longtemps. Mais, ici aussi, ce qui accélère les choses, c'est l'autogouvernement que les colons réussissent de fait à exercer, alors que le ministre des Colonies se montre préoccupé, en 1830, par la « tache indélébile » qui est en train de salir la « réputation du gouvernement britannique »[8]. En ce sens, selon l'observation faite au début du XX^e^ siècle par John A. Hobson, libéral anglais qui occupe une place tout à fait atypique, nous assistons à une sorte de « massacre privé », mené à bien par les colons qui ont obtenu leur autogouvernement ou du moins une grande liberté d'action[9].

En ce qui concerne l'Afrique du Sud, après avoir vaincu et soumis à l'Empire les colons boers, le gouvernement les rassure : « Votre destin est entre vos mains. […] Le bon sens du peuple britannique ne tolérera jamais d'intrusion dans les questions purement internes du peuple auquel a été accordée la pleine liberté de gouvernement[10]. » L'autogouvernement des colons blanc entraîne la formation d'un État racial parquant les Noirs dans une condition semi-servile qui subsistera pendant presque un siècle.

Il est significatif que le modèle de ce régime soit le Sud des États-Unis[11] : là, après un bref intermède (la soi-disant Reconstruction) qui suit immédiatement la guerre de Sécession, et pendant lequel les Afro-Américains réussissent vraiment à jouir des droits civils et politiques, la réconciliation de 1877 entre les ennemis rétablit l'autogouvernement des Blancs dans les États du Sud, et ceux-ci soumettent les esclaves à peine émancipés à une dictature terroriste fondée sur le principe de la « *White supremacy* ». Comme le compromis entre les Anglais et les Boers en Afrique

du Sud, le compromis, aux États-Unis, entre le gouvernement central et la classe dominante du Sud, qui retrouve le droit à l'autogouvernement, ouvre la voie à la réaffirmation de la « démocratie pour le peuple des seigneurs ».

Abolition de l'esclavage et développement du travail servile

Au point où nous en sommes, une question s'impose. La défaite militaire du Sud est nette et irrémédiable, mais le principe de la délimitation raciale de la communauté des hommes libres a-t-il vraiment été dépassé ? En se moquant de l'abolitionnisme, Calhoun avait synthétisé en ces termes le changement survenu dans les colonies anglaises après la Déclaration d'émancipation : les Noirs « sont contraints au travail non pas selon l'autorité du surveillant mais de la baïonnette du soldat et du fouet du magistrat civil[12] ». Cette déclaration date de 1837 : les lois contre le vagabondage, qui obligent les ex-esclaves à travailler en qualité d'« apprentis », sont en effet toujours en vigueur. Dans quelles conditions ? Un an avant la déclaration du théoricien du Sud esclavagiste, un représentant de l'administration coloniale anglaise, inspiré par des sentiments évangélistes, avait observé, dans une lettre adressée au gouverneur de l'île Maurice :

« L'objectif de la loi pourrait être décrit plus précisément comme la substitution de certaines nouvelles contraintes à la condition d'esclavage qui a été abolie. Le résultat est un système coercitif à peine moins rigide et par certains aspects matériels encore moins équitable que l'esclavage lui-même[13]. »

Tocqueville remarquera plus tard qu'« après avoir aboli nominativement l'esclavage, les Anglais l'avaient en quelque sorte rétabli pour un certain temps sous le nom d'apprentissage[14] ».

Certes, l'apprentissage ne dure que quelques années, même s'il faudra beaucoup plus de temps avant que les ex-esclaves ne réussissent à se débarrasser des discriminations négatives de toutes sortes qu'ils continuent à subir. De toute façon, même avant l'abolition de l'esclavage dans ses colonies, l'Angleterre cherche à remplacer les Noirs en faisant affluer des serviteurs sous contrat venus d'Afrique et d'Asie. Il s'agit surtout de *coolies* indiens et chinois. À leur arrivée dans les colonies anglaises, ils sont installés dans les logements auparavant réservés aux esclaves. Il est vrai qu'il s'agit de serviteurs sous contrat, mais en fait beaucoup d'entre eux n'atteindront pas sa date d'expiration. L'exploitation sexuelle des femmes existe aussi. Dans l'art populaire du temps, le *coolie* est représenté enchaîné, exactement comme un esclave. Bien sûr, la transmission héréditaire de la condition servile n'a plus cours ; en un certain sens, on n'en a même plus besoin. Les navires anglais peuvent continuer à transporter des *coolies* venant d'Asie ; les voyages ressemblent à ceux de la traite des Noirs classique : les conditions sont très dures et le taux de mortalité élevé[15]. Mais les pertes peuvent être rapidement compensées. Un illustre historien anglais a fait une synthèse de l'institution de l'esclavage au siècle d'or du libéralisme, qu'il est intéressant de citer :

> « En 1860, comme en 1760, le travail contraint des non-Européens continue à être le type de travail préféré des capitalistes rationnels, qui choisissaient de cultiver les aires en grande partie non développées des Tropiques. […] Les 120 millions qui quittèrent l'Inde entre 1830 et 1910, tout au plus en qualité de serviteurs sous contrat, représentent le double du nombre des Africains contraints de débarquer en Amérique pendant les quatre siècles de la traite atlantique des esclaves[16]. »

Par ailleurs, dans l'Angleterre de 1840, une personnalité politique de premier plan, Lord John Russell, exprime son malaise face à l'avènement d'un « nouveau système d'esclavage ». Celui-ci se

heurte à la résistance du mouvement abolitionniste, encore assez fort à ce moment-là. Pourtant, à cause de la faiblesse déjà évoquée de l'abolitionnisme d'inspiration chrétienne, le besoin d'importer d'Afrique ou d'Asie des serviteurs sous contrat, qui sont de fait une force de travail plus ou moins contrainte, finit par prendre rapidement le dessus[17].

Cette force de travail servile ne se limite pas aux colonies anglaises. On commence à la trouver aussi aux États-Unis. Ce sont environ 10 000 *coolies* importés de Chine qui travaillent à la construction extrêmement périlleuse de la ligne de chemin de fer censée consolider la conquête de l'Ouest[18]. Comme le dit Engels, on cherche à remplacer l'esclavage noir par l'« esclavage camouflé de *coolies* indiens et chinois[19] ».

Cela confirme-t-il la thèse, chère à Calhoun, du caractère inséparable du travail et de l'esclavage ? En Amérique du Nord, avant qu'un esclavage plus rentable, celui des Noirs, ne le concurrence et ne le supplante définitivement, c'est l'esclavage indien qui avait longtemps continué à se maintenir çà et là, même après la Glorieuse Révolution. En 1767, Sharp, l'abolitionniste déjà évoqué, se croit encore obligé de le dénoncer ; en ce qui concerne la Virginie, ce n'est qu'en 1808 que la Cour suprême en décrète définitivement l'illégalité[20]. À partir de la révolution américaine, le serviteur sous contrat ou l'esclave blanc temporaire sont totalement remplacés par l'esclave noir et celui-ci, à son tour, après la fin de la guerre de Sécession, cède la place au *coolie* venu de Chine ou d'Inde, autre forme d'esclavage temporaire, même si cette fois la couleur de la peau est le jaune. En 1834, l'année de l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises, le libéral Wakefield reconnaît que les « esclaves jaunes » commencent à prendre la place des « Noirs », de même que ceux-ci avaient pris la relève des esclaves « rouges » (indiens)[21]. En fait, l'esclavage ou semi-esclavage « rouge » connaîtra un regain d'intérêt, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, au Texas et en Caroline, tout juste arrachés au Mexique (*cf. infra*, chap. 9, § 2).

On peut bien sûr objecter avec raison à Calhoun que le semi-esclavage ou l'esclavage temporaire ne sont pas la même chose que l'esclavage perpétuel et héréditaire, mais voici comment le théoricien du Sud esclavagiste continue son raisonnement. Dans toute « société riche et civilisée », une partie de la population vit « du travail de l'autre ». Il est clair qu'il s'agit d'une relation conflictuelle. Et c'est lorsque « le travail de la race africaine s'accomplit sous le commandement, comme c'est le cas chez nous, de la race européenne » qu'elle est le mieux réglementée[22].

Expansion de l'Europe dans les colonies et diffusion en Europe de la « démocratie pour le peuple des seigneurs »

Mill n'a aucun doute lui non plus sur la domination que la « race européenne » est appelée à exercer sur le reste du monde. Certes, il se prononce pour la reconnaissance du droit à l'autogouvernement des « colonies de race européenne », mais seulement pour elles. Pour le reste, « [l]e despotisme est un mode légitime de gouvernement quand on a affaire à des barbares, pourvu que le but soit leur amélioration et que les moyens soient justifiés en atteignant réellement ce but. La liberté, comme principe, ne peut s'appliquer à un état de choses antérieur au moment où l'espèce humaine devient capable de s'améliorer par une libre et équitable discussion. Jusque-là, elle n'a de ressource que dans l'obéissance implicite à un Aqbar ou à un Charlemagne. »

C'est clair : la liberté « n'entend s'appliquer qu'aux êtres humains dans la maturité de leurs facultés », et elle ne peut être revendiquée par les mineurs ou par « ces sociétés naissantes où la race elle-même peut être regardée comme mineure »[23]. Lecky a la même position. Voici comment, au début du XX^e^ siècle, il célèbre la gloire du Royaume-Uni :

« Rien dans l'histoire du monde n'est plus admirable que le fait que, sous le drapeau de ces deux petites îles, ait pu croître le plus grand et le plus bénéfique des despotismes du monde, qui embrasse quasiment 230 millions d'habitants sous gouvernement britannique direct et plus de 50 millions sous protectorat britannique[24]. »

Il est sûr que le « despotisme » théorisé ici est synonyme d'esclavage du point de vue de Locke et des protagonistes de la révolution américaine, d'autant plus qu'il semble sans limites. Pour Mill aussi, « tout souverain plein de l'esprit du progrès est autorisé à se servir de tous les expédients pour atteindre ce but, qui autrement lui eût toujours échappé[25] ». L'« esclavage » politique ne peut être assimilé à l'esclavage proprement dit. Mais Mill va plus loin. Il exige l'« obéissance absolue » des barbares, y compris pour les éduquer au « travail continu », qui est le fondement de la civilisation ; et, dans ce contexte, il n'hésite pas à théoriser une phase transitoire d'« esclavage » pour les « races non civilisées »[26]. Il le répète avec force : il y a « des tribus de sauvages qui répugnent tellement à une industrie régulière, que la vie industrielle peut à peine s'introduire parmi eux jusqu'à ce qu'ils soient subjugués ou réduits en esclavage[27] ». Par ailleurs, l'esclave n'a pas de quoi se plaindre. Il « se tient, sans doute aucun, un pas en avant du sauvage ». Grâce à la condition qui lui a été imposée, il a atteint un certain progrès. Cela nous fait penser à Calhoun et au Sud esclavagiste, d'autant plus que Mill parle d'« esclaves de naissance », ne tolérant ni le travail ni la discipline[28]. Certes, bien qu'il utilise cette expression, le libéral anglais pense à un esclavage temporaire. Il semble pourtant que celui-ci concernerait la « majorité de la race humaine », qui en est malheureusement restée « à un état sauvage ou demi-sauvage »[29], ou à cette situation qui rend l'esclavage nécessaire. Si, d'un côté, Mill, lors de la guerre de Sécession, prend clairement parti en faveur de l'Union, de l'autre, il légitime la pratique du travail contraint, imposé par les puissances coloniales aux populations soumises.

L'autre face de la médaille de cette opposition de l'Angleterre civilisée et adulte aux races sauvages et mineures, c'est le processus qui fait que la barrière séparant, en métropole, les serviteurs des seigneurs tend à perdre sa rigidité de caste. La position que Disraeli, le champion de l'expansionnisme colonial de la race « supérieure » et le grand théoricien de la race comme « clé de l'histoire » (*cf. infra*, chap. 8, § 10), prend au milieu du XIX^e^ siècle, est significative. Il nie par ailleurs que l'on puisse parler en Angleterre de l'existence de « deux nations », c'est-à-dire « les riches et les pauvres », comme le prétendent les chartistes. À partir de l'affirmation de l'unité qui caractérise désormais le « peuple anglais privilégié et prospère », Disraeli lance le deuxième *Reform Bill*, qui étend pour la première fois les droits politiques à des secteurs significatifs des masses populaires[30]. Certes, les différences de classe dans la communauté blanche demeurent, mais elles tendent à s'atténuer, y compris sur le plan social : l'exploitation des *coolies* chinois et d'autres forces de travail plus ou moins serviles permet d'élever « à la position de "gentilshommes indépendants" », sinon « toute la population blanche de l'Occident », comme le pense Hobson[31], du moins une partie non négligeable d'entre elle.

La barrière décisive est désormais ailleurs. Les trois « castes » sont devenues deux : aux États-Unis, grâce à l'abolition de l'esclavage, et en Europe, grâce à la réduction des distances au sein de la communauté blanche, qui a maintenant tendance à développer en interne des relations plus égalitaires que par le passé et qui sont identiques à celles qui caractérisent la communauté blanche d'outre-Atlantique. En ce sens, la « démocratie pour le peuple de seigneurs » règle désormais l'ensemble des relations entre l'Occident et le monde colonial, autant à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Hobson peut ainsi dénoncer l'extrême extension de l'« aire du despotisme anglais » ; le gouvernement de Londres a recours à des « méthodes essentiellement autocratiques » dans ses relations avec une masse d'hommes innombrable :

> « Des 367 millions de sujets qui vivent hors des îles Britanniques, pas plus de 11 millions, c'est-à-dire une sur trente-quatre, ont une certaine forme d'autogouvernement pour ce qui concerne la législation et l'administration. La liberté politique et la liberté civile qui dépend d'elle n'existent tout simplement pas pour la très grande majorité des sujets britanniques[32]. »

C'est au fond la même analyse que celle de Mill (et de Lecky), sauf qu'ici « despotisme » prend une connotation négative. Hobson souligne que ce sont des populations soumises au travail contraint qui le subissent. Ici encore, il y a une convergence avec l'analyse factuelle de Mill, mais une nette opposition par rapport à son jugement de valeur.

Tocqueville, la suprématie occidentale et le danger de la « miscegenation »

Le modèle de la « démocratie pour le peuple des seigneurs » exerce aussi une forte influence sur Tocqueville. Certes, sous la Monarchie de Juillet il prend position en faveur de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises. Mais quel traitement doit-on réserver aux ex-esclaves, une fois émancipés ? Il faut « s'opposer à ce que les Nègres de nos colonies n'imitent ceux des colonies anglaises et n'abandonnent comme eux les grandes industries pour se retirer sur des portions de sol fertile qu'ils auraient acquises à très bas prix ou usurpées ». On peut donc permettre aux esclaves affranchis de choisir leurs « maîtres », mais pas « de rester oisifs ou de se borner à travailler pour leur propre compte ». C'est intolérable : « En interdisant momentanément aux Nègres la possession de la terre, que fait-on donc ? On les place artificiellement dans la position où se trouve naturellement le travailleur d'Europe. Assurément il n'y a pas de tyrannie, et l'homme auquel on n'impose que cette gêne au sortir de l'esclavage, ne semble pas avoir droit de se plaindre[33]. »

La mesure proposée ici est en fait celle qui s'applique historiquement dans les colonies et qui permet de transformer l'esclavage proprement dit en une relation de travail semi-servile. En tout cas, en plus d'être privés des droits politiques, les Noirs en théorie émancipés sont également privés des droits civils fondamentaux, dans la mesure où ils sont « artificiellement » mis dans l'impossibilité de posséder un lopin de terre et de choisir librement leur travail. Alors qu'il condamne comme du « despotisme » la réglementation juridique de l'horaire de travail, Tocqueville ne trouve rien à redire sur la création d'une caste de travailleurs salariés auxquels est refusée toute possibilité d'ascension sociale. Quand il parle des ouvriers venant d'Inde ou d'autres parties du monde, et qui sont appelés par l'Angleterre à remplacer les esclaves noirs émancipés, le libéral français désigne aussi indirectement les *coolies*[34] ; mais, et c'est significatif, il n'existe aucune critique de la relation de travail qui puisse être interprétée, même par des représentants autorisés du monde libéral, comme la réédition, sous une autre forme, de l'institution de l'esclavage. Chez Mill comme chez Tocqueville, la suprématie qui revient aux Européens n'est pas seulement politique, elle a aussi des conséquences immédiates sur le plan économique et social. En tout cas, l'abîme qui sépare les dominants des dominés est infranchissable :

> « La race européenne a reçu du ciel ou a acquis par ses efforts une si incontestable supériorité sur toutes les autres races qui composent la grande famille humaine, que l'homme placé chez nous, par ses vices et son ignorance, au dernier échelon de l'échelle sociale est encore le premier chez les sauvages[35]. »

Il est bon que des races qu'un abîme sépare continuent à rester nettement distinctes. Tocqueville relate avec horreur le comportement de certains détenus déportés en Australie :

> « Un grand nombre de condamnés se sont enfuis dans les bois. Là, ils ont formé des associations de maraudeurs ; ils se sont alliés aux sauvages, ont épousé leurs filles et pris en partie leurs mœurs. De ce croisement est née une race de métis plus barbares que les Européens, mais plus civilisés que les sauvages et dont l'hostilité a, de tout temps, inquiété la colonie et parfois lui a fait courir les plus grands dangers[36]. »

Cette dénonciation de la *miscegenation*, qui met en danger la suprématie européenne ou blanche, est un thème qui nous ramène aux États-Unis et, surtout, à l'idéologie qui continue à inspirer le Sud, même après la fin de la guerre de Sécession.

Le « berceau encore vide » et le « destin » des Indiens

Si, pour certains peuples, la « démocratie pour le peuple des seigneurs », qui s'affirme désormais au niveau planétaire, signifie l'assujettissement sous la forme du travail servile, elle débouche, pour d'autres, sur la décimation ou la destruction. La guerre de l'Union contre les États sécessionnistes est dirigée par une personnalité – Lincoln – qui défend l'abolition de l'esclavage mais qui, d'un côté, envisage aussi, comme Jefferson avant lui, de déporter les Noirs en Afrique ou en Amérique latine, et qui, de l'autre, est revenu des guerres contre les Peaux-Rouges après avoir massacré « impitoyablement » « hommes, femmes et enfants »[37]. En 1817, le général Francis C. Walker, commissaire aux Affaires indiennes, se propose de traiter les « hommes sauvages » de la même façon que les « bêtes sauvages »[38]. On retrouve la comparaison déjà utilisée par Washington et qui justifie l'effacement substantiel des Peaux-Rouges (ou bien des natifs d'Australie et de Nouvelle-Zélande) de la surface de la terre.

C'est un mythe généalogique tiré de l'Ancien Testament qui légitime ces pratiques génocidaires. Un grand historien contemporain, Arnold J. Toynbee, a observé :

> « Le "chrétien biblique" de race et d'origine européenne qui s'est installé outre-mer parmi des peuples de race non européenne a fini inévitablement par s'identifier avec Israël qui obéit à la volonté de Jahvé et accomplit l'œuvre du Seigneur en prenant possession de la Terre promise, alors que d'autre part il a identifié les non-Européens rencontrés sur sa route avec les Chanaanéens que le Seigneur a mis entre les mains de son peuple élu pour qu'il les détruise ou les soumette. En vertu de cette proposition, les colons protestants de langue anglaise du Nouveau Monde ont exterminé les Indiens nord-américains, de même que les bisons, d'une côte à l'autre du continent[39]. »

La référence à ce mythe généalogique, qui justifie l'expropriation, la déportation et la décimation des Irlandais et des Peaux-Rouges, est explicite chez Lieber : « Dieu nous a donné ce grand pays pour un grand dessein. Il nous l'a donné comme Il a donné la Palestine aux Hébreux[40]. » On ne dit mot des Indiens, même s'ils semblent être implicitement assimilables aux populations qui occupent abusivement la Terre promise avant l'arrivée du peuple élu.

De la démocratie en Amérique semble adhérer à ce funeste mythe généalogique. Tocqueville souligne la ferveur religieuse des fondateurs de la Nouvelle-Angleterre, qui considéraient qu'ils étaient les descendants de la « lignée d'Abraham » ; dans les écrits et les documents qu'ils ont laissés, on sent « une sorte de parfum biblique »[41]. Et ce parfum finit en quelque sorte par enivrer le libéral français lui-même, qui reprend et adopte sans aucune distance critique la description que Nathaniel Morton, l'un des fondateurs et premiers dirigeants de la colonie, fait de l'arrivée en Amérique des Pères Pèlerins : « Autour d'eux n'apparaissait qu'un désert hideux et désolé, plein d'animaux et d'hommes sauvages, dont ils ignoraient le degré de férocité et le nombre. La terre était glacée ; le sol était couvert de forêts et de buissons. Le tout avait un aspect barbare[42]. »

Dans ce texte, comme dans la description que l'Ancien Testament fait des habitants illégitimes de Chanaan, les gens destinés à être soumis ou supprimés par le peuple élu, ou, comme le dit Tocqueville, par le « grand peuple que Dieu vient déposer de ses mains sur une terre prédestinée[43] », ne font qu'un avec la nature. Ce dessein providentiel est d'autant plus clair qu'il s'agit, en dernière analyse, d'un désert. C'est un thème sur lequel *De la démocratie en Amérique* revient souvent :

« À la perfection de nos arts, il [le Peau-Rouge] ne veut opposer que les ressources du désert[44]. » Une expression est particulièrement significative : « Les Indiens habitaient seuls le désert dont on les exile aujourd'hui[45]. » Le désert cesse d'être tel et devient un lieu habité par les hommes seulement à partir de l'entrée des Européens et de la fuite ou de la déportation des indigènes. Comme nous le savons, Locke et Montesquieu préfèrent parler de « forêts vierges ». Mais, même si les deux métaphores sont différentes, elles ont la même signification : il s'agit de lieux sans trace humaine, d'une zone, comme le dit Locke, « vierge[46] ».

Quand, plus tard, il est obligé de prendre acte de la présence des Indiens, Tocqueville se hâte de souligner qu'ils n'ont aucun droit sur la terre qu'ils occupent :

> « Quoique le vaste pays […] fût habité par de nombreuses tribus d'indigènes, on peut dire avec justice qu'à l'époque de la découverte il ne formait encore qu'un désert. Les Indiens l'occupaient, mais ils ne le possédaient pas. C'est par l'agriculture que l'homme s'approprie le sol et les premiers habitants de l'Amérique du Nord vivaient du produit de la chasse[47]. »

Pour Locke déjà, seul le travail peut fonder le droit de propriété, ce dont un peuple uniquement dédié à la chasse est incapable. Mais, à ce qui scelle déjà le destin des Indiens, Tocqueville ajoute une raison explicitement théologique :

> « La Providence, en les plaçant au milieu des richesses du Nouveau Monde, semblait ne leur en avoir donné qu'un court usufruit. Ils n'étaient là, en quelque sorte, qu'*en attendant*. Ces côtes si bien préparées pour le commerce et l'industrie, ces fleuves si profonds, cette inépuisable vallée du Mississippi, ce continent tout entier, apparaissaient alors comme le berceau encore vide d'une grande nation[48]. »

Tocqueville en vient ainsi à légitimer la politique de déportation mise en œuvre par Jackson, Président de la République d'outre-Atlantique, au moment où le libéral français la visite. L'argument du « berceau encore vide » est largement répandu dans la culture des États-Unis de l'époque. Oliver Wendell Holmes, « libre-penseur » engagé « du côté des libéraux », écrivain et intellectuel jouissant d'un prestige indiscuté dans la Boston de ces années-là[49], n'a aucun doute sur la volonté de Dieu : les Peaux-Rouges n'avaient été placés sur le sol américain que dans l'attente d'un peuple supérieur ; après quoi, ils étaient clairement destinés à la « destruction » ou à l'« extermination »[50]. Franklin, d'ailleurs, avait tenu à peu près le même raisonnement en attribuant à un dessein providentiel l'effet dévastateur de l'alcool sur une population destinée à être effacée de la surface de la Terre (*cf. supra*, chap. 1, § 5).

La position de Tocqueville est plus complexe. Il ne ferme pas les yeux devant l'horreur qui se confirme. Pourtant, pour aussi douloureuse qu'elle soit, la tragédie des Peaux-Rouges exprime, d'un côté, le progrès de la civilisation et, de l'autre, un mystérieux dessein providentiel ; elle est de toute façon inéluctable :

> « Leurs implacables préjugés, leurs passions indomptées, leurs vices, et plus encore peut-être leurs sauvages vertus les livraient à une destruction inévitable. La ruine de ces populations a commencé le jour où les Européens ont abordé sur leurs rivages. Elle a toujours continué depuis ; elle achève de s'opérer de nos jours[51]. »

Tocqueville, il est vrai, exprime son désagrément par rapport à l'« égoïsme froid », à la « totale insensibilité », au « sentiment impitoyable » avec lesquels la population blanche des États-Unis, si attachée à sa moralité et à son christianisme, considère le sort des Indiens. Mais on ne peut douter que la description que le libéral français fait des « sauvages », plus que jamais réfractaires à la « civilisation », ne sert pas la cause de leur salut :

> « En général, leur bouche était démesurément grande, et l'expression de leur figure ignoble et méchante. […] Leur physionomie annonçait cette profonde dépravation qu'un long abus des bienfaits de la civilisation peut seulement donner, et cependant c'étaient encore des sauvages. Il se mêlait aux vices qu'ils tenaient de nous quelque chose de barbare et d'incivilisé qui les rendait cent fois plus repoussants. […] Leurs mouvements étaient rapides et désordonnés, leur voix aiguë et discordante, leurs regards inquiets et sauvages. Au premier abord, on eût été tenté de ne voir dans chacun d'eux qu'une bête des forêts à laquelle l'éducation avait bien pu donner quelque quota d'apparence de l'homme, mais qui n'en était pas moins restée un animal. »

On comprend alors la question que Tocqueville pose à ses interlocuteurs américains : « Est-ce que les Indiens n'ont pas l'idée que tôt ou tard leur race sera anéantie par la nôtre[52] ? »

La déportation et la décimation des Indiens rendent explicite le fait que le territoire nord-américain était « un berceau encore vide », en attente de colonisateur blanc, engagé depuis son arrivée « dans la lutte contre les obstacles que la nature lui oppose », dans la lutte « contre le désert et la barbarie »[53] ; et, une fois de plus, cela finit par l'émergence d'un processus de déshumanisation des natifs, qui ne sont pas seulement réduits à l'état de barbarie : ils font partie de la nature inanimée.

Tocqueville, l'Algérie et la « démocratie pour le peuple des seigneurs »

C'est surtout quand Tocqueville est confronté au problème de l'Algérie que le modèle américain ressort avec une netteté particulière. La lecture de la lettre envoyée le 22 juillet 1846 à Francis Lieber est particulièrement éclairante :

> « Je suis en ce moment fort occupé de nos affaires en Afrique, qui prennent chaque jour une plus grande importance. La *guerre* est devenue pour nous et restera, tant que nous n'aurons pas de querelles en Europe, le côté secondaire de notre entreprise. Le principal aujourd'hui, c'est la colonisation. Comment attirer et surtout retenir en Algérie une population *européenne* de cultivateurs. Nous avons déjà 100 000 *chrétiens* en Afrique, sans compter l'armée, mais ils se sont presque tous fixés dans les villes, qui deviennent de grandes et belles cités, tandis que les campagnes restent *vides*. Il est impossible de s'occuper de la colonisation en Afrique sans penser aux grands exemples que les États-Unis donnent en cette matière. Mais comment les étudier ? A-t-on aux États-Unis publié soit des livres, soit des documents de quelque espèce que ce soit qui puissent donner des lumières sur ce point et qui fassent connaître comment les choses se passent ? Cela ne pourrait-il pas se trouver dans des rapports officiels ou autres ? Tout ce que vous pourriez vous procurer sur ce sujet serait reçu parmi nous avec une grande reconnaissance[54]. »

J'ai insisté sur quatre expressions en les mettant en italiques. Commençons par la dernière. Comme les terres habitées, ou mieux, abusivement occupées par les Peaux-Rouges, l'Algérie, elle aussi, est déserte avant l'arrivée des Français ou des « chrétiens ». On commence à sentir une sorte de parfum biblique lié au débarquement en Afrique du Nord d'un peuple civilisé, qui semble investi lui aussi d'une mission providentielle. Il s'agit d'un peuple à la fois européen et chrétien : la guerre coloniale tend à prendre un caractère religieux. Certes, expulser les Algériens de leur « désert » est une opération qui rencontre une résistance acharnée, mais Tocqueville se garde bien, dans ce cas, de parler de « guerre ». C'est une catégorie que l'on ne peut évoquer que pour les conflits armés en Europe et entre peuples civilisés ; elle implique en quelque sorte une reconnaissance de l'ennemi, qui est refusée aux Arabes comme aux Peaux-Rouges.

C'est justement à cause de ce manque de reconnaissance que la campagne de conquête coloniale peut faire preuve d'une violence impitoyable, qui n'épargne pas la population civile. À cause de leur caractère brutal et indifférencié, les méthodes utilisées pour soumettre l'Algérie finissent par susciter en France des réserves et de la gêne. Tocqueville ne figure pas parmi les « excellents philanthropes » sur lesquels ironise Bugeaud, le général qui dirige les opérations de guerre[55] :

> « J'ai souvent entendu en France des hommes que je respecte, mais que je n'approuve pas, trouver mauvais qu'on brûlât les moissons, qu'on vidât les silos et enfin qu'on s'emparât des hommes sans armes, des femmes et des enfants. Ce sont là, selon moi, des nécessités fâcheuses, mais auxquelles tout peuple qui voudra faire la guerre aux Arabes sera obligé de se soumettre[56]. »

Selon Tocqueville, le général qui conduit les opérations militaires en Algérie a le mérite d'avoir bien compris :

> « Il est le premier qui ait su appliquer partout et en même temps le genre de guerre qui est, à mes yeux comme aux siens, le seul genre de guerre praticable en Afrique. Il a suivi ce système de guerre avec une énergie et avec une vigueur sans égale[57]. »

C'est une « science nouvelle » dont il faut savoir tirer profit[58]. Afin de les affamer et de les placer devant la brutale alternative de la capitulation ou de la mort par inanition, il est nécessaire de priver les Arabes qui s'obstinent à résister, non seulement de leurs récoltes, mais de la possibilité de commercer avec les voisins : « Ils souffrent beaucoup d'être parqués entre nos baïonnettes et le désert[59]. » Et, de nouveau, on renvoie explicitement au modèle américain. C'est de cette façon qu'aux Etats-Unis les « plus barbares des tribus indiennes » ont été disciplinées : la « tribu chez laquelle un vol ou un assassinat s'est commis » est soumise à une punition collective qui l'exclut du commerce avec les Européens dont elle a absolument besoin[60].

Enfin, il doit être complètement exclu que les Arabes rebelles puissent se rassembler ou s'installer quelque part :

> « Malgré le goût passionné qu'ils montrent pour la vie errante, il leur faut quelques établissements fixes. Il est de la plus haute importance de n'en point laisser s'établir un seul parmi eux, et toutes les expéditions ayant pour objet d'occuper ou de détruire les villes anciennes ou les villes naissantes me paraissent utiles[61]. »

Tocqueville n'hésite pas à lancer un mot d'ordre très radical :

> « Détruire tout ce qui ressemble à une agrégation permanente de la population, ou en d'autres termes à une ville. Je crois de la plus haute importance de ne laisser subsister ou élever aucune ville dans les domaines d'Abd el-Kader [le chef de la résistance][62]. »

De là découlent les modalités de la guerre. Mais quels doivent être ses résultats ? Nous connaissons le modèle dont s'inspire Tocqueville. En mai 1841, en visitant Philippeville, fondée sur un territoire acheté aux indigènes pour un prix dérisoire, il est satisfait de l'« aspect américain de la ville », en voie d'expansion rapide[63]. L'expropriation et la colonisation avancent à marche forcée. Une fois ce processus mené à terme, quel type de société doit-on construire ? Quels rapports peuvent se développer entre Arabes et Français ? Tocqueville n'a aucun doute :

> « La fusion de ces deux peuples est une chimère qu'on ne rêve que quand on n'a pas été sur les lieux. Il peut donc et il y doit donc y avoir deux législations très distinctes en Afrique parce qu'il s'y trouve deux sociétés très séparées. Rien n'empêche *absolument*, quand il s'agit des Européens, de les traiter comme s'ils étaient seuls, les règles qu'on fait pour eux ne devant jamais s'appliquer qu'à eux[64]. »

Au garantisme scrupuleux, au profit des envahisseurs, correspond la loi terroriste du soupçon, au détriment des indigènes. Pendant sa visite à Philippeville, le libéral français est invité à déjeuner par un colonel de l'armée d'occupation, qui brosse un tableau éloquent de la situation :

> « Il n'y a, Messieurs, que la force et la terreur qui réussissent avec ces gens-ci. […] L'autre jour un meurtre a été commis sur la route. Un Arabe qu'on soupçonnait m'a été amené. Je l'ai interrogé et ensuite je lui ai fait couper la tête. Vous verrez sa tête à l'entrée de Constantine[65]. »

Tocqueville, semble-t-il, ne trahit aucune émotion. Il reprend l'idée des deux législations pour les procès criminels contre les « indigènes » ; « si l'on croit que nos formes sont trop lentes (ce que je ne crois pas), on peut établir pour eux des conseils de guerre ». Et, même pour les « procès civils », on peut conserver sans problème la « procédure exceptionnelle » déjà en vigueur[66].

Les Arabes ne doivent pas être uniquement discriminés sur le plan juridique mais aussi sur le plan économique : « Laissez entrer librement en France tous les produits de l'Algérie, surtout ceux qui naissent non de l'industrie indigène mais de l'industrie coloniale[67]. » Ce n'est qu'à cette condition que les colonies françaises en Afrique du Nord pourront réellement se développer sur le modèle américain :

> « Ce n'est pas une chose aisée que de suggérer à des Européens le désir de quitter leurs patries, parce qu'en général ils y sont heureux et y jouissent de certains droits et de certains biens qui leur sont chers. À plus forte raison est-il difficile de les attirer dans un pays où dès l'abord on rencontre un climat brûlant et insalubre et un ennemi formidable qui tourne sans cesse autour de vous pour enlever vos propriétés ou votre vie. Pour faire venir des hommes dans un pareil pays, il faut d'abord leur donner de grandes chances d'y faire fortune ; il faut secondement qu'ils y rencontrent un état de société conforme à leurs habitudes et à leurs goûts[68]. »

Nous savons comment Tocqueville chante les louanges de l'espace de liberté sans précédent dont l'« individu » jouit aux États-Unis (*cf. supra*, chap. 5, § 13). Mais on peut constater la même chose dans l'espace africain conquis par la France : « Les colonies de tous les peuples européens présentent le même spectacle. La part de l'individu y est partout plus grande que dans la mère patrie au lieu d'y être plus petite. Sa liberté d'action, moins restreinte[69]. »

Bien sûr, l'aggravation importante de la condition des Arabes est le revers de la médaille ; Tocqueville ne se le cache pas : « Nous avons décimé la population », les survivants continuent à être décimés par la famine provoquée par les modalités de la guerre dont nous avons déjà parlé : « [d]ans ce moment Abd el-Kader meurt *littéralement* de faim »[70]. Admettons-le : « [N]ous avons rendu la société musulmane beaucoup plus misérable, plus désordonnée, plus ignorante et plus barbare qu'elle ne l'était avant de nous connaître[71]. » Mais alors, que faire ? Le libéral français prend ses distances vis-à-vis de la position de nombreux officiers et soldats de l'armée française. À leurs yeux, « les Arabes sont comme des bêtes malfaisantes » et « la mort de chacun d'entre eux semble un bien » ; non, « il est non seulement cruel mais absurde et impraticable de vouloir refouler ou exterminer les indigènes »[72]. Momentanément, Tocqueville ne peut s'empêcher de reconnaître : « En ce moment, nous faisons la guerre d'une manière beaucoup plus barbare que les Arabes eux-mêmes, c'est à présent de leur côté que la civilisation se rencontre[73]. » Mais on trouve tout de suite après la déclaration que nous avons déjà relevée : il n'y a pas de place pour les scrupules humanitaires dans une guerre coloniale qui prend directement pour cible la population civile, à qui l'on refuse les moyens de subsister et les possibilités de se regrouper. Ainsi, « [d]u moment où nous avons commis cette grande violence de la conquête, je crois que nous ne devons pas reculer devant les violences de détail qui sont absolument nécessaires pour la consolider[74] ».

Une fois la conquête complètement achevée, il faut mettre en place l'autogouvernement de la société civile (française et blanche). Elle doit s'émanciper complètement du contrôle militaire, qui ne doit continuer à s'exercer, avec la fermeté nécessaire, que sur les Arabes. Le conflit qui, outre-Atlantique, lors de la guerre d'Indépendance contre l'Angleterre et dans les décennies qui ont suivi, voit l'autogouvernement local repousser toute restriction imposée par le pouvoir politique central –

que ce soit celui de Londres ou celui de Washington – à l'expansion des colons ou à la jouissance par les propriétaires d'esclaves de leur propriété légitime, éclate aussi en Algérie. D'un côté, les colons, qui revendiquent une liberté absolue d'action et d'expropriation, de l'autre, les autorités militaires et politiques, qui doivent gérer avec un minimum de prudence une conquête coloniale absolument impitoyable. Combien de colons l'Algérie peut-elle absorber et jusqu'où peut-on aller dans le processus d'expropriation des indigènes ? Tocqueville critique les hésitations et les doutes : « Il n'est pas exact de dire que l'introduction d'agriculteurs européens sur le sol d'Algérie est une mesure dont l'exécution est impraticable », ou praticable seulement dans une faible mesure. On a affaire à un territoire sur lequel « la population indigène est très rare et très clairsemée » ; en tout cas, « la propriété commune des tribus n'est appuyée elle-même sur aucun titre »[75].

Le colonel que rencontre Tocqueville, qui n'hésite pas à faire décapiter les Arabes sur un simple soupçon, exprime par ailleurs son mépris pour les colons, « tas de canailles » et de « voleurs », pour lesquels l'armée n'est qu'un instrument pour accumuler une « fortune »[76]. Nous sommes le 30 mai 1841. L'année précédente, Bugeaud avait expliqué sa ligne de conduite devant la Chambre des députés : « Partout où il y aura de bonnes eaux et des terres fertiles, c'est là qu'il faut placer les colons, sans s'informer à qui appartiennent les terres ; il faut les leur distribuer en toute propriété[77]. » Pourtant, dans l'article déjà cité, publié dans *Le Moniteur algérien* du 25 décembre 1843, Bugeaud observe que, bien qu'elle mène d'une façon impitoyable la guerre imposée par les circonstances, son armée fait preuve de générosité par rapport à l'Arabe qui se décide enfin à capituler : « Nous lui rendons tout son monde et parfois une partie de [ses] troupeaux[78]. »

Cette attitude semble susciter les réserves de Tocqueville, à en juger tout au moins par l'une de ses interventions à la Chambre, en juin 1846 :

> « Dans certains endroits, au lieu de réserver aux Européens les terres les plus fertiles, les mieux arrosées, les mieux préparées que possède le domaine, nous les avons données aux indigènes. […] Souvent les indigènes, après des trahisons et des révoltes, ont été reçus avec une longanimité singulière ; on en a vu qui, le lendemain du jour où ils nous avaient abandonnés pour aller tremper leurs mains dans notre sang, ont reçu de nouveau, de notre générosité, leurs biens, leur honneur et leur pouvoir. Il y a plus : dans plusieurs des lieux où la population civile européenne est mêlée à la population indigène, on se plaint, non sans quelque raison, que c'est en général l'indigène qui est le mieux protégé, et que c'est l'Européen qui obtient le plus difficilement justice[79]. »

Dans une lettre de la même période, Tocqueville va jusqu'à ironiser sur la « tendresse qui a saisi M. Bugeaud à l'endroit des Arabes depuis qu'il a vu là un puissant moyen d'arrêter les développements de la colonisation civile[80] ».

On croirait de nouveau entendre les lamentations et les protestations des colons américains contre le gouvernement de Londres, ou bien des planteurs du Sud des États-Unis contre les menaces d'ingérence du gouvernement fédéral. Et Tocqueville, en effet, développe ensuite son acte d'accusation contre le pouvoir politique et militaire. Il ne s'agit pas seulement de l'affectation des terres :

> « Nous avons prodigué aux Arabes les distinctions honorifiques qui sont destinées à signaler le mérite de nos citoyens. […] On sera porté à en conclure que notre gouvernement en Afrique pousse la douceur vis-à-vis des vaincus jusqu'à oublier sa position conquérante. […] Il n'y a ni utilité ni devoir à laisser à nos sujets musulmans des idées exagérées de leur propre

> importance, ni de leur persuader que nous sommes obligés de les traiter en toutes circonstances comme s'ils étaient nos concitoyens et nos égaux. Ils savent que nous avons en Afrique une position dominatrice ; ils s'attendent à nous la voir garder[81]. »

L'idée de l'égalité humaine ne peut aller jusqu'à inclure les « peuples à demi civilisés » situés hors de l'Occident ; il faut absolument éviter de provoquer « l'étonnement et la confusion dans leur esprit, et le remplir de notions erronées et dangereuses »[82]. Il ne faut en aucun cas perdre de vue l'objectif de l'édification d'une société fondée sur la domination, reconnue y compris au niveau juridique, des colons français, chrétiens et européens. Cet objectif est maintenant à portée de main : « L'élément arabe s'isole de plus en plus et peu à peu se dissout. La population musulmane tend sans cesse à décroître, tandis que la population chrétienne se développe sans cesse[83]. » Oui, « [n]os armes ont décimé quelques tribus. […] D'un autre côté, nos cultivateurs se servent volontiers de bras indigènes. L'Européen a besoin de l'Arabe pour faire valoir ses terres ; l'Arabe a besoin de l'Européen pour obtenir un haut salaire[84] ».

Il n'y a aucun doute : Tocqueville n'a pas perdu de vue le modèle américain. Les Algériens sont en partie les Indiens obligés de subir l'expropriation, et en partie les Noirs. Même sous cette seconde identité, ils ne peuvent prétendre jouir des droits de la citoyenneté ni sur le plan civil ni, encore moins, sur le plan politique. Sans pour autant être des esclaves, désormais privés de terre, ils ne peuvent gagner de quoi vivre qu'en fournissant des « bras » aux nouveaux propriétaires. La société que l'on recherche ici n'est pas très différente de celle qui se réalise au Sud des États-Unis après la guerre de Sécession. En Algérie, la suprématie française et occidentale prend la place de la « suprématie blanche ». Pour le reste, ce qui sert à justifier ces relations inégalitaires, c'est le maintien des deux législations, séparées par une barrière raciale, et du préjugé, sur un fond racial plus ou moins net. Au début de la conquête déjà, Kergorlay, écrivant à Tocqueville – qui est son cousin et qui restera son ami jusqu'à la fin de sa vie –, avait parlé des Arabes comme d'une « race infâme et méprisable », qu'il faut tenir constamment sous le contrôle d'une « force mêlée à une équité simple et peu compliquée »[85]. Le destinataire de cette lettre semble penser la même chose. Très longtemps après, nous le voyons utiliser, sous une forme légèrement différente, quelques-unes des expressions que nous venons de rencontrer : les « peuples à demi civilisés » ne peuvent comprendre que le discours de la « justice exacte mais rigoureuse » ; et donc la France se garde bien de s'abandonner à « la longanimité et l'indulgence », vertus qui resteraient incompréhensibles et qui, pire que cela, pourraient produire des résultats dangereux[86]. Par ailleurs, Tocqueville, justement en écrivant à Kergorlay, dénonce la « cupidité » et le « fanatisme » des Arabes[87] qui pourtant, selon ce qu'il en sait, subissent une expropriation systématique de la part de troupes d'occupation ayant tendance à considérer leurs ennemis comme des « bêtes malfaisantes ».

Pour compléter le tableau, citons un dernier détail. À un certain moment, en 1833, le libéral français pense s'établir en Algérie, en tant que colon[88]. Son identification avec le régime de la suprématie blanche ou occidentale, ou de la « démocratie pour le peuple des seigneurs », semble totale.

Note du chapitre 7

1. Robert Y. Hayne, cité *in* Lester D. LANGLEY, *The Americas in the Age of Revolution*, *op. cit.*, p. 141.
2. John O'SULLIVAN, *loc. cit.*, p. 7.
3. Elam Lynds, cité *in* Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 63-64.
4. Theodore Roosevelt, cité *in* Jean-Pierre MARTIN et Daniel ROYOT, *Histoire et civilisation des États-Unis*, Armand Colin, Paris, 2005, p. 179. (*N.d.T.* : L'extrait du discours de Roosevelt est en anglais, soit : *international police power* et *civilized society*.)
5. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Gallimard, Paris, 2009, p. 282.
6. James Stephen, cité *in* Eric WILLIAMS, *De Christophe Colomb à Fidel Castro*, *op. cit.*, p. 316 et 420.
7. Henri GRIMAL, *De l'Empire britannique au Commonwealth*, Armand Colin, Paris, 1999, p. 109. (*N.d.T.* : La citation est en anglais : « *We have lost all imperial control in this portion of the empire, and are reduced to the humble but useful function of finding men and money for a Colonial Assembly to dispose of in extermining natives with whom we have no quarrel.* »)
8. Robert HUGHES, *La Rive maudite*, *op. cit.*, p. 410.
9. J. A. HOBSON, *Imperialism*, Unwin Hyman, Londres, 1988, p. 252.
10. Arthur Chamberlain, cité *in* Thomas J. NOER, *Briton, Boer, and Yankee. The United States and South Africa, 1870-1914*, Kent State University Press, Kent (Ohio), 1978, p. 115.
11. *Ibid.*, p. 106-107.
12. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 475.
13. Hugh TINKER, *A New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*, Oxford University Press, Londres-New York, 1974, p. 17.
14. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 92 et 97.
15. Hugh TINKER, *A New System of Slavery*, *op. cit.*, p. 176-179.
16. Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 432.
17. Hugh TINKER, *A New System of Slavery*, *op. cit.*, p. VII ; Seymour DRESCHER, *From Slavery to Freedom*, *op. cit.*, p. 421.
18. Henry Steele COMMAGER et Allan NEVINS, *Petite histoire des Etats-Unis*, *op. cit.*
19. Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. IV, p. 132.
20. Almon Wheeler LAUBER, *Indian Slavery in Colonial Times within the Present Limits of the United States* (1913), Corner House, Williamstown (Mass.), 1979, p. 306-307, 313.
21. Edward Gibbon WAKEFIELD, *England & America*, *op. cit.*, p. 205 et 217.
22. John C. CALHOUN, *Union and Liberty*, *op. cit.*, p. 474.
23. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 124.
24. William E. H. LECKY, *Historical and Political Essays* (1896), Longmans, Green, Londres, 1910, p. 48.
25. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 124.
26. John Stuart MILL, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Dent, Londres, 1972, p. 198.
27. John Stuart MILL, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 291.
28. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 44.
29. *Ibid.*, p. 66.
30. Domenico LOSURDO, *Démocratie et bonapartisme*, *op. cit.*, p. 56.
31. J. A. HOBSON, *Imperialism*, *op. cit.*, p. 313.
32. *Ibid.*, p. 124 et 114.
33. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 103 et 105.
34. *Ibid.*, p. 99.
35. *Ibid.*, vol. IV, p. 271.
36. *Ibid.*, p. 271-272.
37. Henry Steele COMMAGER et Allan NEVINS, *Petite histoire des États-Unis*, *op. cit.*, p. 172.
38. Francis C. Walker, cité *in* Richard SLOTKIN, *The Fatal Environment*, *op. cit.*, p. 314.
39. A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, Oxford University Press, Londres et New York, 1962, vol. 1, p. 211-212.
40. Francis Lieber, cité *in* Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 317.
41. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 32 et 64-65.
42. *Ibid.*, p. 33 et 66.
43. *Ibid.*, p. 24-25, 31-32, 65.
44. *Ibid.*, p. 335 et 300.
45. *Ibid.*, p. 337 et 301.
46. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 36.

47. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 25 et 59.
48. *Ibid.*, p. 25 et 59.
49. Vernon L. PARRINGTON, *Main Currents in American Thought*, 3 vol., Harcourt, Brace and Company, New York, 1930, vol. 2, pp. 454-455.
50. Thomas F. GOSSETT, *Race. The History of an Idea in America*, *op. cit.*, p. 243.
51. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 25 et 59.
52. *Ibid.*, vol. V, p. 73-76, 223-225, 343-344.
53. *Ibid.*, vol. I, p. 430.
54. *Ibid.*, p. 110-111 (lettre à F. Lieber, 22 juillet 1846). C'est moi qui souligne.
55. Dans un article publié dans *Le Moniteur algérien* du 25 décembre 1843 (voir Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 227, note de l'éditeur André Jardin).
56. *Ibid.*, p. 226-227.
57. *Ibid.*, p. 299.
58. *Ibid.*, p. 316.
59. *Ibid.*, p. 227.
60. *Ibid.*, p. 230, note.
61. *Ibid.*, p. 230.
62. *Ibid.*, p. 229.
63. *Ibid.*, vol. V, p. 216.
64. *Ibid.*, vol. III, p. 275.
65. *Ibid.*, vol. V, p. 216.
66. *Ibid.*, vol. III, p. 280.
67. *Ibid.*, p. 253.
68. *Ibid.*, p. 259.
69. *Ibid.*, p. 252.
70. *Ibid.*, vol. XV, p. 224-225 (lettre à F. de Corcelle, 1er décembre 1846).
71. *Ibid.*, vol. III, p. 323.
72. *Ibid.*, vol. XV, p. 224-225 (lettre à F. de Corcelle, 1er décembre 1846).
73. *Ibid.*, vol. III, p. 226.
74. Alexis DE TOCQUEVILLE, lettre inédite à C.L.L.J. de Lamoricière, 5 avril 1846, cité *in* André JARDIN, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Hachette, Paris 1984, p. 304.
75. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 380-382.
76. *Ibid.*, vol. V, p. 216.
77. Bugeaud, cité *in* Yves LACOSTE, André NOUSCHI, André PRENANT, *L'Algérie, passé et présent. Le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle*, Éditions Sociales, Paris, 1960, p. 314.
78. Bugeaud, cité *in* Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 227 (note de l'éditeur André Jardin).
79. *Ibid.*, p. 321-322.
80. *Ibid.*, vol. XV, p. 220 (lettre à F. de Corcelle, 11 octobre 1846).
81. *Ibid.*, vol. III, p. 321-322, 324.
82. *Ibid.*, p. 324.
83. *Ibid.*, p. 275.
84. *Ibid.*, p. 329.
85. *Ibid.*, vol. XIII, p. 193 et 199 (lettres du 22 juin et du 8 juillet 1830).
86. *Ibid.*, vol. III, p. 324.
87. *Ibid.*, vol. XIII, p. 86 (lettre à L. de Kergorlay, 23 mai 1841).
88. *Cf.* Jean-Jacques CHEVALLIER et André JARDIN, « Introduction », *in* Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 12-13.

8

Conscience de soi, fausse conscience, conflits de la communauté des hommes libres

Retour à la question : qu'est-ce que le libéralisme ? Les bien nés, les hommes libres, les libéraux

Après avoir sommairement reconstitué les premiers siècles de l'histoire du libéralisme et des rapports sociopolitiques concrets établis en son nom, revenons à la question initiale. On fait en général remonter l'usage du terme « libéral » aux luttes politiques qui se développent en Espagne sur la lancée de la révolution de 1812, et à l'opposition qui existe entre les « libéraux », engagés dans la défense de la Constitution, et leurs adversaires, traités de « serviles » par les premiers. Ce n'est qu'à ce moment-là que l'adjectif se serait transformé en substantif. Or, comme nous l'avons vu, dans l'Amérique révolutionnaire, l'auteur d'un article contre l'institution de l'esclavage signe « Un libéral » (*cf. supra*, chap. 2, § 10). Mais ce n'est pas le plus important. Quand, dans un texte de 1818, Constant expose le programme du « parti libéral », avec lequel il est d'accord, nous pouvons dire qu'il s'agit bien d'un adjectif[1] ; mais la signification politique de l'expression est claire, et elle contient bien, implicitement, le passage au substantif qui servira à définir les membres du parti en question. Par ailleurs, il n'y a pas une grande différence entre cette prise de position en faveur du « parti libéral » et la prise de position en faveur du « système politique libéral » qui apparaît dans un texte de Washington dès 1783. En fait, le vrai problème est d'identifier le moment où, en partie en reprenant et en partie en transformant la signification donnée par une longue tradition, le terme « libéral » commence à prendre sa signification politique moderne. C'est la condition requise pour que puisse s'effectuer le passage de l'adjectif au substantif.

On ne peut séparer cette question de sémantique de la véritable histoire du mouvement libéral et de ses révolutions. Partons de la Glorieuse Révolution. Locke, dans sa polémique contre Robert Filmer, qui soutient la thèse selon laquelle le Tout-Puissant aurait donné la maîtrise exclusive de la Terre à Adam, premier monarque absolu, objecte que Dieu a, au contraire, donné ses biens « d'une main libérale » (*with a liberal hand*). L'hypothétique propriétaire ou monarque absolu, qui, plutôt que de faire preuve de « tant de libéralité » (*liberal allowance*), voudrait profiter de la situation de besoin de tous les autres hommes pour les réduire « à un rude service » (*to hard service*) ou même à la condition de « sujets » (*vassals*), n'agirait pas autrement que le bandit qui menace un homme de mort pour le réduire en « esclavage » (*slavery*)[2]. *Liberal*, ici, est clairement synonyme de généreux ; pourtant, la générosité libérale de Dieu est en contradiction avec l'esclavage politique que Filmer voudrait imposer à tous les hommes. Le Dieu constitutionnel et libéral, d'une certaine façon présupposé ici, réfute les prétentions du monarque absolu. Par ailleurs, la condition « si vile » et « si misérable » du « sujet », de l'individu soumis « à un rude service », du serviteur ou de l'« esclave », est surtout incompatible avec la façon d'être et de sentir d'un Anglais et d'un « honnête homme », qui repousse loin de lui et toujours avec dédain la vision servile selon laquelle « nous naissons tous esclaves »[3].

Hume, lui aussi, d'un côté, utilise le terme *liberal* comme synonyme de désintéressé, généreux (*disinterested, generous*) et, de l'autre, critique comme « non libéraux » les agitations populaires et les tumultes de la plèbe qui caractérisent la première révolution anglaise[4]. De même, Smith distingue, dans le champ moral, le système « libéral » (*liberal*), propre aux classes aisées et à celles qui ne

souffrent pas de privations trop dures en ce qui concerne le « luxe » ou les autres plaisirs de la vie, et le système « strict ou austère », propre aux classes les plus pauvres qui, par la force des choses, ne peuvent se livrer à la « dissipation » ou à l'« irréflexion »[5].

Dans l'opposition qui se crée entre « libéraux » et « serviles », la position « libérale » est définie par antithèse, tant par rapport au pouvoir absolu du monarque qu'à la condition servile ou même simplement plébéienne. La dichotomie libéral/non-libéral fait bien référence aux divergences et au conflit entre deux visions du monde, mais aussi entre deux conditions sociales. Pendant la révolution américaine, en prenant position en faveur de la conciliation avec les colons rebelles, Burke déplore les restrictions apportées en Angleterre, à cause de la guerre, à la liberté individuelle, et se plaint de ce que « le gouvernement libéral de cette nation libre soit appuyé sur l'épée mercenaire de paysans et de vassaux (*hoors and vassals*) allemands[6] ». Une fois de plus la profession de foi libérale, d'un côté, critique le renforcement abusif du pouvoir de la Couronne et, de l'autre, prend ses distances par rapport aux classes subalternes, soumises au travail et donc serviles. On comprend alors le mépris du whig anglais vis-à-vis de ceux qui, au nom d'une prétendue liberté « indifférenciée », voudraient faire appel aux « bras serviles » d'esclaves ou d'esclaves affranchis pour écraser la révolte de colons qui, justement en tant que propriétaires d'esclaves, développent d'une façon particulièrement bien sentie cet amour de la liberté que doit abriter toute âme non servile. Et l'on comprend de plus pourquoi, dès 1790, en raison de la modification du poids politique de la noblesse, la « liberté » des Français paraît à l'homme d'État anglais contaminée par « la rudesse et la vulgarité » : elle « n'est pas libérale »[7]. S'opposant à tout ce qui est vulgaire et plébéien, « libéral » tend à être synonyme d'aristocrate ; et, de fait, chez les propriétaires d'esclaves de Virginie, le « haut esprit aristocratique » est étroitement mêlé à un « esprit de liberté » qui se distingue par son caractère « plus noble et plus libéral »[8]. Alors qu'il rend hommage au « gouvernement libéral de cette nation libre », Burke se déclare membre du « parti aristocratique », le parti « lié à la propriété solide, permanente et de longue date », et se sent engagé à lutter de toutes ses forces pour « ces principes aristocratiques et les intérêts qui leur sont liés »[9].

Pendant la révolution américaine, Washington fait non seulement l'éloge, nous le savons, du « système politique libéral », mais il célèbre aussi les amateurs des « arts libéraux », qu'il oppose aux « mécaniciens », aux immigrés de condition sociale modeste venant d'Europe[10]. Mais c'est surtout le discours de John Adams qui est éclairant. Pour qu'une liberté bien ordonnée puisse se réaliser, le pouvoir ne peut être exercé par les « mécaniciens » et les gens du commun, « privés de toute connaissance dans le domaine des sciences et des arts libéraux », mais par « ceux qui ont reçu une éducation libérale, le niveau requis d'érudition dans les arts et dans les sciences libéraux », c'est-à-dire « les bien nés et les riches »[11].

En France aussi, dans la polémique qui accompagne sa formation, le parti libéral se définit certes comme opposé à la monarchie absolue, mais aussi, et peut-être surtout, aux masses populaires et à leur vulgarité. L'attention se focalise sur le tiers état, sur ces milieux où « une sorte d'aisance permet aux hommes de recevoir une éducation libérale[12] ». C'est Sieyès qui s'exprime ainsi, lui qui joue un rôle important lors du 18 brumaire 1799. Ce qui scelle le coup d'État, c'est la « proclamation du général en chef Bonaparte » qui annonce la « dispersion des factieux », c'est-à-dire de l'agitation populaire et plébéienne, et le triomphe des « idées conservatrices, libérales, tutélaires ». Ce n'est pas un général, aussi génial soit-il, qui invente ce langage : il bénéficie, à ce moment-là, de l'appui des milieux libéraux de l'époque. C'est à eux que revient l'adjectivation que nous venons de voir.

Constant, qui plus tard, nous le savons, se déclarera membre du « parti libéral », est, dès 1797, recommandé par Talleyrand à Napoléon, cet homme « passionné pour la liberté » et « républicain inébranlable et libéral »[13]. L'année suivante, Constant souligne les mérites du Directoire pour avoir « proclamé son inébranlable attachement au système conservateur[14] ». Enfin, juste après le coup d'État, il rend hommage au « génie tutélaire de la France qui, depuis le 9 thermidor, l'a arrachée à de si nombreux dangers[15] ». Synonyme d'« aristocratique » chez Burke, « libéral » est maintenant synonyme de conservateur (et de tutélaire). Il n'en reste pas moins que, pour Constant (comme pour Madame de Staël), ce sont les « honnêtes gens[16] » ou – comme le précise Necker dans une lettre à sa fille –, les « gens de bien » (*cf. infra*, chap. 10, § 1) qui expriment la cause du libéralisme.

En France, comme en Angleterre et en Amérique, ce sont aussi les classes possédantes qui, fières de leur condition et de leur esprit non servile, ont tendance à se dire libérales. La prise de position de Tocqueville le confirmera plus tard, y compris dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle : ceux qui peuvent vraiment défendre la cause de la liberté contre le gouvernement « illibéral » de Louis Napoléon Bonaparte, ce n'est pas le « peuple proprement dit, avec son éducation incomplète », mais les « propriétaires », les « bourgeois », les « lettrés », « en un mot tout ce qui a reçu une éducation libérale »[17].

C'est aussi sous la poussée des luttes populaires que la dichotomie libéral/servile tend progressivement à perdre sa connotation de classe pour renvoyer uniquement aux idéologies politiques. Mais, dans les moments de lutte aiguë, la signification originaire finit par réapparaître avec toute sa charge discriminante. Pour Tocqueville, nous le verrons, celui qui voudrait donner un contenu social à l'idéal de liberté est « fait pour servir » !

Parmi les classes possédantes, des conflits sont possibles et ils se produisent même avec force. En polémiquant contre Burke, qui suspecte de peu de patriotisme, et même de tendances subversives, la richesse non enracinée dans la terre et dans le sol de la patrie, Mackintosh déclare que « les négociants ou les gens à argent (pris comme corps) ont, chez toutes les nations de l'Europe, eu moins de préjugés, ont été plus libéraux et plus intelligents que les nobles terriens [*landed gentry*][18] ». De même, en France, Sieyès pense que l'« éducation libérale » s'incarne dans le tiers état, et certainement pas dans une aristocratie habituée à subir à la Cour les « faveurs de la servitude »[19]. Le plus souvent, on invite à ne pas diviser et à ne pas mettre en conflit les différents types de propriété. Aux yeux de l'antijacobin Jean-Joseph Mounier, c'est l'Angleterre qui, en plus des États-Unis et bien qu'elle soit considérée comme le pays où « une éducation libérale sans preuves généalogiques donne la qualité de *gentilhomme* », a répandu « en France les idées de liberté[20] ».

Il n'en reste pas moins que le terme « libéral » naît de la fierté d'une autodésignation qui a une connotation à la fois politique, sociale et même ethnique. Nous sommes face à un mouvement et à un parti qui veulent rassembler les personnes authentiquement libres et ayant reçu une « éducation libérale », ou le peuple ayant le privilège d'être libre, la « race élue » – comme le dit Burke –, la « nation dans les veines de laquelle coule le sang de la liberté ». Tout ceci n'a rien d'étonnant. Comme d'éminents chercheurs en langues indo-européennes l'ont établi, la notion d'« hommes libres » est une « notion collective », c'est un signe de distinction qui revient aux « bien nés » et rien qu'à eux. C'est précisément pour cette raison que, en dehors de la communauté des hommes libres et des bien nés, la servitude ou l'esclavage non seulement ne sont pas exclus, mais sont même présupposés. Aux yeux de Cicéron, c'est Rome qui est à la tête des *liberi populi*, et qui procède pourtant massivement à la mise en esclavage des peuples vaincus et considérés comme indignes de la

liberté[21]. De même, dans l'Angleterre libérale du XVIII^e^ siècle, une chanson devenue très populaire (*Rule Britannia*) célèbre ainsi l'Empire qui a récemment arraché à l'Espagne l'*asiento*, le monopole de la traite des Noirs : « Ce fut son privilège divin/que les anges chantent en chœur/Ô Britannia, commande aux vagues/Jamais les Anglais ne seront esclaves. »

La pyramide des peuples

Cette autoproclamation est aussi un acte d'exclusion. Les peuples coloniaux ne sont pas les seuls à en être frappés. Même avant la révolution américaine, Franklin établit, à partir de la couleur de la peau, une hiérarchie des nations qui prétend dresser un catalogue de tout le genre humain : « L'Afrique est entièrement noire ou brune ; l'Asie est surtout peuplée de gens à la peau sombre. » La même chose vaut pour l'Amérique précolombienne : « Elle est entièrement foncée. » Les peuples de couleur sont nettement plus nombreux. Leur présence se fait sentir, d'une certaine façon, y compris en Europe : « Espagnols, Italiens, Français, Russes et Suédois tendent généralement à être de couleur vaguement foncée » ; ceux qui vivent en Allemagne ne s'en tirent guère mieux. Pour représenter le plus haut degré de l'humanité, le « noyau principal du peuple blanc », du « peuple purement blanc »[22] et la seule communauté qui incarne la cause de la liberté, il ne reste que les Anglais, installés de part et d'autre de l'Atlantique. Le motif de la grande chaîne de l'Être[23], classique au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, devient ici la grande chaîne de la Couleur, qui exclut les peuples extra-européens de l'espace sacré de la civilisation, en reléguant dans ses marges une bonne partie de l'Occident.

Même si elle prend rarement cette configuration naturaliste naïve, la pyramide chère à Franklin est toujours bien présente, d'une façon ou d'une autre, dans la culture libérale. Nous la retrouvons chez Lieber. Toujours au sommet, se trouve la « race anglicane », qui exprime de façon achevée l'authentique liberté, ou la « liberté anglicane », alors que la base est constituée par les peuples coloniaux (non seulement les Noirs, mais aussi les Chinois). Au milieu, nous voyons s'agiter « les Espagnols, les Portugais, les Napolitains », qui se sont révélés incapables jusqu'alors d'atteindre les principes de l'autogouvernement.

John S. Mill utilise à peu près le même langage. Le sommet continue à être occupé par les « Anglo-Saxons » (et plus précisément par l'Angleterre et par les États-Unis), champions inégalables du gouvernement représentatif et de l'« amélioration générale du genre humain », alors qu'à la base, en plus des peuples plus ou moins sauvages[24], se trouvent les Chinois. Ceux-ci, bien entendu, peuvent se vanter d'avoir une civilisation très ancienne, mais ils « sont devenus stationnaires ; ils sont depuis des milliers d'années tels que nous les voyons, et, s'ils sont destinés à quelque amélioration, cela ne leur viendra que du dehors[25] ». L'Irlande peut être assimilée aux autres colonies ou semi-colonies : « semi-civilisée » aux yeux de Bentham[26], elle est, pour Mill, non seulement incapable d'autogouvernement, mais, de plus, elle a besoin d'« un bon et solide despotisme » (*a good stout of despotism*), exactement comme l'Inde[27]. La situation de la Grèce ne vaut guère mieux. Placée comme elle l'est aux confins de l'Europe, elle est encore, « sous bien des aspects, trop orientale » pour pouvoir se gouverner toute seule[28]. Enfin, au centre de la pyramide, se trouvent les « Européens du Sud », dont l'« indolence » et l'« envie » empêchent le développement de la société industrielle, l'affirmation d'un groupe dirigeant solide et le fonctionnement bien réglé des institutions. Les Anglo-Saxons finissent même par se montrer supérieurs à eux, puisqu'ils n'ont pas ces caractéristiques (« soumission », « résignation », étatisme) typiques des Français et des « nations continentales », toutes « gangrenées par la bureaucratie » et par l'envieuse manie égalitaire[29].

Certes, les « nations continentales » non plus ne forment pas un tout homogène. Vu sa situation géographique adossée à l'Afrique et son passé arabe, l'Espagne s'en sort plutôt mal. Ses habitants, dans la classification que Mill établit de l'« envie » pour la grandeur et de l'« indolence », suivent

immédiatement les « Orientaux »[30]. En visitant l'Espagne en 1836, à un moment où elle est plongée dans la guerre civile, Richard Cobden, plutôt que de prendre position pour une des deux parties, tire une conclusion de caractère général concernant les « barbares au-delà du golfe de Biscaye » : il s'agit d'« une nation de bigots, de mendiants et d'égorgeurs, avec un gouvernement de putains et de canailles »[31]. Inutile de parler des Espagnols d'Amérique latine car, en tout cas du point de vue de l'idéologie dominante aux États-Unis, ils font partie du monde colonial. Enfin, aux yeux de Senior, les Napolitains se distinguent aussi d'une façon très négative : « Je n'ai jamais rencontré de peuple aussi détestable : ils ont l'air aussi mauvais qu'ils sont sales et maladifs » ; de plus, aucune barrière n'arrive à séparer la plèbe des classes supérieures[32].

La communauté des hommes libres et sa dictature sur les peuples indignes de la liberté

Il est évident que la charge d'exclusion implicite dans l'autoproclamation de la communauté des hommes libres montre toute sa force dans son rapport avec les peuples coloniaux. Dans la plupart des cas, loin d'être ressenties comme une contradiction, la théorisation et la pratique de l'esclavage au détriment des exclus ne font que renforcer la fière conscience de soi de la communauté des hommes libres, qui se glorifient d'être exempts de l'esprit servile attribué aux barbares qu'ils assujettissent. Voilà pourquoi Locke peut s'ériger en champion de la liberté et légitimer en même temps le pouvoir absolu que la communauté des hommes libres doit exercer sur les esclaves noirs. En 1809, Jefferson célèbre les États-Unis comme un « empire pour la liberté », fondé sur une Constitution qui garantit l'« autogouvernement »[33]. C'est un propriétaire d'esclaves qui s'exprime ainsi et qui exerce sur eux son pouvoir avec brutalité, vendant à l'encan, comme des morceaux ou des marchandises séparés, chacun des membres de la famille qu'il possède. Il s'autorise cette déclaration dans une lettre adressée à un autre propriétaire d'esclaves, qui occupe depuis peu le poste de Président des États-Unis. La Constitution désignée comme un modèle consacre la naissance du premier État racial, tandis que l'autogouvernement encensé ici garantit aux propriétaires d'esclaves du Sud la jouissance légitime de leur propriété, sans ingérence de la part du gouvernement fédéral.

Le passage de l'esclavage héréditaire au semi-esclavage, toujours aux dépens des peuples coloniaux, ne modifie pas vraiment le tableau général. Bien que ce soit d'une autre façon, le phénomène que nous connaissons réapparaît : de grands auteurs, parmi lesquels on trouve Mill, Tocqueville, Lecky, dénoncent avec passion le despotisme monarchique ou jacobin et saluent en même temps avec enthousiasme le despotisme qui s'exerce contre les peuples coloniaux. C'est un rapport de pouvoir qui, pendant toute une période historique, bien loin d'être combattu ou contenu, a été étendu ou généralisé. Étant donné qu'« un despotisme vigoureux » est l'unique méthode capable d'élever à un niveau supérieur les peuples arriérés, ou les « barbares », les conquêtes coloniales servent l'intérêt de la civilisation et de la paix, et elles doivent donc s'étendre jusqu'à gagner l'ensemble du globe. La soumission directe des populations les plus arriérées « à des populations plus avancées » était une « condition commune » ; elle tend désormais à devenir « universelle »[34].

La conscience de soi de la communauté des hommes libres est si pleine d'orgueil et si sûre d'elle-même qu'elle en arrive à relever sans problème les défis que lui lancent d'éventuels démentis de l'histoire ou de l'analyse empirique de la société. Sous la Monarchie de Juillet, Tocqueville, déçu, prend acte d'un fait déconcertant : dans le monde islamique et dans « tout l'Orient », l'esclavage se présente sous une forme plus « douce » qu'en Occident. De plus, la Tunisie a eu le souci d'abolir cette institution, qui se maintient au contraire dans les colonies de la France libérale (et dans l'Amérique démocratique)[35]. Le bilan historique que fait Mill au lendemain de la guerre de Sécession est très significatif : aux États-Unis, on vient à peine d'abolir un « esclavage sans espoir », qui « abrutit réellement l'intelligence » et qui inflige parfois les « peines les plus sévères » à celui qui ose « apprendre à lire à un esclave ». La situation était bien pire, ajoute le libéral anglais, au temps de la traite des Noirs, « dans nos propres colonies à esclaves », où ceux-ci étaient pratiquement condamnés à travailler à mort et rapidement remplacés par l'« importation » d'autres malheureux

destinés eux aussi à être rapidement consommés. Dans les colonies anglaises et aux États-Unis, un esclavage aux caractéristiques particulièrement répugnantes et en grande partie inconnues « dans l'Ancien Monde et dans l'Orient » a longtemps sévi[36]. Il semble que le phénomène de l'accouchement gémellaire du libéralisme et de l'esclavage-marchandise sur une base raciale soit ici perceptible, ou du moins qu'on en ait l'intuition. Mill, toutefois, n'a pas plus de doutes que Tocqueville sur la parfaite coïncidence de l'Occident et de la cause de la liberté, ni sur le droit de celui-ci à exercer son despotisme, y compris sur les peuples islamiques.

Le libéral anglais n'a aucune difficulté à interpréter la guerre de l'opium comme une croisade pour la liberté du commerce et pour la liberté en tant que telle : « [l]a prohibition de l'importation de l'opium en Chine » viole la « liberté […] de l'acheteur » avant même celle « du producteur ou du vendeur »[37]. Par ailleurs, la leçon donnée aux « barbares » chinois ne peut être que salutaire. Ce n'est pas la peine alors de trop ergoter sur les formes : les « appels à l'humanité et à l'esprit chrétien en faveur de canailles (*ruffians*), et à la loi internationale en faveur d'un peuple qui ne reconnaît aucune autre loi que celle de la guerre », sont « ridicules »[38]. Nous sommes en 1857-1858. À cette époque-là, même sans parler du sort des *coolies*, l'Angleterre, en Inde, est entachée de la « barbarie » dont parle Tocqueville à propos de la répression de la révolte des Cipayes ; en Chine, elle donne un appui décisif à la liquidation de la tentative des Taiping de renverser la dynastie autocratique mandchoue ; en Irlande, elle continue à exercer une domination féroce (« dans aucun pays je n'ai vu autant de gendarmes », observe Engels[39]) ; enfin, en ce qui concerne les États-Unis, l'Angleterre aide le Sud à faire fortune en absorbant une bonne partie du coton produit grâce au travail des esclaves noirs. Pourtant, Mill n'a aucun doute : son pays défend la cause de la liberté dans le monde, en imposant à la Chine, par la force des armes, l'importation de l'opium produit en Inde, toujours à l'initiative de la puissance coloniale !

Alors qu'éclate en Inde la révolte des Cipayes, Tocqueville admet que les « massacres des barbares » indiens ont été suivis par les « barbaries des civilisés »[40]. Mais cela ne l'empêche pas d'en tirer une conclusion manichéenne : « [c]es Indous sont des bêtes aussi brutes que féroces » ; leur victoire signifierait la « restauration de la barbarie », la victoire des « sauvages » et la défaite du « seul pays de liberté politique qui soit encore en Europe »[41]. L'aspiration des Chinois ou des Indiens à conserver ou à récupérer l'indépendance nationale, le désir de se libérer de la domination coloniale, ne sont même pas pris en compte. C'est justement parce qu'elle s'instaure comme la représentante exclusive de la cause de la liberté, que la communauté des hommes libres interprète les défis qu'elle doit parfois relever non seulement comme des marques de barbarie, mais aussi, soit comme des atteintes à la liberté, soit comme des manifestations de l'esprit servile.

Macaulay reconnaît que les colons anglais se comportent en Irlande comme les Spartiates vis-à-vis des ilotes : il s'agit d'une « race de souverains » ou d'une « caste souveraine » qui exerce un pouvoir absolu sur ses « esclaves »[42]. Mais ce n'est pas pour autant que des doutes affleurent sur le droit qu'a la libre Angleterre d'exercer sa dictature sur les barbares des colonies. Cette dictature peut prendre les formes les plus impitoyables. Macaulay décrit avec beaucoup d'efficacité la façon dont procède le gouverneur de l'Inde, Warren Hastings, lorsque, dans un moment difficile pour l'Angleterre, déjà engagée dans la lutte contre les colons américains rebelles et leurs alliés français, il est amené à affronter les autochtones de la colonie :

> « Un règne de terreur commence, une terreur aggravée par le mystère ; ce qui devait être subi était moins horrible que ce que l'on devait craindre. Personne ne savait à quoi on pouvait s'attendre de la part de cet étrange tribunal. […] Il était composé de juges, dont aucun n'était familier des usages de millions de personnes sur lesquelles il s'attribuait une autorité sans limites. Ses documents étaient écrits en caractères inconnus, ses sentences prononcées en sons inconnus. Il avait déjà rassemblé autour de lui une armée constituée de la pire partie de la population native. »

On assiste alors au déchaînement d'une vague d'arrestations sans chef d'inculpation qui n'épargne même pas les anciens de la « plus vénérable dignité ». C'est une orgie de violence qui ne respecte pas les sanctuaires et libère les instincts les plus bestiaux. Il y a des Indiens qui « versent leur sang sur le seuil de la porte alors qu'ils cherchent à défendre, l'épée au poing, les appartements sacrés de leurs femmes ». « Toutes les injustices des oppresseurs précédents, asiatiques et européens, apparaissent [alors] comme une bénédiction comparées à la justice de la Cour suprême ». Toutefois, après cette description si horrible, Macaulay conclut que, pour avoir sauvé l'Angleterre et la civilisation, Hastings mérite une « grande admiration » et qu'il a sa place parmi les « hommes les plus insignes de notre histoire »[43].

Comment répondre à temps à la menace des barbares de la métropole

Les défis lancés à la communauté des hommes libres peuvent venir non seulement des colonies, mais aussi de la métropole elle-même. Le statut des classes populaires, que l'élite dominante a souvent tendance à assimiler aux « sauvages », est resté longtemps incertain. Quand naissent des révoltes et des révolutions, ce rapprochement devient une identification pure et simple. Et la dictature est autant le remède à la barbarie intérieure qu'à la barbarie extérieure. Montesquieu n'en doute pas : « [L]'usage des peuples les plus libres qui aient jamais été sur la Terre me fait croire qu'il y a des cas où il faut mettre, pour un moment, un voile sur la liberté, comme l'on cache les statues des dieux[44]. » C'est ce qui se produit dans l'état d'exception : pour y faire face, il faut savoir mettre à profit ces « institutions admirables » qui furent celles de la dictature romaine[45]. Aussi « terribles » que soient ces institutions, au moment voulu, elles « ramènent violemment l'État à la liberté[46] ».

On tient le même raisonnement de l'autre côté de l'Atlantique. Le *Federalist* considère que, une fois proclamé l'état d'exception, les pouvoirs donnés à l'autorité fédérale « doivent être sans bornes [*without limitation*] » et sans « entraves au pouvoir [*constitutional shackles*] ». Par ailleurs – fait remarquer Hamilton –, même la République romaine n'hésitait pas à « rechercher dans le pouvoir absolu d'un seul homme, revêtu du titre formidable de dictateur, un refuge », lorsqu'elle devait affronter de graves dangers et se défendre « contre les séditions élevées dans les différentes classes de la société dont la conduite menaçait l'*existence de tout gouvernement* »[47]. L'« existence même de l'État », dont parle Hamilton, prend chez Locke la forme du « bien public ». Quand il est en danger, la « prérogative » permet légitimement au souverain de le sauvegarder au moyen d'un « pouvoir arbitraire », ou bien de « ce pouvoir d'agir discrétionnairement » qui peut être exercé « sans que la loi l'ait prescrit ou parfois même à son encontre »[48]. Lors de la crise de 1848, Tocqueville se prononce pour que l'on donne au général Cavaignac la direction de l'état de siège (*cf. infra*, chap. 10, § 1).

Il est intéressant de remarquer que ce n'est pas nécessairement une révolte au sens propre du mot qui déclenche la réaction énergique de la communauté des hommes libres. Une menace indirecte et potentielle peut suffire. Pour Locke, le droit de recourir à la force commence dès qu'un impôt est refusé par ceux qui sont directement concernés : « Le *pouvoir suprême ne peut prendre* à aucun homme une partie quelconque de *ce qui lui appartient* sans son consentement[49]. » Même si l'intervention du pouvoir législatif joue un rôle de médiateur, l'intrusion du non-propriétaire dans la sphère de la propriété est toujours un abus de pouvoir, un pillage, une violence, et donc un acte auquel l'agressé peut légitimement répondre par sa propre violence. Il y a plus : comme elle ouvre la voie aux interventions arbitraires concernant la propriété, même la modification de la composition du pouvoir législatif, par exemple la réorganisation de la Chambre des Lords ou la suppression de la transmission héréditaire de ses sièges, signifie la « dissolution du gouvernement » et donc le caractère inéluctable de l'épreuve de force[50].

Montesquieu est très clair sur ce sujet :

> « Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs ; mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État : ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, come le peuple a droit d'arrêter les leurs […]. Le corps des nobles doit être héréditaire[51]. »

Si Montesquieu dénonce comme non libérale et despotique toute intervention s'attaquant aux privilèges héréditaires de la noblesse, Constant considère qu'il est inadmissible de remettre en cause le monopole des propriétaires sur les corps représentatifs. Puisque « le but nécessaire des non-propriétaires est d'arriver à la propriété : tous les moyens que vous leur donnerez, ils les emploieront dans ce but » ; et même les droits politiques « dans les mains du plus grand nombre serviront infailliblement à envahir la propriété ». Il suffit que les non-propriétaires soient admis dans les « assemblées représentatives » pour que les « lois les plus sages » soient « soupçonnées et par conséquent désobéies »[52]. D'une façon encore plus explicite, le thermidorien Boissy d'Anglas, après avoir mis en garde contre les « taxes funestes » qui auraient été immanquablement imposées par le pouvoir législatif une fois tombé à la merci ou sous l'influence des non-propriétaires, ajoute : « Un pays gouverné par les propriétaires est dans l'ordre social, celui où les non-propriétaires gouvernent est dans l'état de nature[53]. » Et, dans une situation privée d'organisation juridique et de règles légales, la parole est bien sûr aux armes.

On sent aussi chez Tocqueville la présence du raisonnement de Constant : « Tous les gouvernements peuvent être portés par différentes raisons à entretenir les pauvres aux frais de l'État, mais le gouvernement démocratique est porté par *nature* à agir ainsi[54]. » Favorisée par la démocratie plus que par tout autre régime politique, la « charité légale » (c'est-à-dire l'assistance aux pauvres par l'utilisation des moyens que l'État se procure avec l'impôt sur la richesse) ne peut être que le synonyme d'une spoliation, aux yeux de ses victimes : « Le riche, que la loi dépouille d'une partie de son superflu sans le consulter, ne voit dans le pauvre qu'un avide étranger appelé par le législateur à partager ses biens[55]. » Il s'agit en effet d'une expropriation : avec le temps, les lois en faveur des pauvres finiraient par transformer les « prolétaires » en bénéficiaires effectifs de la terre, et les « propriétaires » en leurs simples « fermiers »[56].

Mill se montre plus hésitant. Il rappelle d'un côté les positions que nous connaissons : « un droit de vote » entre les mains de celui qui ne paie pas d'impôts « est une violation du principe fondamental du gouvernement libre » ; accorder les droits politiques, et donc la participation au pouvoir législatif, aux citoyens pauvres, non soumis à l'impôt, « cela revient à les autoriser à plonger les mains dans les poches d'autrui, pour toute fin qu'il leur plaira de dire publique »[57]. Par ailleurs, le libéral anglais de gauche exprime une position plus souple :

> « Les lois et les conditions de la production des richesses partagent le caractère des vérités physiques. Ces lois n'ont en elles rien de facultatif ou d'arbitraire. […] Il n'en est pas de même à l'égard de la distribution des richesses : c'est là une institution exclusivement humaine[58]. »

Cette distinction semble fermer la porte à toute politique de redistribution du revenu.

Mais cette perspective est violemment critiquée par l'aile la plus conservatrice du libéralisme. Selon Spencer, un impôt visant une redistribution du revenu introduit en dernière analyse une sorte de

« *corvée* d'État » qui n'est pas moins inique ni esclavagiste que celle du Moyen Âge, car elle impose le versement d'une somme d'argent déterminée, plutôt que l'attribution de services gratuits en faveur du maître[59]. Lecky, lui aussi, après avoir repris la thèse qui était déjà celle de Constant, pour lequel les non-propriétaires titulaires de droits politiques seraient inévitablement portés à poursuivre des « objectifs prédateurs et anarchistes » et même à « démolir la société », définit comme un « système de confiscation voilée » celui qui autorise les non-propriétaires à rendre obligatoires des impôts qui pèsent sur les épaules des possédants. C'est ainsi que ces derniers sont de fait « complètement privés des droits politiques » (*disfranchised*)[60]. L'émancipation politique abusive des classes populaires entraîne la désémancipation des seules classes habilitées à diriger le pays.

La tradition libérale et ses trois théories de la dictature

La dictature peut permettre non seulement de déjouer la menace, réelle ou potentielle, que représentent les barbares des colonies ou de la métropole, mais elle peut même être utile et indispensable pour affronter les problèmes les plus graves, que la communauté des hommes libres n'arrive pas à résoudre par la voie ordinaire. Pour abolir l'institution de l'esclavage, ce qui suppose d'attaquer systématiquement des corps représentatifs sous l'hégémonie des propriétaires d'esclaves, Smith en appelle au « despotisme », qui règne en effet pendant la guerre de Sécession et les premières années de l'après-guerre. La position prise par Lieber dans ces circonstances est significative. En publiant son œuvre principale, il prévoit certes la possibilité de recourir à la « loi martiale » pour faire face à un éventuel état d'exception, mais il prend soin de préciser que seul le pouvoir exécutif peut le proclamer. Pourtant, quand les hostilités éclatent, il se débarrasse sans difficulté de ses scrupules constitutionnels antérieurs : la suspension de l'*habeas corpus* doit de toute façon être effective et ceci de la façon la plus large et la plus radicale possible. Pour faire taire ses critiques, Lincoln déclare : « Je dois fusiller un simple garçon-soldat qui déserte alors que je ne dois pas toucher un cheveu d'un vil agitateur qui le pousse à déserter ? » Lieber est non seulement tout à fait d'accord mais, déjà en janvier 1862, il s'étonne ou s'indigne qu'aucun traître ou espion n'ait été encore pendu[61].

On trouve aussi chez Tocqueville une théorie de la dictature temporaire modernisatrice. Voilà la conclusion qu'il tire de sa reconstitution de la catastrophe de la Révolution française : étant donné la crise irréversible de l'Ancien Régime, la transformation radicale de la société était désormais inévitable, mais il aurait mieux valu qu'elle soit « accomplie par un despote […] que faite au nom de la souveraineté du peuple et par lui » ; oui, « un Prince absolu eût été un novateur moins dangereux »[62]. Il aurait pu exercer contre l'aristocratie féodale la plus rétrograde le despotisme temporaire invoqué par Smith contre les propriétaires d'esclaves. Ce n'est pas seulement en se tournant vers le passé que Tocqueville évoque la dictature modernisatrice. Le libéral français se demande, et demande à son interlocuteur anglais : « Ne pensez-vous pas qu'une dictature temporaire, exercée d'une manière ferme et éclairée, comme celle de Bonaparte après le 18 Brumaire, serait le seul moyen de sauver l'Irlande[63] ? » La dictature envisagée ici est différente de celle qui est théorisée par Locke contre les « papistes » et qui est exercée directement par les colons anglais et protestants, même si c'est avec l'appui du gouvernement central. Il semble que Tocqueville pense à un pouvoir imposé par Londres et qui devrait être au-dessus des parties (paysans catholiques et propriétaires anglo-protestants), comme chez Smith le « despotisme » doit se situer autant au-dessus des propriétaires que de leurs esclaves.

La prise de position de Mill a au contraire un caractère plus général : « Je suis loin de condamner, dans les cas d'exigence extrême, l'émergence d'un pouvoir absolu prenant la forme d'une dictature temporaire » ; le dictateur, « pour un temps strictement limité », peut employer « tout le pouvoir qui lui est confié pour écarter les obstacles qui privent la nation de la jouissance de la liberté »[64].

L'opposition entre le fait de s'attribuer la préservation intransigeante et sans conditions de la liberté, et la tendance au despotisme qu'elle reproche à ses adversaires, fait partie de l'autocélébration de la communauté des hommes libres (et de la tradition libérale). Nous avons vu, en fait, émerger trois théories de la dictature : la dictature des peuples civilisés sur les barbares des

colonies ; la dictature qui, dans les métropoles, écrase la subversion populaire ; la dictature qui, dans une situation sans issue, impose d'en haut les réformes nécessaires. Une confrontation avec des auteurs qui n'appartiennent pas du tout à la tradition libérale, ou qui lui sont même étrangers, peut être utile. Mazzini évoque un « pouvoir dictatorial, fortement centralisé », qui procède à la « suspension » de la charte des droits, et qui n'accomplit son devoir que par la réalisation de l'indépendance nationale et la victoire finale de la révolution nationale[65]. Au-delà de la révolution nationale, Marx lui aussi valorise cette perspective pour la révolution sociale. Dans les deux cas, on pense à une dictature naissant sur la lancée d'une révolution populaire partie d'en bas ; mais, pour Tocqueville (et pour la tradition libérale dans son ensemble), la « dictature révolutionnaire » par en bas est justement celle qui est la « plus ennemie de la liberté »[66]. Chez Marx au contraire, malgré quelques incertitudes, la critique de la dictature pédagogique que la communauté des hommes libres veut exercer sur les barbares, est récurrente. En réalité, c'est précisément dans les colonies que « la profonde hypocrise et la barbarie immanente à la civilisation bourgeoise s'étalent à nu[67] ». Cela vaut aussi pour l'Irlande : celle-ci gémit sous le « terrorisme policier[68] », sous le « terrorisme anglais[69] », sous un régime qui ne refrène la population « que grâce aux baïonnettes et à l'état de siège, tantôt déclaré, tantôt masqué[70] », en recourant à des exécutions sommaires et aux mesures de guerre les plus drastiques[71].

Les maladies de la communauté des hommes libres : psychopathologie du radicalisme français

Dans la zone centrale de la pyramide des peuples, Mill place aussi les Français. De même, Lieber, à côté des « Espagnols », des « Portugais » et des « Napolitains » qu'il méprise, place le peuple qui incarne plus que tous les autres l'impure et répugnante « liberté gauloise » ou « gallicane », synonyme en réalité de centralisation extrême et de despotisme[72]. Ce rapprochement est étonnant. Selon Burke, au moment de la convocation des états généraux, la France possède déjà une bonne organisation juridique. Débarrassée de la monarchie absolue, elle a fait son entrée à part entière dans la communauté des hommes libres. Qu'est-ce qui a provoqué entre-temps une chute aussi catastrophique et la relégation subséquente dans la zone grise de la limite entre la civilisation et la barbarie ?

Malheureusement, observe Burke le 9 février 1790, avec la transformation des états généraux en Assemblée nationale constituante et, donc, le rééquilibrage du poids politique de la noblesse et du clergé, les Français ont montré qu'ils étaient atteints d'une « maladie » : en passant du despotisme à une subversion de type anarchiste, ils ont démontré qu'ils sont « un peuple qui se plaît dans les extrêmes[73] » ; et, ajoute le whig anglais un an plus tard, « [c]'est un décret immuable de l'éternelle Constitution, que la liberté ne peut être l'apanage des hommes livrés à leurs passions, qui leur forgent continuellement des fers ». Lecky se réclame de cette analyse quand il rappelle, quelques décennies plus tard, que ce serait « une erreur totale de supposer que toutes les nations puissent ou doivent jouir de tout genre de liberté politique[74] ».

Plus tard, le processus de radicalisation de la Révolution qui a éclaté à Paris confirme ce diagnostic. Si le déclenchement et les manifestations de la maladie peuvent être datés de plusieurs façons, il n'en reste pas moins que les Français manquent du « bon sens pratique » qui a permis aux Anglo-Américains et aux États-Unis en particulier d'éviter les « temps de révolution », les bouleversements et l'« aventure » de la guerre civile. C'est un point sur lequel Tocqueville et, sur sa lancée, Laboulaye et Guizot ne cessent d'insister[75].

De plus, si l'on y regarde de plus près, il ne s'agit pas seulement d'un manque de bon sens ou d'esprit pratique. Chez les Anglo-Américains, ces qualités sont un élément constitutif d'une disposition d'âme plus générale qui fait que « la connaissance de son intérêt bien entendu suffit pour conduire l'homme vers le juste et l'honnête[76] ». Nous savons que le sort réservé aux Peaux-Rouges et aux Noirs, même si on le déplore, n'est pas pris en compte dans la formulation d'un jugement d'ensemble sur la République d'outre-Atlantique. C'est donc la maturité personnelle de ses habitants, qui ont une véritable supériorité politique et morale sur les Français, qui permet à la liberté de s'épanouir sans problème. Tocqueville trouve « profond et original » l'argument proposé par son compatriote Victor Lanjuinais : « Le socialisme est notre maladie naturelle. » Le socialisme n'est pas qu'un synonyme d'abstraction, il l'est aussi de quelque chose de pire : les Français ont la « crainte de l'isolement » et ils nourrissent l'« envie d'aller en foule », ils se sentent membres d'une « nation marchant d'un même pied et toute ensemble » ; ils voient dans la liberté la « moindre de leur propriété, et ils sont ainsi toujours prêts à l'offrir par raison dans les moments de péril » ; voilà alors la France incurablement « révolutionnaire et servile »[77].

Juste après le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, après avoir souligné que celui-ci était déjà « en germe dans la révolution de février [1848] », alors qu'« on a vu apparaître le socialisme », Tocqueville prononce une sorte d'oraison funèbre de la nation française : « [e]lle est incapable et, je le dis bien à regret, indigne d'être libre »[78]. Ses fluctuations entre sa tendance à la rébellion de type anarchiste et la soumission au despotisme, et sa tendance à foncer tête baissée selon les humeurs du moment, nous mettent face à « un peuple tellement inaltérable dans ses principaux instincts qu'on le reconnaît encore dans des portraits qui ont été faits de lui il y a deux ou trois mille ans[79] ». Le fait que le processus commencé en 1789 ou en 1787 ait finalement débouché sur l'instauration de la dictature bonapartiste, tirant le pays vers le bas jusqu'au niveau des « nations les mieux douées pour la servitude », explique tout : en France, « on semblait aimer la liberté, il se trouve qu'on ne faisait qu'haïr le maître » ; au contraire, « [c]e que les peuples faits pour être libres haïssent, c'est le mal même de la dépendance »[80].

Les chapitres qui concluent *L'Ancien Régime et la Révolution* sont un morceau de bravoure sur le plan rhétorique : l'amour de la liberté a rarement été chanté en termes aussi passionnés. La beauté et la force de ces passages sont d'autant plus bouleversantes que l'on sent de façon allusive, mais transparente et courageuse, la polémique contre le despotisme de Napoléon III. Toutefois, lu avec la plus grande froideur, cet hymne à la liberté finit par se révéler problématique et même inquiétant, à cause de l'opposition qu'il introduit entre les « peuples faits pour être libres » et les « nations les mieux douées pour la servitude ». Cette division se reproduit en France même, au niveau des classes sociales. L'amour éclairé de la liberté qui se manifeste au début de la Révolution est rapidement emporté par une passion aveugle pour l'égalité. De là naissent la terreur et l'égal asservissement de tous à un pouvoir despotique sans précédent. Comment expliquer un tel bouleversement ? Tocqueville n'a aucun doute : cela « ne surprendra personne si l'on fait attention que cette révolution a été préparée par les classes les plus civilisées de la nation et exécutée par les plus incultes et les plus rudes[81] ».

C'est à ces dernières, qui ont tendance à rechercher les « biens matériels » et qui sont incapables d'apprécier la liberté en elle-même, qu'il lance un avertissement méprisant : « Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir. » C'est l'opposition entre celui qui est fait pour la liberté et celui qui est fait pour servir, entre les hommes libres et les hommes serviles, qui réapparaît. Et Tocqueville ne juge pas utile d'expliquer la présence ou l'absence ou la force variable du « désir » de liberté, en renvoyant au degré de développement historique et aux conditions matérielles de vie dans lesquelles se trouvent tel ou tel peuple et telle ou telle classe sociale. Même remettre en cause l'influence de théories fausses ne sert pas à grand-chose ; ou, encore mieux, celles-ci renvoient à quelque chose d'encore plus profond. Le « goût sublime » de la liberté, seuls quelques hommes sont capables de le ressentir, les autres non : « [i]l entre de lui-même dans les grands cœurs que Dieu a préparés pour le recevoir ; il les remplit, il les enflamme » ; le discours ne concerne jusqu'ici que les rares âmes nobles : « on doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti »[82]. Sur les hommes, sur les classes ou sur les peuples qui, à cause de leur vulgarité ou rudesse, sont exclus ou expulsés de la communauté des hommes libres, semble peser une sorte de malédiction originaire et indépassable.

De plus, la France n'est pas la seule à connaître un destin aussi affligeant. Quelques années auparavant, en septembre 1848 pour être précis, Tocqueville, qui avait vu s'agiter le spectre du socialisme au-delà des Alpes, n'avait pas hésité à conclure : les Italiens « se sont montrés eux-

mêmes si peu dignes de la liberté[83] ». « Eux-mêmes » : à quel autre pays fait-il allusion ? À ce moment-là, n'ayant pas encore été victime du coup d'État, la France fait toujours partie de la communauté des hommes libres. C'est à l'Allemagne qu'il fait référence : comme dans une bonne partie de l'Europe, la révolution continue là aussi à se développer et à viser des objectifs radicaux. Le domaine des pays dignes de la liberté risque ainsi de se restreindre terriblement.

La lecture de l'interminable cycle révolutionnaire français : de la « maladie » à la « race »

Ce n'est pas par hasard que l'on aborde le conflit politico-social selon une lecture de type psychopathologique. Déjà au lendemain de la révolution de février 1848, Tocqueville tient à préciser : « Ce ne sont pas les besoins, ce sont les idées qui ont amené le grand bouleversement » et qui ont rendu les Français « si malades »[84]. C'est la folie qui provoque la prétention socialiste de modifier non seulement les « lois politiques », mais même les « lois civiles » et sociales, en particulier les rapports de propriété et de production consacrés par la nature et la Providence. Au cours de son voyage en Angleterre, Tocqueville compare l'ouvrier à l'esclave et attire l'attention sur les relations d'« étroite dépendance » qui arrivent à s'établir dans l'usine. À partir de cette analyse, la lutte pour dépasser ou alléger la condition d'esclavage ou d'« étroite dépendance » pourrait être comprise comme une lutte pour la liberté. Mais, nous le savons, ce n'est pas ainsi que raisonne le libéral français qui dénonce le « despotisme » de celui qui voudrait réglementer l'horaire de travail, et l'esprit servile de celui qui contamine l'idéal de liberté par des revendications économiques et sociales. La communauté des hommes libres s'attribue le mérite de rechercher en toutes circonstances une liberté idéale et pure. Elle interprète donc non seulement les défis que lui lance le monde colonial et barbare, mais aussi ceux de la zone civilisée elle-même, comme une atteinte à cet idéal de liberté, porté par ceux qui sont incapables d'en ressentir la grandeur ni la beauté. Une telle surdité, tout à fait compréhensible et même naturelle parmi les sauvages, devient, chez un peuple civilisé, une anomalie morbide.

C'est la raison pour laquelle le recours à l'explication du conflit en termes psychopathologiques est immanent à la tradition libérale. Burke, dès la première étape de la Révolution, parle déjà de « maladie » française ; et il faut ajouter que, pendant un certain temps, c'est en fait l'« inoculation américaine », et donc une maladie venant d'outre-Atlantique, qui est considérée comme responsable de la mise en contact et de la diffusion contagieuse d'idées que caractérise un extrémisme abstrait et malsain[85]. La dénonciation de la maladie de l'adversaire et son diagnostic en termes psychopathologiques peuvent agir en sens contraire. Au fur et à mesure que se développe le mouvement abolitionniste, le condamner comme la manifestation d'un esprit non libéral, comme du fanatisme et de la démence devient un lieu commun aux États-Unis. Sauf que, lors de la révolte des colons anglais en Amérique, ne voilà-t-il pas que Josiah Tucker invite le gouvernement de Londres à accepter, voire à favoriser, la sécession, de façon à éviter la « contagion » d'une « folle et fanatique liberté » qui touche aussi les esclaves ou les serfs, la contagion d'un « républicanisme » qui est certes américain, mais qui renvoie en dernière analyse à Locke et à la « secte lockienne », et qui peut même compter sur la sympathie de Burke[86].

Après 1848, après l'énième retour de la révolution avec des mots d'ordre encore plus radicaux, la tendance à mettre en garde contre la maladie qui fait rage en France se renforce considérablement. En soulignant l'enracinement aux États-Unis du gouvernement de la loi et des institutions libérales, *De la démocratie en Amérique* donne beaucoup plus d'importance à l'histoire et à la géographie que ne le fait *L'Ancien Régime et la Révolution.* Pourquoi la dictature de Louis Napoléon Bonaparte s'impose-t-elle en France ?

> « La guerre ne livre pas toujours les peuples démocratiques au gouvernement militaire ; mais elle ne peut manquer d'accroître immensément, chez ces peuples, les attributions du gouvernement civil. […] Si elle ne conduit pas tout à coup au despotisme par la violence, elle y amène doucement par les habitudes[87]. »

La situation outre-Atlantique est bien différente : « La fortune, qui a fait des choses si particulières en faveur des habitants des États-Unis, les a placés au milieu d'un désert où ils n'ont, pour ainsi dire, pas de voisins. Quelques milliers de soldats leur suffisent[88]. » Même si nous retrouvons encore une fois l'assimilation discutable des Indiens (et même du Mexique) à un « désert », il n'en reste pas moins que nous sommes bien loin de l'explication qui oppose de façon expéditive et sans appel le « désir sublime » de la liberté et l'indifférence vulgaire à son égard, les « âmes nobles » et les « âmes médiocres ».

Pour confirmer la dérive anthropologique qui se manifeste en 1848, on peut ajouter la très longue lettre (un petit essai) que Tocqueville a envoyée vingt ans avant à son ami Beaumont. L'histoire de l'Europe est pensée ici de façon si unitaire que la terminologie devient interchangeable : on parle de « Communes » à propos de la France et de « tiers état » à propos de l'Angleterre. Dans ces deux pays, la victoire de la bourgeoisie s'accomplit selon des modalités différentes, qui sont pourtant la « conséquence forcée de l'état des choses », c'est-à-dire de la configuration différente des rapports de force entre les sujets politico-sociaux en lutte[89]. L'étatisme et le despotisme sont-ils la maladie héréditaire du pays où sont nés le jacobinisme et le bonapartisme ? En réalité, l'Angleterre réussit non seulement à construire avant la France un appareil étatique et militaire fort, mais elle subit à l'époque des Tudors un despotisme sans limite : « Je ne connais pas de tyran dans l'histoire plus complet que […] Henry VIII » ; les Communes, « qui ne refusèrent jamais la vie d'un homme aux volontés du roi », finissent maintenant par « condamner sans entendre ». Une terreur pire que la Terreur jacobine s'exerce, comme le montrent les « *bills de conviction*, invention diabolique que le Tribunal révolutionnaire lui-même n'a pas renouvelée ». Il s'agit malgré tout d'une révolution qui joue un rôle positif : elle fait mûrir le « premier fruit de la civilisation » parce que, malgré son terrible absolutisme, en Angleterre le pouvoir monarchique attaque les « vices du système féodal » et fait plier la « liberté oligarchique ». Cette tendance a une valeur générale et, pourtant, dans aucun pays « le despotisme ne s'y montra plus terrible ». Contrairement à la France, est-ce le caractère progressif de l'évolution historique qui permet de caractériser et de bénir l'île d'outre-Manche ? La lettre-essai que nous analysons polémique explicitement par rapport à la thèse selon laquelle la Constitution anglaise serait passée « par différents degrés successifs et réguliers avant d'arriver au point où elle est parvenue de nos jours », si bien qu'il faudrait la considérer comme « un fruit que chaque siècle mûrissait » ; en réalité, observe Tocqueville, à partir d'Henry VIII, « je vois le peuple anglais changer quatre fois de religion suivant la volonté du maître »[90].

On pourrait bien sûr chercher à diminuer l'importance de la lettre-essai de 1828, en la considérant comme un écrit « de jeunesse ». Sauf que, dans les années suivantes, si l'on oppose la France à l'Angleterre, c'est souvent au détriment de cette dernière, pour qui la liberté est encore comprise comme un « privilège » plutôt que comme un « droit commun », comme le fait le pays de la Révolution de 1789 (*cf. supra*, chap. 4, § 9). Encore en 1843, après avoir assimilé les maîtres des esclaves dans les colonies à l'« aristocratie » justement renversée par la Révolution française, Tocqueville célèbre les « grands principes » de la Révolution, « qui a été entièrement conduite au nom de l'égalité », au nom de l'égalité du « genre humain », et qui a eu de plus le mérite d'abolir

l'esclavage pour la première fois[91]. À partir de la révolution de 1848, en réaction au spectre du socialisme, c'est justement le pathos de l'égalité qui explique la faillite de la Révolution française et la maladie de tout un peuple, qui se prosterne maintenant devant Louis Napoléon.

La lecture en termes psychopathologiques des développements de la situation en France a l'avantage d'apaiser d'éventuels troubles dans la communauté des hommes libres, qui s'auto-absout de toute responsabilité par rapport à l'issue bonapartiste de la révolution de 1848. Tocqueville aurait pu faire un bilan critique du comportement que le parti libéral et lui-même ont adopté. Après l'avènement de la dictature, il dénonce, en exagérant un peu, la faible résistance rencontrée par Louis Napoléon dans la société française. La déception ressentie par les masses populaires à cause des trois millions de Français privés de droits politiques a-t-elle contribué à leur passivité ? La bourgeoisie libérale, en 1850, a commis la faute de prendre cette mesure, donnant ainsi au dictateur la possibilité de s'ériger en champion du suffrage universel et de la lutte contre les privilèges et les discriminations[92]. Et quel rôle a joué dans l'affaiblissement de la II^e^ République le libéralisme intransigeant *à la* Tocqueville, qui a stigmatisé comme un intolérable « despotisme » la réduction de la durée du travail et toute intervention du pouvoir politique en faveur des plus déshérités ? Le point fort du régime bonapartiste, ce sont les campagnes. N'est-ce pas avant tout la bourgeoisie libérale, avec la participation active de Tocqueville, qui les a excitées contre les villes et les a mobilisées au nom de la menace terrible pesant sur la civilisation et exigeant des mesures extraordinaires à la hauteur de la situation ? De plus, le souverain mépris que Tocqueville manifeste envers la Constitution, alors qu'il a revendiqué, en qualité de ministre des Affaires étrangères, le « droit, en dépit de notre Constitution, de renverser la République romaine », n'a-t-il pas contribué au discrédit des institutions et du gouvernement de la loi[93] ?

Par ailleurs, l'attitude du libéral français est traversée par une contradiction de fond : d'un côté, sur le plan politique immédiat, il condamne avec force le régime bonapartiste, de l'autre, en tant qu'historien, il regrette le fait que la modernisation de la France n'ait pas été menée à bien par un « Prince absolu » ou par un « despote », plutôt que par une révolution populaire (*cf. supra*, chap. 8, § 5). Mais Napoléon I^er^ avait voulu être ce « Prince absolu » ou ce « despote » modernisateur, et Napoléon III lui aussi voulait l'être ! Plutôt que de s'engager dans une recherche peut-être trop douloureuse sur le plan personnel, l'auteur de *L'Ancien Régime et la Révolution* préfère blâmer une France éternelle et mythique.

On peut noter chez Mill une évolution semblable. En 1849, il défend avec force la révolution de février de l'année précédente ; il continue ensuite à témoigner une grande reconnaissance au « gouvernement provisoire en France, si héroïque et calomnié », pour avoir très vite aboli l'esclavage dans les colonies en s'opposant implicitement non seulement à la République nord-américaine, mais aussi à l'Angleterre, dont l'histoire porte la « tache durable » que constitue l'appui des « classes moyennes et supérieures »[94] à la sécession esclavagiste du Sud des États-Unis. Dans son *Autobiographie*, Mill, en revenant à nouveau sur le débat mené en Europe sur la guerre civile américaine, et après avoir dénoncé l'orientation « furieusement » philosudiste d'une grande partie du libéralisme anglais de l'époque, ajoute : « Aucun des libéraux continentaux n'avait commis la même erreur effrayante[95]. » Pourtant, nous savons qu'en 1861 il est prêt à exclure le peuple français et les « nations continentales » en général de la communauté des hommes libres proprement dite. Dans ces années-là, en Angleterre, en plaisantant à demi, on aime dire qu'« on ne trouve pas de Nègres avant Calais », de l'autre côté de la Manche[96]. En effet, même si ce n'est pas la couleur de la peau, c'est la

« race » qui sert maintenant à expliquer la différence de développement des pays européens. Il ne faut pas perdre de vue, observe Lieber, toujours en montrant du doigt la France, la « disposition des Celtes à être influencés par les masses » et donc à s'abandonner à la « centralisation en politique, religion et littérature » ; ce qui manque ici, c'est l'« originaire esprit teutonique d'indépendance individuelle », qui se manifeste avec une force particulière dans la « race anglicane »[97].

La « maladie » comme symptôme de dégénérescence raciale

De la « maladie » on est passé à la « race ». Ces deux lectures du conflit politico-social sont-elles compatibles ? Burke, qui dénonce l'arrivée de la « maladie » outre-Manche, fait par ailleurs, comme nous l'avons vu, l'éloge de la « nation dans les veines de laquelle circule le sang de la liberté », la « race élue des fils d'Angleterre ». Il s'agit d'une « nation » et d'une « race » peut-être moins exposées que les autres aux manifestations morbides qui font rage en France. Autrement dit, il s'agit de voir si l'esprit servile et grégaire, et l'incapacité à jouir d'une liberté en bonne et due forme, sont un trouble passager de la personnalité d'un peuple civilisé, ou s'il existe une racine ethnique encore non identifiée.

Aux États-Unis, au traditionnel danger de *miscegenation* avec les Noirs s'ajoute, à partir du milieu du XIX^e^ siècle, celui que représente l'importante immigration des Jaunes, des *coolies*. La zone côtière du Pacifique, met en garde Lieber, risque d'être « mongolisée » par les Chinois, qui sont aussi prolifiques que les « rats »[98]. Spencer est encore plus sévère. Une implantation à grande échelle, en Amérique, des Chinois (ou des Japonais) produirait dans tous les cas de figure une catastrophe : « Au cas où ils éviteraient le mélange, ils doivent constituer une race soumise qui soit dans la position, non pas des esclaves au sens propre du mot, mais d'une classe voisine de celle des esclaves ; si au contraire ils se mélangeaient, cela donnerait un mauvais hybride. » Il en sortirait des individus d'une « constitution » interne « chaotique » : « Les Euro-Asiatiques en Inde et les sang-mêlé en Amérique » en font la triste démonstration[99].

Nous avons jusqu'ici affaire à des populations d'origine coloniale ou semi-coloniale, et donc étrangères à l'Occident. L'accord de Lieber et de Spencer concernant la législation qui interdit aux non-Blancs l'accès à la terre de la liberté n'a donc rien d'étonnant. Bien qu'il soit un expansionniste enthousiaste, le premier se déclare opposé à l'annexion de tout territoire qui serait suivie de l'incorporation de peuples de couleur. Mais, comme l'observe son biographe, il va plus loin : il craint même que l'afflux d'immigrés en provenance de l'Europe méridionale et de « race latine » ne provoque la « dilution du sang américain »[100]. Plus tard, toujours à propos des États-Unis, un autre représentant autorisé du libéralisme, Lecky, attire l'attention sur l'effet de « contamination du vote des immigrés », qui sont souvent des « éléments révolutionnaires »[101].

Ces préoccupations trouvent aussi un large écho chez Tocqueville. Alors que dans le ciel de la République nord-américaine s'accumulent les nuages noirs signalant l'imminence de la guerre de Sécession, le libéral français se pose une question angoissée : comment expliquer la disparition du « bon sens pratique » qui avait épargné jusqu'alors à la République d'outre-Atlantique la catastrophe de la France et de l'Europe continentale ? Ce qui provoque la crise, c'est la « rapide introduction aux États-Unis d'hommes étrangers à la race anglaise » et qui, justement pour cela, font courir à l'Amérique le « plus grand péril »[102]. Ses habitants ne sont plus maintenant aussi « unis entre eux par des idées communes », qui rendaient impensable une division sanglante, qu'il ne le pensait en écrivant *De la démocratie en Amérique*[103]. Tocqueville met en garde ses amis et interlocuteurs américains : « Quelle que soit votre puissance d'assimilation, il est bien difficile que vous *digériez* […] tant de corps étrangers » avec une rapidité telle qu'elle puisse éviter que ceux-ci perturbent

« l'économie et la santé de votre corps social »[104]. La guerre civile qui se profile à l'horizon est imputée aux nouveaux migrants venant du sud ou de l'est de l'Europe : ils se comportent comme un agent pathogène, qui attaque de l'extérieur un organisme social sain en lui-même. Face à ce danger, Tocqueville ne cesse de mettre en garde ses amis et interlocuteurs d'outre-Atlantique :

> « Malheureusement, chaque jour vous apporte tant d'éléments étrangers que bientôt vous ne serez plus vous-mêmes et que tous les raisonnements que l'on pouvait faire sur votre *naturel* deviennent toujours plus incertains. Car, mêlés aujourd'hui que vous êtes de tant de races, qui pourrait dire au juste ce que c'est maintenant que votre naturel ? »

Et aussi : « Ce qui m'effraie, c'est […] ce nombre prodigieux d'étrangers qui fait de vous un peuple nouveau[105]. »

Les flux migratoires massifs condamnés ici concernent bien sûr le Nord des États-Unis. Est-ce que ce sont eux qui provoquent la montée de l'abolitionnisme radical ? Dans ce cas, la position de Tocqueville ne serait pas très différente de celle des théoriciens du Sud, qui stigmatisent eux aussi comme fondamentalement étrangères à l'Amérique, et assimilables en dernière analyse au radicalisme de marque européenne (et français et jacobin), les positions de ceux qui, pourvu que l'esclavage soit aboli, ne reculent pas devant la perspective d'un conflit sanglant. La tendance de Tocqueville à expliquer l'imminence de la guerre civile en la mettant sur le compte de la présence croissante de groupes ethniques traditionnellement dépourvus des qualités politiques et morales attribuées aux Anglo-Saxons est en tout cas très claire.

Ce type d'explication est évidemment impossible quand on a affaire à un pays ethniquement homogène. Ou bien devons-nous, au contraire, supposer que cette homogénéité n'est qu'apparente ? C'est Gobineau qui répond par l'affirmative à cette question. Mais voyons quel est son point de départ. Il partage complètement le diagnostic psychopathologique impitoyable formulé par Tocqueville à propos du peuple français. Il faut prendre acte qu'en France une maladie séculaire fait rage, qui rend impossible le fonctionnement d'« institutions libres » et qui, au nom de l'« *utilité publique* » ou de cette « monstruosité » qu'est le prétendu « droit social », recherche sans cesse l'« absorption des droits privés dans le droit unique de l'État » ; nous sommes face à « un peuple […] pour qui la centralisation absolue et sans réplique est le dernier mot du bien »[106]. Comme on le voit, cela fait écho à des arguments idéologiques et y compris à un vocabulaire qui sont les mêmes que ceux que nous avons entendus chez Tocqueville, Lieber et Mill.

Mais il y a du nouveau. La maladie a maintenant une base ethnique précise. Ce sont les non-Aryens qui la transmettent en France et dans le reste du monde. Vu l'importance de cette nouveauté, il est excessif d'affirmer que Gobineau est « donc moins éloigné qu'on pourrait le croire de la pensée d'Alexis de Tocqueville, son mentor, dont il avait été le collaborateur[107] ». D'un autre côté, pourtant, il est évident que nous évoluons dans un milieu culturel et politique qui a de nombreux points de contact et des éléments communs. En rapport épistolaire étroit, Tocqueville et Lieber sont pleinement d'accord sur le diagnostic de la maladie faisant rage en France et qui, en raison des flux migratoires, risque d'avoir une influence néfaste y compris aux États-Unis. Allant ensuite encore plus loin sur la voie de l'interprétation de l'histoire en termes ethniques, le second oppose, à l'esprit grégaire et servile des « Celtes », le sens jaloux de l'individualité propre aux « Teutons ». Ces derniers sont l'avant-garde de l'Occident, ou de la « portion caucaso-occidentale de l'humanité ». On pourra peut-être, conclut Lieber, parler d'ici peu de « Cis-caucasiens », alors que l'expression « Japhétiques » a

le tort d'être trop large[108]. Comme on le voit, nous sommes sur le seuil de la mythologie aryenne : les « Japhétiques » sont les descendants de Japhet, en opposition à la progéniture de Sem (les « Sémites ») et de Cham (les « Chamitiques »). Et le libéral américain exprime des réserves par rapport à la catégorie de Japhétiques ou d'Aryens, uniquement parce qu'elle renvoie à la geste mythique d'un peuple qui serait parti de l'Inde, c'est-à-dire d'une zone extérieure à l'Occident. La distance par rapport à Gobineau n'est donc pas grande, même si ce dernier préfère parler d'Aryens plutôt que de recourir aux catégories, qu'il considère comme moins rigoureuses, « de Japhétiques, de Caucasiens et d'Indo-Germaniques[109] ».

Gobineau, le libéralisme et les mythes généalogiques de la communauté des hommes libres

Dès le début, l'autoproclamation de la communauté des hommes libres éprouve le besoin de recourir à des mythes généalogiques qui donnent un fondement à ce geste de distinction. Montesquieu place dans les « bois » habités par les « Germains » le lieu de naissance du gouvernement libre et représentatif[110]. Cette origine n'est pas fortuite : si l'esclavage est chez lui parmi les « peuples du Sud » (*cf. supra*, chap. 2, § 4), les « peuples du Nord », au contraire, « ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du Midi »[111]. Oui, les « peuples du Nord » de l'Europe, qui ont su faire preuve d'« une sagesse admirable contre la puissance romaine », qu'ils finiront par détruire, se distinguent en plus par le « bon sens », le courage, les « sentiments généreux », la « force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même »[112]. En Angleterre, Sidney et Hume renvoient aux « nations nordiques », et ce dernier célèbre comme « extrêmement libre » le « gouvernement des Germains, comme celui de tous les peuples du Nord », « qui s'établirent sur les ruines de Rome » et de son « despotisme militaire »[113]. Pour le Mill de 1861, les Français sont exclus de la communauté des hommes libres parce qu'ils sont un peuple « essentiellement du Sud », marqué par la « double éducation du despotisme et du catholicisme »[114]. Burke préfère au contraire se glorifier de la descendance de « nos ancêtres gothiques », en plus de l'appartenance à la « race élue » anglaise de la liberté, alors que Lieber intègre au blason des États-Unis et de la race anglicane les ancêtres « teutoniques ».

À la fin du XIX^e^ siècle, le mythe généalogique teutonique remporte un grand succès. Malgré la stabilisation introduite par la III^e^ République, le souvenir de la Commune de Paris et de l'interminable cycle révolutionnaire qui l'a précédée pèse sur l'image de la France. Sur l'image de l'Italie pèsent la plaie du brigandage du Sud et la situation géographique, qui n'est pas vraiment nordique, surtout celle de ses régions méridionales. Le Deuxième Reich semble au contraire se placer sans problème aux côtés de l'Angleterre et des États-Unis dans la mesure où il bénéficie de corps représentatifs, de l'ordre libéral et du développement économique. Ce sont alors ces trois pays qui sont célébrés comme l'avant-garde de la communauté des hommes libres, ou comme les peuples qui incarnent le mieux la cause de la liberté. En Angleterre, en 1860, Lord Robert A. T. Cecil – futur marquis de Salisbury et futur Premier ministre – oppose déjà, « aux peuples des climats méridionaux, ceux d'ascendance […] teutonique[115] » ; en 1899, Joseph Chamberlain (ministre des Colonies) appelle officiellement les États-Unis et l'Allemagne à conclure avec son pays une alliance « teutonique[116] ». Cette orientation est partagée, outre-Atlantique, par Alfred T. Mahan, le grand théoricien de la géopolitique, qui se prononce lui aussi pour l'unité de la « famille teutonique », des peuples appartenant à la « même souche » germanique. L'amiral que nous venons de citer est en très bons termes avec Theodore Roosevelt qui, allant encore plus loin dans l'éloge des « peuples germaniques » et « teutoniques », élève un hymne au « courage guerrier des gaillards fils d'Odin »[117]. Ce climat idéologique favorise la redéfinition de la catégorie des Anglo-Saxons, qui tend maintenant à inclure l'Allemagne – lieu où commence la grande aventure de l'émigration de la lignée de la liberté, qui a le mérite de s'être rebellée d'abord contre le despotisme romain, puis contre le despotisme papal.

Disraeli, Gobineau et la « race » comme « clé de l'histoire »

On commence à voir clairement les délimitations du monde culturel et politique dans lequel évolue Gobineau. L'approche choisie par Tocqueville pour expliquer la crise aux États-Unis devient, avec lui, une grille de lecture de l'histoire universelle. Pourquoi les « institutions libérales » montrent-elles dans la République nord-américaine une vitalité inimaginable en Amérique latine ? Parce que cette dernière est le seul territoire où les Européens se sont mélangés avec les natifs vaincus. Et, en ce qui concerne l'Europe, pourquoi la France a-t-elle subi une catastrophe que l'Angleterre n'a pas connue ? Parce qu'en France le mélange des races a été bien plus important qu'en Angleterre, « celui de tous les pays de l'Europe où les modifications du sang ont été les plus lentes et jusqu'ici les moins variées[118] ». Et pourquoi les États-Unis concentrent-ils une crise sans précédent ? La réponse de Gobineau est en substance la même que celle de Tocqueville : à cause des flux migratoires massifs de provenance hétérogène, l'élément anglo-saxon originaire est en train de perdre son identité[119].

Chez Gobineau, il est vrai, l'explication anthropologique connaît une rigidité naturaliste si forte qu'elle pousse Tocqueville à ironiser sur le rôle décisif du « sang[120] ». Devons-nous alors considérer que l'auteur de l'*Essai sur l'inégalité des races* est extérieur à la tradition libérale ? En réalité, même en faisant abstraction du Sud des États-Unis, où s'appliquent la théorie et la pratique selon lesquelles il suffit d'une seule goutte de sang noir pour qu'une personne soit exclue de la communauté des hommes libres (et de la jouissance des droits politiques et civils), en Europe et, de plus, dans l'autre pays de la tradition libérale classique s'élèvent des voix peu différentes de celle que nous venons d'entendre. En se prononçant en faveur de l'interdiction de la *miscegenation*, Spencer souligne : « À la racine, ce n'est pas une question de philosophie sociale ; à la racine, c'est une question biologique. À ce propos il y a de nombreuses preuves fournies par les mariages mixtes, en ce qui concerne les races humaines, et par les croisements, en ce qui concerne les animaux[121]. »

Mais, dans ce contexte, c'est surtout la figure de Disraeli qui prend un relief particulier. Il prend nettement position : la race est la « clé de l'histoire[122] ». Parler de « progrès » et de « réaction » n'a pas de sens : en réalité, « tout est race[123] » ; « tout est race : il n'y a pas d'autre vérité[124] ». C'est la seule façon de comprendre comment, alors même qu'ils étaient très peu nombreux, les conquistadors espagnols (ou « Goths », comme préfère le dire Disraeli) ont réussi à triompher en Amérique, et les Anglais en Chine[125]. C'est ainsi que s'expliquent les incessants bouleversements qui dévastent la France : nous assistons à la « grande révolte des Celtes » ou des anciennes « races assujetties » contre les « races nordiques et occidentales », qui ont assimilé le « principe sémitique » (l'Ancien et le Nouveau Testament) et incarné la civilisation[126]. L'aspect principal et premier de ces processus n'est pas la culture : la « grandeur » d'une race « résulte de son organisation physique »[127]. Il s'agit d'un « fait physiologique », et il est donc nécessaire d'« étudier la physiologie » pour pouvoir s'orienter correctement dans les conflits du monde historique et politique[128]. « Langage et religion ne constituent pas une race – une seule chose la constitue : le sang[129]. »

À partir de cette mythologie du sang, Disraeli insiste lui aussi sur la supériorité des « races pures du Caucase », dont fait partie la race hébraïque[130]. Cette pureté doit être jalousement préservée : la « doctrine pernicieuse des temps modernes, l'égalité naturelle de l'homme », la doctrine de la

« fraternité cosmopolitique », qui encourage le mélange et la contamination, est condamnée sans appel ; si elle était réellement mise en pratique, elle « détériorerait les grandes races et détruirait tout le génie du monde »[131].

Malgré un langage en partie différent, nous ne sommes pas très loin de l'univers idéologique de Gobineau. Ce n'est pas un hasard si celui-ci, qui célèbre les Aryens avant tout en raison de leur « liberté personnelle » et individualiste[132], dédie son livre « à Sa Majesté George V ». En plus de l'Angleterre, Gobineau prend comme modèle l'autre pays de la tradition libérale classique, les États-Unis, cette « terre essentiellement pratique », ce que confirme le fait que, sans se laisser arrêter par les abstractions qui sévissent en terre française, même « les journaux abolitionnistes ont reconnu l'exactitude » de la thèse relative à l'inégalité naturelle des races[133]. La célébration de la pureté raciale est avant tout la célébration des « Anglo-Saxons », la branche de la « famille aryenne » qui, plus que toute autre, a résisté à l'abâtardissement général[134].

Il n'y a pas de raison d'inclure Disraeli dans la tradition libérale, ni d'en exclure au contraire l'auteur de l'*Essai sur l'inégalité des races*, d'autant plus que ce dernier s'est largement inspiré de l'écrivain et homme d'État anglais[135]. Ceci dit, Gobineau cesse d'être libéral quand, désormais découragé, il finit par s'adapter, selon le jugement sévère mais précis de Tocqueville, au « gouvernement du sabre et même du bâton », c'est-à-dire à la dictature de Napoléon III[136]. Mais n'oublions pas qu'au même moment Disraeli considère que, pour la France et l'Europe continentale, le « gouvernement de l'épée » et du « camp militaire » est inévitable et légitime (*cf. infra*, chap. 10, § 1). En tout cas, en tant que théoricien de la race, on peut inclure sans problème dans le libéralisme l'admirateur et le collaborateur de Tocqueville ou le disciple de Disraeli, l'auteur écœuré par le cycle révolutionnaire et l'étatisme français, et simultanément éperdu d'admiration pour le monde anglo-saxon et pour les « traditions libérales des Aryens ».

Ne perdons pas de vue que les autres représentants de cette tradition de pensée se réfèrent eux aussi explicitement à la mythologie aryenne. Voici de quelle façon Lecky rompt des lances en faveur de l'Irlande dont il est originaire : même si ce sont des Celtes, les Irlandais font partie de la « grande nation aryenne[137] ». Spencer tire la même conclusion lors de son voyage aux États-Unis : « Les immigrants irlandais ont perdu leur aspect celtique et se sont américanisés. » Ils se sont fondus avec les autres « variétés de la race aryenne » ; et, dans ce cas, le mélange se révèle très bénéfique[138]. Les choses sont différentes pour la France. Ce qui explique sa défaite lors de la guerre contre la Prusse et l'enragement de la Commune de Paris, c'est la « race », qui semble être restée obstinément celtique (au contraire de Lecky, Spencer considère les Celtes comme complètement étrangers à la race aryenne)[139]. On pourrait ajouter Renan aux auteurs que nous venons de citer : il se considère aussi comme un libéral, il est en « relation réglée » avec Gobineau[140] et il loue avec la même passion – nous le verrons – l'excellence de la race aryenne et, plus généralement, des « races aryano-sémitiques ». Il faut noter enfin que, même outre-Atlantique, la mythologie aryenne est bien présente ; elle est même assez répandue pour pénétrer le cercle des idéologues : en 1902, Arthur Mac Arthur, gouverneur militaire des Philippines, revendique pour les États-Unis le droit de dominer parce qu'ils appartiennent eux aussi au « magnifique peuple aryen[141] ».

Occultation du conflit, recherche de l'agent pathogène et théorie du complot

Même s'il rejette la facilité de la solution aryenne, Tocqueville n'est pas moins obsédé que Gobineau par le problème de l'identification de l'agent pathogène qui attaque un organisme social sain en lui-même. Après 1848, il n'y a aucun doute : le véhicule de la « maladie de la Révolution française », de la « maladie permanente », le « virus d'une espèce nouvelle et inconnue » qui ne cesse de faire rage en France, est constitué par une « race nouvelle » ; « nous sommes toujours en face des mêmes hommes, bien que les circonstances soient différentes »[142]. Il faut ajouter que ce « virus » ou cette « race » se sont répandus d'une façon menaçante dans le monde entier. Oui, après avoir fait leur apparition en France, ces « révolutionnaires d'une espèce inconnue […] ont formé depuis une race qui s'est perpétuée et répandue dans toutes les parties civilisées de la terre et qui partout a conservé la même physionomie, les mêmes passions, le même caractère[143] ».

Ce qui, de nouveau, saute aux yeux, c'est le passage de la « maladie », ou du « virus », à la « race ». C'est la même chose chez Constant : « froids dans leur délire », les intellectuels subversifs, ces « jongleurs de sédition », n'arrêtent pas de miner non pas une société particulière, mais les « bases mêmes de l'ordre social ». Ce sont des « êtres d'une espèce inconnue », ils constituent même une « race nouvelle », une « exécrable race »[144]. Allant crescendo, l'explication de type anthropologique tend à devenir une explication de type racial – le passage de la catégorie d'espèce à celle de race est symptomatique. À partir de là, on entrevoit l'idée d'une solution radicale. On ne peut qu'être favorable à l'« extirpation » de cette « détestable race » constituée d'agents pathogènes[145] : c'est la condition préliminaire pour rétablir la santé et le salut de la société.

Ni chez Constant ni chez Tocqueville le terme de « race » n'a de réelle connotation ethnique. Toutefois, sa récurrence est le symptôme d'une tendance à racialiser les intellectuels porteurs du virus de la subversion. Burke va bien plus loin. Au-delà d'une strate sociale bien précise (les intellectuels non propriétaires, non liés à la terre et privés de racines), l'« intoxication » idéologique dont se rend coupable le radicalisme[146] renvoie à un bloc social dont la dimension ethnique commence à apparaître. C'est bien l'alliance entre deux classes sociales sensiblement différentes qui explique la catastrophe de la Révolution française : d'un côté, les « gens de lettres politiques » (*political men of letters*), de l'autre, les « nouveaux capitalistes », les grands de la finance. On comprend bien les raisons de cette alliance qui semble si étrange à première vue. Les deux parties ont au moins en commun la haine du christianisme : « [L]a cabale littéraire avait élaboré il y a un certain nombre d'années quelque chose comme un plan de campagne en vue de la destruction de la religion chrétienne[147]. » Mais, si on connaît l'irréligiosité et l'athéisme des intellectuels influencés par les Lumières, il ne faut pas perdre de vue le fait que les « Juifs de Change Alley », déjà étrangers pour des raisons religieuses et idéologiques à la chrétienté, ont aussi un intérêt matériel à son affaiblissement ou à sa destruction : ils espèrent hypothéquer les « revenus de l'archevêché de Cantorbéry »[148].

Attaquer l'Église, c'est aussi attaquer le « patrimoine foncier de l'Église et des communautés religieuses », la propriété terrienne en tant que telle ; le programme des révolutionnaires est, sur ce point aussi, affligeant : « Nous faudra-t-il, par un vote, déclarer la Chambre des Lords inutile ? Va-t-

on abolir l'épiscopat ? et vendre les biens du clergé aux Juifs et aux agioteurs […] ? »[149]. C'est l'alliance entre les intellectuels subversifs regroupés dans la « Société de la Révolution » et la « chaire du Vieux Ghetto » (*the pulpit of the Old Jewry*), ou les « fidèles du Vieux Ghetto », qui s'emploient à falsifier la vraie signification de la Glorieuse Révolution et à répandre les purs « principes de la Révolution » du « Vieux Ghetto », qui cherche à détruire une société dont les piliers sont le christianisme et l'aristocratie terrienne[150]. Comme on le voit, Burke n'arrête pas d'insister sur le rôle des Juifs. Ces deux composantes du bloc révolutionnaire sont liées par de nombreuses affinités. Au-delà de la haine de l'Église et de la noblesse agraire et chrétienne, c'est aussi leur extériorité fondamentale à la nation qui joue un rôle important. La classe des intellectuels est aussi fondamentalement apatride, puisqu'ils ne montrent de l'« attachement à leur pays » que dans la mesure où il adhère à « leurs projets flottants »[151].

Mais d'où vient la force d'impact de la subversion ? Pour renverser l'ordre existant, intellectuels et usuriers ne suffisent pas. En réalité, c'est la « Taverne », la populace avinée et sanguinaire qui, bien que subalterne, est totalement partie prenante de cette attaque subversive. Mais comment cette union contre nature, que Burke dénonce régulièrement comme le bloc social entre l'« *Old Jewry* » et la « *London Tavern* », parvient-elle à se faire et à se consolider[152] ? Celle qui réussit à mettre les plus désespérés à la traîne et au service des plus riches, et même de la richesse la plus parasitaire et la plus répugnante, celle qui, au lieu d'être fondée sur la terre et l'amour de la terre, renvoie exclusivement à la spéculation et à l'usure ? Ce sont les intellectuels et, plus précisément, les intellectuels d'origine modeste et déracinés, ce sont les « nécessiteux de la plume[153] », nécessiteux comme la canaille de la « Taverne » qu'ils n'arrêtent pas d'exciter. Sans religiosité, sans foi ni idéaux authentiques, ils appellent la canaille, dont ils font partie, à s'insurger, certes contre la richesse, mais seulement contre la richesse la plus respectable, la richesse terrienne, alors que la richesse financière (et juive) est épargnée. En France, ces intellectuels « affectèrent un grand zèle pour les pauvres et pour les classes les plus basses de la société. […] Devenus une espèce de démagogues, ils servirent de chaînon pour unir, au service d'une même entreprise, l'opulence et la misère, le faste odieux des uns et la turbulence affamée des autres[154] ». Les Juifs eux aussi sont très heureux de soutenir les attaques de la plèbe française contre le roi et l'aristocratie, contre les piliers du christianisme. Burke voit les atrocités révolutionnaires comme « des orgies dignes de Thèbes et de la Thrace que les Parisiens ont célébrées ce jour-là et qui n'ont trouvé un écho favorable qu'à l'*Old Jewry*[155] ».

La configuration du bloc social de la subversion est maintenant clairement établie. Grâce à l'action des intellectuels plébéiens et subversifs, voilà donc que les plus démunis sont mis à la traîne des usuriers, la Taverne au service du Vieux Ghetto ou des « changeurs juifs », qui passent leur temps à se disputer l'« honneur d'être celui qui remédierait le mieux, par la circulation frauduleuse d'un papier déprécié, aux malheurs et aux ruines que leurs vils conseils avaient déjà valus à leur pays »[156]. Ce sont les Juifs qui, en dernière analyse, dirigent le bloc composite de la subversion. Il suffit d'observer les développements de la révolution en France : « Cette génération de la noblesse sera bientôt éteinte. Celle qui doit la suivre ne pourra plus être distinguée des charlatans et des bouffons, des agioteurs, des usuriers et des juifs qui seront toujours ses compagnons et parfois même ses maîtres[157]. » D'autre part, en nivelant et en banalisant tout, la Révolution française finit par valoriser

une unique « différence », celle que constitue l'« argent »[158], et donc par entériner la suprématie de la finance (en grande partie contrôlée par les Juifs). Si l'on ne se précipite pas aux abris, un « tremblement de terre universel » menace d'abattre l'ordre social et la civilisation[159].

Il n'y a aucun doute : nous sommes face à la première théorie organique de la révolution comme complot juif. Les *Réflexions* et la dénonciation du rôle infâme du Vieux Ghetto datent de 1790. Ce n'est que plus tard que l'abbé Barruel se met au travail. Celui-ci, exilé en Angleterre, est reçu avec honneur par Burke, qui s'exprime avec beaucoup de chaleur à propos de sa personne et de son œuvre qui prend de l'importance : « Tout ce merveilleux récit est étayé par des documents et des preuves d'une précision et d'une exactitude qui ont une valeur presque légale[160]. »

Au-delà du fait qu'elle est la première chronologiquement, une autre caractéristique, encore plus importante, met en lumière la nouveauté et le caractère dangereux de la théorie du complot chez Burke. Si les *Réflexions* renvoient au rôle inquiétant des Illuminés[161], il ne s'agit plus de montrer du doigt telle ou telle secte ou la maçonnerie, comme le fait Barruel, ni de révéler le rôle des Juifs dans ce domaine. Ce n'est pas avant tout l'hostilité contre la religion dominante ou contre le Trône et l'Autel, comme c'est le cas dans la polémique traditionnellement développée par le christianisme, qui est au centre de l'acte d'accusation contre ces derniers. Burke, qui est lui-même franc-maçon[162], cherche à expliquer un conflit politico-social nouveau et destiné à durer. Dans la vision du whig anglais, il y a, d'un côté, la campagne, c'est-à-dire le lieu qui incarne l'organisation naturelle de la société et les valeurs de l'attachement à la terre et à une communauté nationale soudée, nous le savons, par un « lien de sang » ; de l'autre, la ville, comme le lieu du déracinement et de la subversion apatrides, portés à la fois par la finance juive, les intellectuels révolutionnaires abstraits et la plèbe. Pour la première fois, les Juifs sont accusés d'évoluer simultanément dans une finance rapace et parasitaire et dans un mouvement plébéien animé d'une aveugle fureur destructrice.

Ce thème réapparaît dans la tradition libérale après un autre grand bouleversement révolutionnaire. Quand éclate la révolution européenne de 1848, Disraeli la met immédiatement sur le compte des « manœuvres » des « associations secrètes », qui sont « toujours vigilantes et toujours prêtes » à assaillir la « société par surprise » et à « frapper la propriété et le Christ »[163]. Quelques années plus tard, l'homme d'État anglais d'origine juive fait un bilan plus sophistiqué et tout à fait étonnant : à cause de la « richesse accumulée », de l'attachement à leur tradition religieuse et à leur fière conscience raciale d'eux-mêmes, les Juifs sont tendanciellement « conservateurs » et hostiles à la « doctrine de l'égalité de l'homme »[164]. Sauf que, au lieu de lutter contre l'oppression, ils se lancent dans les opérations et les alliances les plus risquées : « [L]'Hébreu, autrefois loyal, se range parmi les niveleurs toujours prêts à appuyer une politique qui, pourtant, peut menacer sa vie et ses biens[165]. » C'est ainsi que se propagent le « principe destructeur » et l'« insurrection contre la tradition et l'aristocratie, contre la religion et la propriété ». Tout ceci est alimenté par un groupe ethnique et social que l'on n'attendait pas : la destruction du christianisme, « l'égalité naturelle de l'homme et l'abrogation de la propriété sont proclamées par les sociétés secrètes qui forment les gouvernements provisoires, et les hommes de race juive se trouvent à la tête de chacune d'elles ». Il n'y a aucun doute : « Si le lecteur examine les gouvernements provisoires de l'Allemagne et de l'Italie et même de la France, qui se sont formés à cette époque, il reconnaîtra partout l'élément juif. » Et c'est ainsi que « le peuple de Dieu coopère avec les athées ; les accumulateurs de richesses les plus en pointe s'allient avec les communistes, la race exceptionnelle et élue avance main dans la main avec la lie et les castes inférieures de l'Europe[166] ».

Il n'est pas difficile de trouver dans ce discours un écho du ressentiment provoqué par les humiliations et les persécutions que les Juifs ont subies. Il n'en reste pas moins que nous sommes de nouveau face à une théorie du complot promise, au XX^e^ siècle, à un succès funeste. Cette théorie est encouragée par la tendance, très répandue dans la culture libérale de l'époque, à refuser l'objectivité du conflit politico-social. Le tableau que Disraeli dresse de la grande vague révolutionnaire de 1848 est éloquent : sans la direction occulte des Juifs, « le bouleversement inattendu n'aurait pas dévasté l'Europe ». Ce ne sont pas des besoins sociaux objectifs, « mais l'orgueilleuse énergie et les fertiles ressources des fils d'Israël qui ont alimenté durablement cette lutte non nécessaire et inutile[167] ».

Enfin, toujours dans la tradition libérale, on entend aussi résonner un cri d'alarme contre le « complot » lors d'un grand bouleversement révolutionnaire ultérieur. Au moment où la tentative de la France napoléonienne de réintroduire l'esclavage à Saint-Domingue se heurte à la forte résistance des ex-esclaves, Malouet met en garde contre la « conjuration universelle des Noirs » qui, avec la complicité des abolitionnistes, cherchent à dominer et à massacrer les Blancs[168]. Il va de soi que cette interprétation est largement répandue dans le Sud des États-Unis. L'obsession du « complot » traverse en profondeur l'histoire de ce pays, et les deux forces en lutte, chacune à sa façon, ont le souci permanent de le débusquer et de le combattre. Pendant les années qui précèdent la guerre de Sécession, par exemple, si le Sud dénonce la « conspiration abolitionniste » du Nord, celui-ci, de son côté, ne cesse pas ses mises en garde contre la conjuration qui cherche à imposer le pouvoir esclavagiste au niveau fédéral. C'est pour cela qu'on a parlé, à propos de l'histoire de la République nord-américaine, de la diffusion d'un « style paranoïaque[169] ».

Dans cette mythologie du complot, un élément est particulièrement significatif et lourd de conséquences : le membre actif de la conjuration noire et abolitionniste, le militant anti-esclavagiste, a tendance à être identifié au modèle utilisé en général pour stigmatiser le Juif : « Essentiellement faible et couard, il ne constituerait aucune menace dans un combat loyal et ouvert » ; mais c'est là qu'interviennent la tromperie, l'intrigue et, justement, le complot[170].

Le conflit des deux libéralismes et les accusations réciproques de trahison

Pour relever le défi que représente la lutte pour la reconnaissance menée par les exclus, la communauté des hommes libres, à l'évidence, ne donne pas toujours les mêmes réponses. Elle subit de nombreux conflits et divisions internes. Nous pouvons *grosso modo* distinguer deux tendances. Une fraction s'identifie d'une façon plus ou moins constante aux positions de ce représentant du protolibéralisme anglais qui fait coïncider la « vraie liberté » avec le contrôle impunément exercé par le seigneur sur *sa* famille, mais aussi sur *ses* serviteurs et *ses* biens. Une autre fraction s'efforce en fait de prendre en compte l'idée de liberté défendue à l'origine par les serviteurs qui refusent de se laisser assimiler aux biens du seigneur et tâchent d'obtenir leur émancipation grâce à l'intervention en leur faveur du pouvoir politique, que ce soit le pouvoir existant ou celui qui se constitue sur la lancée d'une vague révolutionnaire venue d'en bas. Les luttes menées par les serviteurs renforcent le sentiment de gêne de certains secteurs de la communauté des hommes libres, qui cherchent assez vite à se donner bonne conscience en repoussant l'esclavage dans les colonies ou en camouflant les rapports politico-sociaux qui contredisent de la façon la plus scandaleuse leur attachement déclaré à la cause de la liberté.

C'est le mélange et le choc de ces deux idées différentes de la liberté, et des sujets politico-sociaux qui s'en réclament, qui explique le caractère particulièrement complexe et tortueux de la première révolution anglaise et de la Révolution française en tant que telle. Les États-Unis, eux non plus, ne sont pas épargnés par ce conflit. C'est même là qu'il a éclaté d'une façon plus violente et plus sanglante que jamais quand, pendant la guerre de Sécession, se sont affrontées, d'un côté, l'idée de liberté comprise comme autogouvernement de la classe et de la race dominante et, de l'autre, l'idée de liberté que le maintien de l'institution de l'esclavage gêne de plus en plus. Vaincue sur le plan militaire, et en prenant une forme légèrement différente en tant que régime terroriste de la suprématie blanche, l'idée de liberté chère au Sud finit par connaître aux États-Unis un succès politique qui durera au-delà de la première moitié du XX^{e} siècle.

Les deux libéralismes dont il est question doivent être compris comme des idéaux-types : un même auteur oscille de l'un à l'autre. Quand il condamne comme contraires à la liberté les coalitions formées par des « hommes désespérés » qui cherchent à échapper à la mort par inanition, Smith identifie clairement la liberté à l'autogouvernement de la société civile sous l'hégémonie de la grande richesse ; quand il appelle, au contraire, le « gouvernement despotique » à abolir l'esclavage, il choisit un paradigme théorique différent, qui assimile la liberté à la suppression des rapports d'oppression existant dans la société civile même. Et le grand économiste se réfère au même paradigme quand il observe qu'en Europe orientale la « servitude » subsiste toujours « en Bohême, Hongrie et dans ces pays où le souverain est électif et ne peut donc avoir une grande autorité », et n'est pas capable de faire plier la résistance des propriétaires fonciers[171].

Cette remarque peut aussi valoir, dans une moindre mesure, pour Tocqueville. Quand il condamne, en tant que manifestation de despotisme, la réduction à douze heures de la durée du travail en usine, il

identifie clairement la liberté à l'autogouvernement de la société civile sous l'hégémonie de la bourgeoisie. Mais, à d'autres occasions, le libéral français raisonne autrement. Dans une lettre de 1840 à un correspondant américain, il observe :

« C'est pour moi une réflexion bien mélancolique que de penser que votre nation a tellement incorporé à elle-même l'esclavage qu'il grandit avec elle. […] Il est presque sans exemple précédent que la servitude ait été abolie par le fait du maître. Elle ne l'a jamais été que par l'effort d'une puissance qui dominait tout à la fois le maître et l'esclave. C'est ce qui fait que l'esclavage durera plus longtemps parmi vous que partout ailleurs justement parce que vous êtes complètement indépendants[172]. »

Plutôt que d'être le lieu de la liberté, l'autogouvernement est ici la condition de la perpétuation de ce mal qu'est l'esclavage. Seul un pouvoir fort pourrait le supprimer. En ayant davantage à cœur la stabilité des États-Unis que la liberté des Noirs, Tocqueville ne va pas jusqu'à se prononcer pour le « gouvernement despotique », au contraire de Smith ; mais, dans le cas de l'Irlande, c'est le même libéral français qui caresse l'idée d'une dictature temporaire susceptible de mettre fin aux maux terribles infligés à la population native par l'autogouvernement des propriétaires anglo-irlandais et protestants.

Même s'il est convaincu que « l'éducation publique est salutaire surtout dans les pays libres », Constant est résolument opposé à l'introduction de l'obligation scolaire, dans la mesure où il juge inadmissible toute forme de « contrainte » qui viole les « droits des individus », y compris « ceux des pères sur leurs enfants ». Il est vrai que la misère des familles pauvres fait qu'on n'envoie pas les enfants à l'école et qu'ils commencent à travailler précocement, mais il faut malgré tout renoncer à toute contrainte et attendre que la misère disparaisse[173]. Dans cette logique, Constant ne se contente pas de rejeter l'obligation scolaire, il ne prend pas non plus en considération l'hypothèse d'une intervention de l'État contre la plaie que représente le travail des mineurs. Quelques décennies plus tard, Mill, au contraire, en se prononçant en faveur de l'obligation scolaire, polémique contre les « notions de liberté mal comprises » par les parents et il ajoute : « l'État […] est obligé de surveiller avec soin la façon dont il [cet individu] use du pouvoir qui lui est accordé sur d'autres individus »[174]. Dans cette différence de jugement, nous assistons au passage d'un paradigme théorique à un autre, et ce passage est aussi le résultat de la lutte de ceux qui sont exclus d'une liberté comprise comme le simple autogouvernement de la société civile.

Réagissant aux protestations et aux défis du mouvement ouvrier, c'est l'Angleterre libérale elle-même qui réglemente la durée et les modalités du travail en usine, en effaçant ou en lissant les aspects les plus odieux de ce que Marx et Engels stigmatisent comme le « despotisme » patronal. Cela suscite les protestations de nombreux représentants libéraux et des capitalistes anglais eux-mêmes, qui – comme le remarque *Le Capital* – « dénonçaient les inspecteurs d'usine comme une espèce de commissaires de la Convention » jacobine[175]. De la même façon, Bismarck fait une profession de libéralisme et tonne contre le « royaume prussien jacobin de cour », qui prétend intervenir dans la relation entre les maîtres et les serviteurs et donc fouler aux pieds le principe de l'autogouvernement de la société civile, sous hégémonie, dans ce cas, de la propriété féodale et non pas de la coalition aristocrato-bourgeoise, comme dans le cas de l'Angleterre. Et c'est justement l'homme d'État prusso-allemand qui distingue à ce propos deux types de libéralisme : le premier est caractérisé par la « répugnance vis-à-vis de la domination de la bureaucratie » à partir des « sentiments libéraux de classe », amplement répandus parmi les *Junkers* et la noblesse de la Prusse

prérévolutionnaire ; le second, que Bismarck trouve complètement odieux, c'est le « libéralisme rhénano-français », ou le « libéralisme des fonctionnaires d'État » (*Geheimratsliberalismus*), qui a tendance à imposer d'en haut des réformes antiféodales et qui est la source d'inspiration d'une bureaucratie d'État oppressive et étouffante, avec sa « tendance […] au nivellement et à la centralisation », et même à l'« omnipotence bureaucratique » (*geheimräliche Allgewalt*)[176].

Il est intéressant de noter qu'on trouve une distinction semblable chez le jeune Marx. La *Rheinische Zeitung*, qu'il dirige, se définit comme un « journal libéral », mais il tient à préciser que ce libéralisme ne doit être en aucun cas confondu avec le « libéralisme vulgaire » (*gewöhnlicher Liberalismus*). Si ce dernier voit « tout le bien du côté des corps représentatifs et tout le mal du côté du gouvernement », la *Rheinische Zeitung*, au contraire, se caractérise par son effort d'analyse des relations de domination et d'oppression dans leur configuration concrète, et n'hésite pas, dans certains cas, à souligner la « sagesse générale du gouvernement contre l'égoïsme privé des corps représentatifs (souvent monopolisés par les classes féodales et par une grande bourgeoisie mesquine et myope) » ; contrairement au « libéralisme vulgaire », loin de combattre « de façon unilatérale la bureaucratie », la *Rheinische Zeitung* reconnaît sans difficulté les mérites de sa lutte contre la « tendance romantique » ou romantico-féodale[177]. Malgré des jugements de valeur différents et opposés, autant chez Bismarck que chez Marx il existe une distinction entre un libéralisme enclin à consacrer l'autogouvernement d'une société civile sous l'hégémonie de l'aristocratie féodale ou de la grande bourgeoisie, et un libéralisme prêt à intervenir dans les rapports de domination et d'oppression qui se manifestent dans la société civile elle-même.

En les intégrant dans ce contexte historique et théorique, nous pouvons comprendre les deux tournants importants qui ont changé le cours de la tradition libérale. Nous savons que, au début, la dichotomie libéral/servile a une forte connotation sociale et ethnique. Cette connotation tend à s'atténuer au fur et à mesure que la lutte pour la reconnaissance se renforce, et que les concessions que la communauté des hommes libres est obligée de faire deviennent de plus en plus significatives. On comprend alors la tentative de certains secteurs du mouvement libéral de distinguer libéralisme et libérisme, et de prendre ainsi leurs distances par rapport à ces secteurs (libéristes) qui, criant au scandale à chaque intervention de l'État dans le domaine économico-social, se refusent à remettre en cause les rapports de domination et d'oppression présents dans la société civile, dans la « sphère privée ».

Par ailleurs, à chaque concession importante que la communauté des hommes libres ou ses secteurs les plus avancés sont obligés de faire aux exclus menant la lutte pour leur reconnaissance, correspond, venant des cercles les plus intransigeants, une dénonciation de la « trahison », ce qui entraîne la division et la scission du mouvement libéral. Prenant nettement ses distances par rapport à ceux qui refusent de le suivre dans sa croisade contre la Révolution française, et au nom de la fidélité envers les « anciens Whigs » protagonistes de la Glorieuse Révolution, Burke, en 1791, rompt avec les « nouveaux Whigs », coupables de s'être « forgé des principes whigs d'après la trempe française, inconnus au burin de nos pères dans la Constitution »[178]. C'est l'idée de représentation qui est placée ici au centre du conflit, idée que les révolutionnaires français et leurs disciples en terre anglaise, au nom des « prétendus » droits de l'Homme « imaginaires », interprètent en un sens simplement quantitatif, en invoquant le principe du calcul de la majorité par tête, en méconnaissant la fonction particulière de l'aristocratie et en foulant aux pieds la saine organisation en classes de la société[179].

Environ un siècle plus tard, la lutte pour la reconnaissance continue à se développer dans des conditions nouvelles, bien meilleures. En plus de la citoyenneté, la « multitude », auparavant traitée de « porcine », revendique le droit à la santé, à l'instruction, à un minimum de temps libre. Elle réussit à arracher quelques concessions plus ou moins importantes et à gagner l'appui de représentants significatifs du libéralisme. En ce qui concerne l'Angleterre, c'est notamment le cas de Thomas Hill Green, qui théorise une « liberté au sens positif » précisément pendant la polémique contre les libéristes de son époque, qui luttent pour la condamnation de la réglementation par l'État de la durée du travail en usine, ou du travail des femmes et des enfants, au nom de la « liberté de contrat » et d'une liberté comprise uniquement comme la non-intervention du pouvoir politique dans la sphère privée des rapports de production et de travail[180]. Les cris scandalisés des cercles les plus intransigeants de ce mouvement répondent de nouveau à l'effort d'adaptation et de conciliation de certains secteurs du libéralisme. Ce sont maintenant Spencer, Acton, Henry S. Maine et beaucoup d'autres qui dénoncent une « trahison[181] ».

C'est surtout le premier qui se distingue. Selon lui, ceux qui, sous prétexte d'améliorer les conditions de vie des masses populaires, interdisent le travail des enfants de moins de douze ans, obligent les parents à envoyer leurs enfants à l'école, soumettent le travail en usine, et en particulier le travail des femmes, aux règlements les plus divers, introduisent l'assurance obligatoire pour les maladies et la vieillesse ; ceux-là ont cessé d'être libéraux et créent un « nouveau torysme ». Ils se contentent en effet de développer l'État en étendant le domaine de la contrainte et en réduisant celui de la liberté de contrat et de développement autonome de l'individu[182]. Comme Burke et ses « nouveaux Whigs », Spencer stigmatise lui aussi le « nouveau torysme ». Même si c'est avec un langage différent, c'est en tout cas un faux libéralisme oublieux de son noble passé, un libéralisme coupable d'abandonner la cause de l'autogouvernement de la société civile (qu'elle soit aristocratique ou bourgeoise) et de la spontanéité du marché, pour céder aux séductions de l'étatisme.

La célébration de la spontanéité du marché se révèle très naïve sur le plan philosophique, comme si sa configuration historiquement déterminée n'était pas le résultat de l'action politique ! Pendant des siècles, le marché de l'Occident libéral a inclus la présence de l'esclavage-marchandise et la vente des serviteurs blancs sous contrat. Même la frontière qui sépare les marchandises d'un côté et la figure de l'acquéreur/vendeur de l'autre est le résultat d'interventions politiques et même militaires, abhorrées pendant des siècles comme synonymes d'un constructivisme artificiel et violent.

Même en faisant abstraction de ces « marchandises » particulières qu'ont longtemps été les esclaves et les serviteurs sous contrat, à quel moment peut-on considérer que le marché est libre de toute perturbation extérieure et donc tel que les partenaires de l'échange puissent en arriver à se trouver dans une position de liberté et d'égalité ? Locke juge parfaitement légitime le *truck-system*, selon lequel les ouvriers ne sont pas rétribués en argent mais en marchandises produites par l'usine même dans laquelle ils travaillent ; et Frédéric-Guillaume III est d'accord avec lui : en 1832, il fait taire ceux qui protestent contre ce système en arguant que l'État n'a pas le droit d'intervenir dans un « rapport de droit privé », en piétinant la « liberté civile » ou en la limitant arbitrairement. Pour Smith, au contraire, « la loi qui impose aux patrons […] de payer leurs ouvriers en argent et pas en marchandises est tout à fait juste et équitable. Elle n'impose en fait aux patrons aucune charge véritable[183] ». Contrairement au philosophe libéral et au monarque prussien, le grand économiste considère que le *truck-system* viole le principe d'égalité entre les partenaires de l'échange, et qu'il justifie donc une intervention législative que Locke juge intolérable.

Beaucoup plus tard, des auteurs libéraux comme Lecky et d'autres condamnent la réglementation par l'État de la durée du travail comme une ingérence inadmissible dans la sphère du marché[184]. De nos jours, Hayek juge au contraire que l'adoption par l'État de « lois générales, égales pour tous », de « conditions générales », qui doivent régir chaque contrat, n'est pas en soi une violation du principe de la liberté. Mais, aux yeux de Lecky, l'auteur austro-américain qui s'est distingué de nos jours en tonnant contre toute forme d'étatisme et de constructivisme, serait apparu à son tour comme étatique et constructiviste, même si celui-ci considère Lecky comme un classique du libéralisme[185].

Potentiellement traître aux yeux des libéristes de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, Hayek situe ailleurs la trahison du libéralisme qu'il dénonce. Même s'il s'engage en faveur de l'État social, ce qui le place dans le sillage de Green, Hobbouse continue à se dire le disciple de ce courant de pensée. *Liberalism* est le titre de l'un de ses ouvrages qui, pourtant, selon Hayek, aurait mieux fait de s'intituler « *Socialisme* »[186]. Déjà quelques décennies auparavant, Mises avait tiré la même conclusion : « Les libéraux anglais d'aujourd'hui sont plus ou moins des socialistes modérés[187]. »

Les accusations de trahison adressées à l'aile disposée à faire quelques concessions aux peuples coloniaux sont encore plus violentes. En France, tout de suite après Thermidor, celui qui oppose une résistance au tournant visant à rétablir dans les colonies, sinon l'esclavage, au moins le régime de la suprématie blanche, est traité d'« Africain[188] ». Aux États-Unis, dans les années 1820, quand il polémique contre les tendances abolitionnistes, Randolph déclare que désormais le terme *liberal* risque de devenir synonyme d'« alliance noire[189] ». La polémique contre les *Black Republicans*, les « républicains noirs », devient par la suite le fil conducteur de la lutte contre les tendances abolitionnistes qui se cristallisent dans le Parti républicain de Lincoln, comme le montre en particulier le débat qui, quelques années avant la guerre de Sécession, oppose le futur Président au sénateur Stephen A. Douglas[190]. Dans les années qui suivent, c'est Lecky qui, entre autres, crie à la trahison. La brève période de démocratie interraciale et multiethnique que connaît le Sud – la Reconstruction – est, à ses yeux, le triomphe du « vote nègre » et la perte de l'« influence de la propriété et de l'intelligence », c'est l'avènement, « sous la protection des baïonnettes du Nord », d'« une orgie odieuse d'anarchie, de violence, de corruption effrénée, de vol explicite, ostentatoire, insultant, que l'on a rarement vue dans le monde »[191].

La communauté des hommes libres, quelle communauté pour la paix ?
Opérations de police et guerres coloniales

Nous nous sommes jusqu'à présent concentrés sur les défis qui peuvent être lancés à la communauté des hommes libres par les barbares des colonies ou de la métropole et sur les situations de crise aiguë qui peuvent surgir à l'intérieur de chaque pays. Mais quelles sont les relations entre les différents pays dans lesquels la communauté des hommes libres s'organise ? Comme, justement, celle-ci a tendance à déplacer et à situer à l'extérieur d'elle-même la source du conflit, elle cherche à se présenter comme la communauté de la paix, sourde aux séductions de la guerre et des expéditions militaires, qui seraient un héritage prémoderne, et comme entièrement vouée à la production, à l'échange et à la jouissance tranquille des biens qui constituent la civilisation. George Washington forme le vœu que le développement du « libre commerce » (*free commerce*) et de la civilisation, « à une époque aussi éclairée et aussi libérale », puisse faire cesser « les destructions et les horreurs de la guerre » pour unir l'humanité « par des liens fraternels comme dans une grande famille »[192]. Oui, comme le rappelle Constant, à l'« époque du commerce », même « une guerre heureuse coûte infailliblement plus qu'elle ne rapporte » : devenue obsolète en tant qu'instrument d'acquisition de la richesse, la guerre est destinée à disparaître ; désormais « la tendance guerrière doit s'affaiblir »[193].

Cet idéal de paix perpétuelle, résultat de la liberté de l'industrie et du commerce, est parfois si profondément ressenti qu'il suscite une critique très sévère de la véritable politique de guerre et de conquête menée, par exemple, par l'Angleterre. Ainsi, des auteurs comme Cobden et Spencer critiquent violemment la politique extérieure et militaire de leur pays. Au milieu du XIX^e^ siècle, le premier s'exclame :

> « Nous avons été la communauté la plus agressive et la plus combative qui ait jamais existé depuis l'époque de l'Empire romain. Après la révolution de 1688, nous avons dépensé plus de mille cinq cents millions [de livres sterling] dans des guerres dont aucune n'a été menée sur nos plages, ou en défense de nos foyers et de nos maisons. […] Cette propension batailleuse a toujours été reconnue, sans exception, de tous ceux qui ont étudié notre caractère national[194]. »

Mais l'autoproclamation de la communauté des hommes libres comme communauté de la paix peut produire une stratégie argumentative différente. Quelque impitoyable qu'elle soit, la lutte contre ces « bêtes sauvages » que sont les Indiens, aux yeux de Washington, n'est pas un acte de guerre, mais une opération de police. Cela vaut pour les conflits avec ces peuples ou, mieux, avec ces hordes qui n'ont pas encore atteint le stade de la civilisation ou de la paix. Contre les pirates barbaresques, il faudrait organiser une expédition qui « les écrase dans la non-existence » ; il faudra tôt ou tard « exterminer ces nids de mécréants »[195]. Tocqueville a lui aussi tendance à assimiler le conflit avec les barbares à une opération de police. En septembre 1856, il exprime sa crainte que le choc entre le Nord et le Sud des États-Unis ne finisse par attiser la « guerre au cœur d'un grand continent d'où elle a été bannie depuis plus d'un siècle » (*cf. supra*, chap. 5, § 9). C'est clair : sous la catégorie de la guerre, on ne range ni les expéditions qui pourtant ont décimé et déciment toujours les Indiens, ni le conflit armé qui a entraîné une amputation conséquente du Mexique.

Mais le développement de l'expansion coloniale de l'Europe, et surtout celle de l'Angleterre, qui atteint aussi, désormais, un pays de très ancienne civilisation comme la Chine, rend problématique le recours à la catégorie d'opération de police. Par ailleurs, reconnaître la réalité de la guerre peut avoir une fonction positive, même sur le plan de la politique intérieure : cela peut servir à masquer le conflit social qui s'aggrave et à faire obstacle à l'idéologie vulgairement hédoniste à partir de laquelle se développe l'agitation radicale et socialiste. L'aspiration idéale qui préside à la guerre est ainsi positivement opposée à la mesquinerie des revendications matérielles que porte le mouvement de protestation populaire : « Les masses veulent gagner leur vie en paix », mais le mérite de la guerre réside justement dans la mise en crise de cette vision philistine de la vie – observe Burckhardt, qui cite à ce propos la devise d'Héraclite, « Le combat est le père de toute chose[196] ». Pour Tocqueville, la guerre et les « grands événements » peuvent être un utile antidote à « notre petit pot-au-feu démocratique et bourgeois » – qui est le bouillon de culture du sensualisme et de l'hédonisme socialistes[197]. *De la démocratie en Amérique* affirme avec force : « Je ne veux point médire de la guerre ; la guerre agrandit presque toujours la pensée d'un peuple et lui élève le cœur[198]. »

De plus, quand elle entraîne un progrès de l'Occident et donc de la cause de la civilisation, la guerre révèle toute sa noblesse et toute sa beauté. Tocqueville s'exprime en termes lyriques sur la guerre de l'Opium (*cf. infra*, chap. 9X, § 6) dans une lettre adressée au libéral anglais Reeve. Celui-ci, à son tour, à l'occasion de la guerre de Crimée (où l'on voit même l'Angleterre s'allier à la France bonapartiste), et toujours dans une correspondance avec le libéral français, s'exprime avec la même grandiloquence :

> « Nous vivons dans un temps où il faut savoir souffrir et voir souffrir. L'épée de la guerre nous entre jusque dans la moelle des os. Mais aussi quelle puissante influence cette lutte n'exerce-t-elle pas sur le corps politique et social ! Quelle union de sentiments et d'efforts ! Quel réveil de ces forces qui nous font après tout la grandeur des peuples ! J'accepte volontiers toutes les angoisses et tous les maux de la guerre, pour ce qu'elle nous rapporte, et plus encore dans le sens moral que dans le sens politique[199]. »

La fière conscience de soi de la communauté des hommes libres et l'émergence du « patriotisme irritable »

Jusqu'ici, c'est la guerre contre les barbares des colonies ou contre les pays en marge de la civilisation qui est l'objet de cette appréciation ou de cette célébration. À première vue, aucune ombre ne semble troubler l'unité de la communauté des hommes libres. Sauf que, après avoir espéré l'extension à toute la planète du « despotisme » éclairé des pays civilisés, Mill poursuit ainsi : cette gigantesque « fédération », même si elle est « inégale », qu'est l'Empire anglais « [p]résente l'avantage, particulièrement précieux actuellement, de renforcer l'influence morale et la prépondérance au sein des conseils internationaux du pouvoir qui, de tous ceux existants, comprend le mieux la liberté et qui – quelles que soient les erreurs commises dans le passé – a, dans ses rapports avec les étrangers, davantage progressé en conscience et sur le plan moral que toute autre grande nation me paraît le juger possible ou même souhaitable ».

Les populations arriérées ont intérêt à intégrer l'Empire britannique, y compris pour éviter « d'être absorbées dans un État étranger – et de renforcer ainsi la puissance despotique ou d'agression de quelque pouvoir rival[200] ».

À la prétention de Mill d'élever l'Empire britannique au rang de représentant unique et privilégié d'une cause universelle, Tocqueville avait répondu, par anticipation et indirectement, sous la Monarchie de Juillet : les Anglais se caractérisent par « leur application perpétuelle à vouloir prouver qu'ils agissent dans l'intérêt d'un principe, ou pour le bien des indigènes, ou pour l'avantage des souverains qu'ils subjuguent ; c'est leur indignation honnête contre ceux qui leur résistent ; ce sont les procédures dont ils environnent presque toujours la violence[201] ».

Une fois dissipée une apparente unité chorale, une rivalité entre les différents peuples qui constituent la communauté des hommes libres apparaît, rivalité qui devient d'autant plus intense que la liquidation du despotisme et, plus généralement, l'édification d'un nouveau régime politique que l'on considère comme plus avancé, renforcent la conscience de soi de chaque protagoniste. C'est sur ce terrain que se fonde l'éloge, cher à Burke, de la « nation dans les veines de laquelle coule le sang de la liberté ». Les représentants les plus lucides du libéralisme en sont tout à fait conscients. Même si on perçoit chez des auteurs comme Constant et, surtout, Spencer l'illusion selon laquelle la chute de l'Ancien Régime aurait signifié l'avènement de la paix perpétuelle, elle ne joue pas dans cette tradition de pensée le rôle qu'elle occupe dans la Révolution française et dans le radicalisme. La source de conflits possibles entre différents pays, observe Hamilton, n'est pas seulement la diversité de l'organisation politique et des intérêts :

> « Les nations sont-elles plus exemptes que les rois des aversions, des prédilections, des rivalités, des projets de conquêtes injustes ? Les Assemblées populaires n'obéissent-elles pas souvent aux impulsions de la colère, de l'envie, de la cupidité et d'autres passions irrégulières et violentes ? […] Jusqu'ici le commerce a-t-il fait autre chose que changer les causes de la guerre[202] ? »

L'avènement du régime représentatif et le transfert du pouvoir du monarque absolu à la nation n'étaient pas en eux-mêmes des antidotes à la guerre. La Hollande et l'Angleterre, les deux premières

nations à s'être donné une organisation libérale, avaient été celles qui avaient « le plus souvent fait la guerre[203] ». Hamilton éprouve une grande admiration pour les « formes du gouvernement britannique, le meilleur modèle jamais produit dans le monde[204] ». Toutefois, sur le plan de la politique internationale, l'Angleterre reste un ennemi à abattre. L'homme d'État américain accuse l'Europe de vouloir « se regarder comme la Maîtresse de l'univers » et d'avoir tendance à « croire le reste du genre humain créé pour son utilité ». C'est une prétention à laquelle il faut s'opposer avec force : « C'est à nous de relever l'honneur de la race humaine et à faire connaître la modération à des frères usurpateurs. » Tôt ou tard, ce sera la nouvelle Union qui sera en condition de « dicter les termes des relations entre l'Ancien et le Nouveau Monde[205] ». Même si les ennemis sont en général situés en Europe et dans le Vieux Monde, c'est surtout à l'Angleterre qu'il est fait référence, elle qui, à ce moment-là, en 1787, après la défaite subie par la France lors de la guerre de Sept Ans, est l'unique grande puissance impériale. Jefferson est plus explicite. L'« empire pour la liberté », qu'il appelle de ses vœux, présuppose la défaite de l'Angleterre : non seulement celui-ci est appelé à être le plus grand et le plus glorieux « depuis la Création jusqu'à aujourd'hui », et donc à surclasser l'Empire britannique, mais il se propose en outre d'annexer le Canada (en plus de Cuba), « ce qui pourrait arriver lors d'une prochaine guerre »[206].

Pour Tocqueville non plus, l'appartenance commune de certains pays à la communauté des hommes libres ne garantit pas entre eux la permanence de relations d'amitié et de paix. Quand elle définit sa politique extérieure, la France ne doit pas faire valoir de façon exclusive l'« intérêt de développer les principes de liberté dans le monde ». Seuls les naïfs peuvent penser que leur diffusion signifie aussi la disparition des dangers de la guerre :

> « Ira-t-on jusqu'à prétendre que parce que deux peuples ont des institutions politiques analogues, ils doivent nécessairement vivre en paix l'un avec l'autre ? Que tous les motifs d'ambition, de rivalité, de jalousie, tous les souvenirs fâcheux sont abolis ? Les institutions libres rendent même ces sentiments plus vifs[207]. »

Il le souligne aussi dans *De la démocratie en Amérique* : « Tous les peuples libres se montrent glorieux d'eux-mêmes » ; la « vanité inquiète et insatiable des peuples démocratiques » saute aux yeux. La République d'outre-atlantique le confirme particulièrement : « Les Américains, dans leurs rapports avec les étrangers, paraissent impatients de la moindre censure et insatiables de louanges. […] Leur vanité n'est pas seulement avide, elle est inquiète et envieuse[208]. » Nous sommes face à un « orgueil national » démesuré, à un « patriotisme irritable », qui ne tolère aucune critique[209]. Il s'agit de la revendication d'un primate qui veut être absolument solitaire. Si un étranger admire la « liberté » dont jouissent les Américains, ceux-ci réagissent en encaissant le compliment, mais en le rendant en même temps plus emphatique et plus exclusif : « [I]l y a bien peu de peuples qui soient dignes d'en jouir. » Si un étranger admire la « pureté des mœurs », l'interlocuteur américain réagit en dénonçant en même temps la « corruption qui se fait voir chez toutes les autres nations »[210].

En considérant la rivalité internationale entre les pays qui constituent la communauté des hommes libres et l'Occident, Tocqueville n'hésite pas à s'exprimer en termes très durs vis-à-vis des États-Unis. En s'adressant à un interlocuteur américain, et en faisant référence aux tentatives d'expansion au Sud menées y compris en utilisant des aventuriers « privés » (on pense à William Walker), le libéral français écrit :

> « Je n'ai pas vu sans appréhension cet esprit de conquête, et même un peu de rapine, qui se montre parmi vous depuis quelques années. Ce n'est pas un signe de bonne santé chez un peuple qui a déjà plus de territoires qu'il n'en peut remplir. J'avoue que je n'apprendrais pas sans beaucoup de chagrin que la nation [américaine] s'embarquât dans une entreprise contre Cuba ou, ce qui serait pis peut-être, la laissât faire à ses fils perdus[211]. »

L'interlocuteur américain aurait pu facilement répliquer en rappelant l'adhésion enthousiaste de Tocqueville à la politique de « conquête » et de « rapine » menée par la France en Algérie. Mais l'essentiel est ailleurs. Par la suite, la mise en avant commune du drapeau de la liberté alimente la rivalité internationale au lieu de l'atténuer. Après la révolution de février 1848, Tocqueville déclare que, « depuis 1789 », la France joue le « rôle » de secouriste « des peuples dont la liberté est en péril »[212]. C'est un « empire pour la liberté », ayant Paris comme capitale, que l'on évoque ainsi et qui a tendance à entrer en conflit avec l'« empire pour la liberté » cher à Jefferson.

Le « patriotisme irritable » de Tocqueville

Il y a un revers à la médaille du réalisme avec lequel les représentants les plus lucides de la tradition libérale analysent le caractère permanent des rivalités nationales, malgré une référence commune aux idéaux de la liberté : le chauvinisme franc et déclaré qui inspire leur programme de politique internationale. Cela vaut particulièrement pour Tocqueville. Le principe du consentement des gouvernés comme critère de légitimation du pouvoir politique donne une impulsion aux mouvements nationaux, y compris en Europe. Il semblerait à première vue que le monde libéral dans son ensemble doive nourrir une sympathie univoque à leur égard : nous n'avons pas affaire ici à des peuples coloniaux, mais à des peuples considérés comme plus ou moins civilisés, qui sont avant tout en conflit avec l'empire des Habsbourg, c'est-à-dire avec une puissance restée étrangère au développement libéral. Tocqueville, pourtant, semble distant ou franchement hostile. Ce qui explique en partie cette attitude, ce sont les revendications sociales qui contaminent ce mouvement et mettent en crise la traditionnelle délimitation libérale de la sphère politique. La République de Mazzini installée à Rome est la « République rouge » et, contre elle et contre le « parti anarchique à Rome et dans le reste du monde », on ne doit pas épargner les coups : sa fureur idéologique pousse le libéral français à parler de ses adversaires politiques en Italie comme de « toute une catégorie de criminels politiques »[213]. Tocqueville se montre dur et même cynique envers l'un des protagonistes de la révolution nationale hongroise : plutôt que de s'agiter pour sauver la « peau de Kossuth », on aurait pu tranquillement en faire un « tambour »[214].

En plus du refus du radicalisme, ce qui motive cette attitude c'est aussi le « patriotisme irritable », la préoccupation de caractère chauvin, comme cela ressort en particulier de la polémique enragée de Tocqueville contre « nos imbéciles d'agents diplomatiques » en Allemagne, coupables de ne pas s'opposer avec une plus grande fermeté et efficacité à la perspective de l'« unification politique » du pays. Certes, « la passion des populations pour cette idée semble sincère et profonde » ; pourtant, « rien ne serait plus redoutable pour nous qu'un pareil événement »[215]. Mais ne foule-t-on pas ainsi aux pieds le principe libéral de l'autogouvernement et du consentement des gouvernés comme critère de légitimité de tout gouvernement ? Tocqueville ne se pose pas la question. Il souhaite la « victoire des princes » et de l'armée prussienne, de façon à en finir avec une « décentralisation excessive » qui favorise la multiplication des « foyers révolutionnaires »[216].

En ce qui concerne l'Italie, la préoccupation chauvine devrait jouer un rôle plus modeste. Toutefois, en septembre 1848, le libéral français, en qualité de ministre des Affaires étrangères, résume ainsi sa position : « maintien des anciens territoires […], changements réels et considérables des institutions[217] ». Comme on le voit, il n'y a aucune place pour la revendication de l'unité nationale. S'agit-il du principe du consentement des gouvernés ? Après avoir invité à organiser « une *manifestation romaine* » en faveur du rétablissement du pouvoir temporel du pape, Tocqueville continue ainsi :

> « Cela est *indispensable*, à notre avis. Et pour atteindre ce résultat, si nous n'avons pas la réalité, il faut au moins *absolument* produire l'apparence. C'est le seul moyen de rattacher l'expédition à l'un des buts principaux que nous lui avons toujours donnés et que l'Assemblée nationale a toujours voulu lui maintenir, celui de venir en aide à la volonté réelle et aux désirs cachés des populations romaines[218]. »

Dans ce passage, un tour de passe-passe inverse les rôles de l'apparence et de la réalité. L'« apparence » d'une manifestation qu'il faut organiser sans ménager ses efforts exprime la volonté « cachée » mais pourtant toujours « réelle » de la population romaine, interprétée par le gouvernement de la puissance occupante. Quand on en est arrivé là, on peut même recourir en toute bonne conscience à des mesures très radicales :

> « Je ne pourrai jamais comprendre comment, pendant les vingt-quatre heures qui ont suivi la prise de la ville, nous n'avons pas, de la manière la plus rapide et la plus énergique, fermé les clubs, abattu les drapeaux de la République, désarmé les citoyens et les soldats, chassé les étrangers, arrêté tous ceux qui faisaient mine de trouver mauvaise notre présence, en un mot frappé de terreur nos ennemis, afin de vaincre la terreur qui s'était emparée de nos amis[219]. »

C'est donc une invitation à arrêter les gens y compris sur la base d'un simple soupçon. Ce n'est pas par hasard qu'on parle de terreur. Ce terme revient à plusieurs reprises, il s'agit même d'un véritable mot d'ordre : « frapper de terreur le parti démagogique et relever le parti libéral[220] ». Mais un autre mot d'ordre s'ajoute immédiatement à celui-ci : « nier les rigueurs du passé, tout en laissant la terreur planer sur l'avenir[221] ». Il ne faut surtout pas chercher à irriter l'opinion publique européenne qui éprouve déjà une « répulsion profonde » envers le comportement de la France. Il s'agit toutefois de « marcher et marcher avec la plus extrême vigueur ». D'autant plus que l'honneur du pays est en jeu. On se trouve là devant une « alternative formidable », mais il faut obligatoirement faire un choix : « ou de livrer Rome à toutes les horreurs de la guerre ou de nous retirer honteusement, vaincus par les mêmes hommes qui fuient depuis dix-huit mois de tous les champs de bataille de l'Italie. L'une serait un bien grand malheur, mais l'autre serait un affreux désastre et, pour mon compte, je n'hésite pas[222] ».

Une fois de plus, le chauvinisme domine ici toute autre préoccupation.

Le conflit des idées de mission, de la révolution américaine à la Première Guerre mondiale

C'est ainsi que nous pouvons comprendre les divisions récurrentes qui se produisent dans la communauté des hommes libres. Ce qui se passe pendant les deux décennies qui précèdent la fondation des États-Unis est éclairant. La guerre de Sept Ans est ressentie et combattue y compris par les colons anglais en Amérique, et même avant tout par eux, non seulement comme une guerre pour la défense de la liberté anglaise, mais aussi – comme les sermons des pasteurs protestants n'arrêtent pas de le rappeler – comme une guerre sainte dans laquelle c'est Dieu lui-même qui guide et sauve l'Angleterre-Israël de la menace représentée par la France : la victoire remportée contre les ennemis d'Israël est la preuve de la « favorable, providentielle présence de Dieu parmi son peuple[223] ». Quelques années plus tard, c'est l'Angleterre qui constitue le cœur de la coalition des « ennemis de Dieu », alors que les colons américains rebelles continuent à être « de fidèles chrétiens, de bons soldats de Jésus-Christ », appelés à cultiver « un esprit martial » et l'« art de la guerre », de façon à accomplir l'« œuvre du Seigneur »[224].

C'est le premier grand conflit qui bouleverse la communauté des hommes libres, et il concerne la période qui va de la révolution américaine à la guerre de 1812-1815. Alors que celle-ci s'achève, Jefferson considère que la Grande-Bretagne n'est pas moins despotique que Napoléon. De plus, si ce dernier emportera « sa tyrannie » avec lui dans la tombe, c'est une « nation » tout entière qui veut imposer sa domination absolue sur les mers, et cette nation constitue « une insulte à l'intelligence humaine »[225]. La fureur idéologique est telle que l'homme d'État américain en arrive à déclarer : « Notre ennemi éprouve en vérité la consolation qu'eut Satan en faisant chasser nos parents du paradis : de nation pacifique et vouée à l'agriculture que nous étions, il nous transforme en une nation vouée aux armes et aux industries manufacturières[226]. »

Quand il apprend la fin des hostilités, Jefferson écrit qu'il s'agit d'un « simple armistice ». L'antagonisme, non seulement entre les intérêts mais aussi entre les principes, est si radical que les deux pays sont de fait engagés dans une « guerre éternelle » qui peut finir, ou qui est destinée à se terminer, par l'« extermination de l'un ou de l'autre pays »[227].

Le deuxième grand conflit est celui qui éclate avec la guerre de Sécession. La dialectique connue se manifeste de nouveau. Le fait que, pendant des décennies, les deux adversaires se soient considérés comme des membres du peuple élu de la liberté, bien loin d'atténuer l'âpreté du choc, l'alimente par la suite : les uns et les autres sont convaincus de mener une guerre sainte. Ils font appel à la Sainte Écriture et la moitié de leurs textes de propagande ont été écrits par des ecclésiastiques[228].

Le premier grand conflit survit au deuxième qui, à la fin du XIX^e^ siècle, est éclipsé par la montée de la vague chauvine qui submerge l'ensemble des États-Unis, sans grande distinction entre le Nord et le Sud. En 1889, Kipling note avec déception qu'à San Francisco la célébration du 4 Juillet est l'occasion de discours officiels contre celui que les Américains définissent comme « notre ennemi naturel », représenté par la Grande-Bretagne et par sa « chaîne de forteresses de par le monde »[229]. En réalité, même cet antagonisme s'atténue parce qu'une situation internationale complètement nouvelle est en train de mûrir. Plus que jamais engagés dans l'expansion coloniale, et plus que jamais aveuglés par l'idée de la mission de liberté qu'ils se disputent, au XIX^e^ et au XX^e^ siècle les différents

centres nationaux de la communauté des hommes libres sont pris dans un engrenage conflictuel. C'est dans ce contexte que se situe le troisième grand conflit de l'histoire du libéralisme, celui qui, à partir de la Première Guerre mondiale, voit en particulier s'opposer, d'un côté, l'Angleterre (et les États-Unis) et, de l'autre, l'Allemagne, la recrue la plus récente et la plus ambitieuse de la communauté des hommes libres qui, déjà à la fin du XIX^e^ siècle, a commencé elle aussi à envisager un empire pour la liberté en se mettant à la tête de la croisade pour l'abolition de l'esclavage dans les colonies[230].

L'interprétation du troisième grand conflit suggérée ici peut provoquer l'étonnement. Ce qui empêche de comprendre cette histoire, c'est la téléologie négative qui a tendance à lire l'histoire de l'Allemagne dans son ensemble comme une série d'étapes conduisant obligatoirement à l'horreur du Troisième Reich. En réalité, à la veille de la Première Guerre mondiale, l'Allemagne n'est certainement pas moins « démocratique » que les États-Unis, où règne l'oppression raciale, ou que la Grande-Bretagne, qui ignore complètement le suffrage universel masculin (sur lequel se fonde l'élection du Reichstag) et qui exerce une domination impériale à l'échelle planétaire, et même à celle de l'Europe, aux dépens de l'Irlande. Il ne faut surtout pas oublier que, au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, même en terre anglaise et américaine, l'Allemagne est considérée, à tous points de vue, comme un membre du club exclusif des peuples libres.

On retrouve la dialectique connue. Les ennemis qui s'affrontent dans cette guerre totale, exigeant une mobilisation culturelle et pas seulement militaire, sont ceux qui, précédemment, se sont réciproquement félicités en tant que membres, ou membres particulièrement représentatifs, de la communauté des hommes libres, celle ici de la grande famille teutonne ou aryenne, unie par la protection jalouse de l'autonomie individuelle et par l'amour de l'autogouvernement et de la liberté.

Note du chapitre 8

1. Benjamin CONSTANT, *Recueil d'articles. « Le Mercure », « La Minerve » et « La Renommée »*, tome 1, Droz, Paris, 1972, p. 577.
2. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, I, 41-43.
3. *Ibid.*, I, 1, 4.
4. David HUME, *Histoire de l'Angleterre*, *op. cit.*
5. Adam SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 818.
6. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. III, p. 153.
7. *Ibid.*, vol. V, p. 155-156.
8. *Ibid.*, vol. III, p. 54.
9. *Ibid.*, vol. VII, p. 52-53 (lettre à W. Weddell, 31 janvier 1792).
10. George WASHINGTON, *A Collection*, *op. cit.*, p. 397 (lettre à La Fayette, 28 mai 1788) et p. 455 (fragments de la première esquisse du discours d'intronisation présidentielle, avril 1789).
11. John Adams, cité *in* Charles Edward MERRIAM, *A History of American Political Theories*, *op. cit.*, p. 132.
12. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 133.
13. Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *1795-1799*, Gallimard, Paris, 1958, p. 178.
14. *Ibid.*, p. 178.
15. Benjamin CONSTANT, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, Flammarion, Paris, 1988, p. 46.
16. Benjamin Constant, cité *in* Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *op. cit.*, p. 60, 183, 271.
17. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VII, p. 144-145.
18. Jacques MACKINTOSH, *Apologie de la Révolution française*, Librairie F. Buisson, Paris, 1792, p. 123.
19. Emmanuel-Joseph SIEYÈS, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 171.

20. Jean-Joseph MOUNIER, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France*, Cotta, Tübingen, 1801, p. 31, 36-37, 50.
21. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 33.
22. Benjamin FRANKLIN, *Writings*, *op. cit.*, p. 374.
23. Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1957.
24. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 64-65.
25. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 239.
26. Jeremy BENTHAM, *The Works*, *op. cit.*, vol. I, p. 577.
27. John Stuart MILL, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. XII, p. 365 (lettre à J. P. Nichol, 21 décembre 1837) ; sur ce sujet voir SULLIVAN (1983), p. 606.
28. Pasquale VILLARI, *Dai carteggi*, Luisa Cicalese (dir.), Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, Rome, 1984, p. 151 (lettre de John S. Mill à P. Vilari, 11 juin 1862).
29. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 63-64.
30. *Ibid.*
31. Richard Cobden, cité *in* Wendy HINDE, *Richard Cobden. A Victorian Outsider*, Yale University Press, New Haven, 1987, p. 25-26.
32. Hugh BROGAN, « Introduction », *in* Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, p. 52.
33. Thomas JEFFERSON, *The Republic of Letters. The Correspondence between Thomas Jefferson and James Madison, 1776-1826*, James Morton Smith (dir.), 3 vol., Norton, New York, 1995, vol. III, p. 1585-1586 (lettre à J. Madison, 27 avril 1809).
34. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 288.
35. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 330.
36. John Stuart MILL, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 291-292.
37. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 284.
38. John Stuart MILL, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. XV, p. 528 (lettre à E. Chadwick, 13 mars 1875).
39. Lettre de Friedrich Engels à Karl Marx, 23 mai 1856. Karl MARX-Friedrich ENGELS, *Correspondance*, tome 4, Éditions Sociales, Paris, 1974.
40. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 496 (lettre à G. de Beaumont, 17 août 1857).
41. *Ibid.*, vol. XVIII, p. 424 (lettre à A. de Circourt, 25 octobre 1857).
42. Thomas Babington MACAULAY, *The History of England* (1848-1861), Hugh Trevor-Roper (dir.), Penguin Books, Londres, éd. abrégée, 1986, p. 301-303.
43. Thomas Babington MACAULAY, *Critical and Historical Essays*, *op. cit.*, vol. IV, p. 273-274, 266, 300-301.
44. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XII, 19.
45. *Ibid.*, XI, 16.
46. *Ibid.*, II, 3.
47. Alexander HAMILTON, *Writings*, *op. cit.*, p. 253 et 373.
48. John LOCKE, *Deux Traités du gouvernement*, *op. cit.*, II, 210, 160.
49. *Ibid.*, II, 138.
50. *Ibid.*, II, 211, 243.
51. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XI, 6, p. 333.
52. Benjamin CONSTANT, *Principes de Politique*, *op. cit.*, p. 737.
53. François-Antoine de Boissy d'Anglas, cité *in* Georges LEFEBVRE, *La France sous le Directoire*, Éditions Sociales, Paris, 1984, p. 35.
54. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI (lettre à N. W. Senior, 21 février 1835).
55. *Ibid.*, vol. XVI, p. 132.
56. *Ibid.*, vol. IV, p. 321.
57. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 153.
58. John Stuart MILL, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 233-234.
59. Herbert SPENCER, *The Principles of Ethics* (1879-1893), Tibor R. Machan (dir.), 2 vol., Liberty Classics, Indianapolis, 1978, vol. II, p. 242-243.
60. William E. H. LECKY, *Democracy and Liberty*, *op. cit.*, vol. I, p. 2, 21, 27.
61. Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 309-319 (pour la citation de Lincoln, *cf.* p. 312).
62. Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 1052.

63. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. V, p. 131.
64. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 56.
65. Giuseppe MAZZINI, *Note autobiografiche* (1861-1866), Rizzoli, Milan, 1986, p. 179.
66. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XVI, p. 234 note.
67. Karl MARX, *Œuvres, Politique I*, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1994, p. 735.
68. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 136.
69. *Ibid.*, vol. XVI, p. 449.
70. *Ibid.*, vol. XXIII, p. 733.
71. *Ibid.*, vol. XI, p. 392, note.
72. Francis LIEBER, *Civil Liberty and Self-Government*, *op. cit.*, p. 21, 294-295.
73. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 327.
74. *Ibid.*, p. 372 ; William E. H. LECKY, *A History of England in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, vol. V, p. 501.
75. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VII, p. 177 et 182 (lettre à T. Sedgwick, 29 août et 14 octobre 1856) ; Édouard LABOULAYE, *Histoire des États-Unis*, *op. cit.*, p. xviii ; en qui concerne Guizot, *cf.* Karl MARX, *Guizot, « Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi ? », in Œuvres, Politique I*, *op. cit.*, p. 349.
76. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, p. 345.
77. *Ibid.*, vol. II, p. 331-333.
78. Alexis DE TOCQUEVILLE, lettre du 14 décembre 1851, cité *in* André JARDIN, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, *op. cit.*, p. 437.
79. Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 1078.
80. *Ibid.*, p. 1078 et 1053.
81. *Ibid.*, p. 1076.
82. *Ibid.*, p. 1053.
83. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 44 (lettre à G. de Beaumont, 14 septembre 1848).
84. *Ibid.*, vol. VI, p. 101 (lettre à N. W. Senior, 10 avril 1848).
85. François-Alphonse AULARD, *Histoire politique de la Révolution française*, Armand Colin, Paris, 1901, p. 19, note 1.
86. Josiah TUCKER, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. IV, p. 65, 100, 140 ; vol. V, p. 72.
87. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 613.
88. *Ibid.*, p. 611.
89. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 57-58 (lettre à G. de Beaumont, 5 octobre 1828).
90. *Ibid.*, p. 64, 67, 69.
91. *Ibid.*, vol. III, p. 124-125, 109.
92. Domenico LOSURDO, *Démocratie et bonapartisme*, *op. cit.*, chap. 1.
93. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XV, p. 342 (lettre à F. de Corcelle, 30 juillet 1849).
94. John Stuart MILL, *Collected Works*, *op. cit.*, vol. XX, p. 319-363 ; John Stuart MILL, *Principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 295.
95. John Stuart MILL, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 221.
96. MORRIS (1992), vol. II, p. 87.
97. Francis LIEBER, *Civil Liberty and Self-Government*, *op. cit.*, p. 55, note 1.
98. Francis Lieber, cité *in* Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 393.
99. Herbert SPENCER, *The Life and Letters of Herbert Spencer* (1908), David Duncan (dir.), Routledge-Thoemmes Press, Londres, 1996, p. 322-323 (lettre à K. Kanedo, 26 août 1892).
100. Frank FREIDEL, *Francis Lieber*, *op. cit.*, p. 393-396, 409.
101. William E. H. LECKY, *Democracy and Liberty*, *op. cit.*, vol. I, p. 78, 80.
102. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 229 (lettre à G. de Beaumont, 6 août 1854).
103. *Ibid.*, p. 345.
104. *Ibid.*, vol. VII, p. 159 (lettre à T. Sedgwick, 14 août 1854).
105. *Ibid.*, p. 177 et 182 (lettres à T. Sedwick, 29 août et 14 octobre 1856).
106. *Ibid.*, vol. IX, p. 272-274 (lettre à A. de Gobineau, 29 novembre 1856).
107. Ernst NOLTE, *Le Fascisme dans son époque*, tome 3, *Le National-socialisme*, Julliard, Paris, 1970, p. 40, note 12.
108. Francis LIEBER, *Civil Liberty and Self-Government*, *op. cit.*, p. 55, note 1, et p. 22, note 2.
109. Arthur DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Librairie de Paris, Firmin et Cie, Paris, 1854, livre III, chap. 1, p. 372.

110. Charles-Louis MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XI, 6.
111. *Ibid.*, XXIV, 5.
112. *Ibid.*, XIV, 2-3.
113. Algernon SIDNEY, *Discours sur le gouvernement*, *op. cit.*, tome 1, p. 383 et 229 ; David HUME, *Histoire de l'Angleterre*, *op. cit.*, p. 164.
114. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 64.
115. David CANNADINE, « The Context, Performance and Meaning of Ritual », *in* Eric J. HOBSBAWM et Terence RANGER (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983, p. 101.
116. Arthur Chamberlain, cité *in* Henry KISSINGER, *Diplomatie*, Fayard, Paris, 1996, p. 167.
117. Alfred Thayer MAHAN, *The Problem of Asia* (1900), Transaction Publishers, New Brunswick (NJ), 2003, p. 125-126 ; Thomas G. DYER, *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1980, p. 55-57, 48-50.
118. Arthur DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, *op. cit.*, livre I, chap. 5, p. 41.
119. *Ibid.*, livre VI, chap. 8, p. 536-537.
120. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 110.
121. Herbert SPENCER, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, *op. cit.*, p. 322 (lettre à K. Kaneko, 26 août 1892).
122. Benjamin DISRAELI, *Endymion*, *op. cit.*, vol. I, p. 359.
123. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 331.
124. Benjamin DISRAELI, *Tancrède ou la Nouvelle Croisade*, Fayard, Paris, 2004, p. 157.
125. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 495.
126. *Ibid.*, p. 508-509, 553.
127. *Ibid.*, p. 495.
128. Benjamin DISRAELI, *Coningsby ou la Nouvelle Génération*, *op. cit.*, livre IV, chapitre 15, p. 34 et 36.
129. Benjamin DISRAELI, *Endymion*, *op. cit.*, vol. I, p. 361.
130. Benjamin DISRAELI, *Coningsby ou la Nouvelle Génération*, *op. cit.*, p. 34 et 36.
131. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 469.
132. Arthur DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, *op. cit.*, livre IV, chap. 3, p. 17 et 24.
133. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IX, p. 260-261 (lettre à A. de Gobineau, 20 mars 1856).
134. Arthur DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, *op. cit.*, livre VI, chap. 8, p. 529.
135. Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1955, vol. III, p. 349.
136. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IX, p. 280 (lettre à A. de Gobineau, 24 janvier 1857).
137. William E.H. LECKY, *A History of England in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, vol. II, p. 380.
138. Herbert Spencer, cité in Benjamin CONSTANT, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 151-152.
139. Herbert SPENCER, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, *op. cit.*, p. 154-155 (lettre à E. Cazelles, 3 mai 1871).
140. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. IX, p. 305 (lettre du 21 mars 1859).
141. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 20.
142. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 348-349 ; et vol. XIII, p. 337-338.
143. Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 1046.
144. Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *op. cit.*, p. 13-14, 84, 194 ; Benjamin CONSTANT, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, *op. cit.*, p. 46.
145. Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *op. cit.*, p. 13-14.
146. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 135.
147. *Ibid.*, p. 141.
148. *Ibid.*, p. 133.
149. *Ibid.*, p. 69, 143.
150. *Ibid.*, p. 20-21, 39-40.
151. Edmund BURKE, *Réflexions sur le Révolution de France*, *op. cit.*, p. 111.
152. *Ibid.*, p. 84.
153. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. IX, p. 49.
154. *Ibid.*, p. 143.
155. *Ibid.*, p. 97.
156. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 60.
157. *Ibid.*, p. 62.

158. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 18-19.
159. *Ibid.*, vol. V, p. 282.
160. Burke, cité in Johannas ROGALLA VON BIEBERSTEIN, *Die These von der Verschwözung 1776-1945*, Lang, Berne-Francfort-sur-le-Main, 1976, p. 111, note.
161. Edmund BURKE, *The Works*, *op. cit.*, vol. V, p. 282.
162. Johannes ROGALLA VON BIEBERSTEIN, *Die These von der Verschwörung, 1776-1945*, *op. cit.*, p. 117.
163. Benjamin Disraeli, cité *in* George E. BUCKLE, William F. MONYPENNY, *The Life of Benjamin Disraeli Earl of Beaconsfield*, 6 vol., Macmillan, New York, 1914-1920, vol. III, p. 173.
164. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 496-497.
165. Benjamin DISRAELI, *Coningsby ou la Nouvelle Génération*, *op. cit.*, p. 33.
166. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 497-498.
167. *Ibid.*, p. 498.
168. Pierre-Victor Malouet, cité *in* Yves BENOT, *La Démence coloniale sous Napoléon*, *op. cit.*, p. 190.
169. David B. DAVIS, *The Slave Power Conspiracy and the Paranoid Style*, *op. cit.*, p. 38 *sqq*.
170. *Ibid.*, p. 51.
171. Adam SMITH, *Leçons sur la jurisprudence*, *op. cit.*, p. 455.
172. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VII, p. 83 (lettre à J. Sparks, 13 octobre 1840).
173. Benjamin CONSTANT, *Mélanges de littérature et de politique*, *op. cit.*, p. 696.
174. John Stuart MILL, *La Liberté*, *op. cit.*, p. 307 et 301.
175. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. XXIII, p. 301.
176. Otto VON BISMARCK, *Pensées et souvenirs*, *op. cit.*, p. 37 ; Otto VON BISMARCK, *Werke in Auswahl*, Gustav Adolf Rein (dir.), Kohlhammer, Stuttgart, 1962, vol. I, p. 354 (discours à la Chambre des députés prussienne du 18 octobre 1849 et du 14 février 1851).
177. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. I, p. 424.
178. Edmund BURKE, *Réflexions sur la Révolution de France*, *op. cit.*, p. 466.
179. *Ibid.*, p. 394, 459, 463, 446, 450.
180. Thomas Hill GREEN, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1881), *in Works*, Longmans, Green, Londres, 3e éd., 1973, vol. III, p. 372.
181. George HOWELL, « Liberty for Labour » (1891), *in* Herbert SPENCER *et al.*, *A Plea for Liberty. An Argument against Socialism and Socialistic Legislation*, Liberty Classics, Indianapolis, 1981 ; Henry S. MAINE, *Essais sur le gouvernement populaire*, Ernest Thorin Éditeur, Paris, 1887.
182. Herbert SPENCER, *L'Individu contre l'État*, *op. cit.*, p. 29 et 45.
183. Domenico LOSURDO, *Hegel et les libéraux*, *op. cit.*, chap. III, § 6.
184. William E. H. LECKY, *Democracy and Liberty*, *op. cit.*, vol. II, p. 321-322.
185. Friedrich A. HAYEK, *La Constitution de la liberté*, Éditions Litec, Paris, 1994, p. 210 et 445.
186. Friedrich A. HAYEK, *La Présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, PUF, Paris, 1993, p. 153 ; la référence critique s'adresse à Hobbouse (1977).
187. Ludwig VON MISES, *Le Socialisme*, Librairie de Médicis, Paris, p. 26-27.
188. Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, *op. cit.*, p. 262-263.
189. John Randolph, cité *in* Russel KIRK, *John Randolph of Roanoke*, *op. cit.*, p. 63.
190. Abraham LINCOLN, *Speeches and Writings*, *op. cit.*, vol. I, p. 498-504.
191. William E. H. LECKY, *Democracy and Liberty*, *op. cit.*, vol. I, p. 80.
192. George WASHINGTON, *A Collection*, *op. cit.*, p. 326 (lettre à La Fayette, 15 août 1786).
193. Benjamin CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, *op. cit.*, p. 130-131.
194. Richard Cobden, cité *in* Daniel PICK, *War Machine*, Yale University Press, New Haven et Londres, 1993, p. 21.
195. George WASHINGTON, *A Collection*, *op. cit.*, p. 401 (lettre à La Fayette, 19 juin 1788).
196. Jacob BURCKHARDT, *Considération sur l'histoire du monde*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, p. 201 et 158.
197. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 421 (lettre à G. de Beaumont, 9 août 1840).
198. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 612.
199. Henry Reeve, rapporté par Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI, p. 150.
200. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 285.
201. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 505.
202. Alexander HAMILTON, *Writings*, *op. cit.*, p. 179.

203. *Ibid.*, p. 180.

204. Alexander Hamilton, cité *in* Samuel E. MORISON (dir.), *Sources and Documents Illustrating the American Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1953, p. 259.

205. Alexander HAMILTON, *Writings*, *op. cit.*, p. 208.

206. Thomas JEFFERSON, *The Republic of Letters*, *op. cit.*, vol. III, p. 1586 (lettre à J. Madison, 27 avril 1809).

207. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 249.

208. *Ibid.*, p. 581-583.

209. *Ibid.*, p. 231.

210. *Ibid.*, p. 582.

211. *Ibid.*, vol. VII, p. 147 (lettre à T. Sedgwick, 4 décembre 1852).

212. *Ibid.*, vol. III, p. 249.

213. *Ibid.*, vol. XV, p. 249, 277, 399 (lettres à F. de Corcelle, 10 et 20 juin et 12 septembre 1849).

214. *Ibid.*, vol. XV, p. 92 (lettre à F. de Corcelle, 30 janvier 1854).

215. *Ibid.*, vol. VIII, p. 29 et 38 (lettres à G. de Beaumont, 27 août et 3 septembre 1848).

216. *Ibid.*, p. 133-134 (lettre à G. de Beaumont, 18 mai 1849).

217. *Ibid.*, p. 44 (lettre à G. de Beaumont, 14 septembre 1848).

218. *Ibid.*, vol. XV, p. 276 (lettre à F. de Corcelle, 20 juin 1849).

219. *Ibid.*, p. 323 (lettre à F. de Corcelle, 18 juillet 1849).

220. *Ibid.*

221. *Ibid.*, vol. XV, p. 294 (lettre à F. de Corcelle, 2 juillet 1849).

222. *Ibid.*, p. 293 (lettre à F. de Corcelle, 1er juillet 1849).

223. Ellis SANDOZ (dir.), *Political Sermons of the American Founding Era. 1730-1805*, Liberty Press, Indianapolis, 1991, p. 216-219.

224. *Ibid.*, p. 623-624.

225. Thomas JEFFERSON, *Writings*, *op. cit.*, p. 1272-1273 (lettre à Madame de Staël, 24 mai 1813).

226. *Ibid.*, p. 1357 (lettre à W. Short, 28 novembre 1814).

227. *Ibid.*, p. 1366 (lettre à La Fayette, 14 février 1815).

228. Eugene D. GENOVESE, « Religion in the Collapse of the American Union », *in* Randall M. MILLER, Harry S. STOUT et Charles Reagan WILSON (dir.), *Religion and the American Civil War*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998, p. 74-75.

229. Rudyard Kipling, cité *in* Thomas F. GOSSETT, *Race. The History of an Idea in America*, *op. cit.*, p. 322.

230. Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, *op. cit.*, chap. 17.

9

Espace sacré et espace profane dans l'histoire du libéralisme

Historiographie et hagiographie

Notre histoire du libéralisme s'achève avec le début de la Première Guerre mondiale, au moment où, selon l'analyse de Weber, même dans les pays où la tradition libérale est la plus solide, on donne à l'État « un pouvoir "légitime" sur la vie, la mort et la liberté » des individus, et « une disponibilité illimitée de tous les biens économiques auxquels il a accès »[1]. Comme le dit cette fois Furet, « les canons d'août 1914 avaient un peu partout en Europe, au propre et au figuré, enterré la liberté au nom de la patrie[2] ». À partir de cette ligne de partage, revenons en arrière.

Après le prélude que constitue la révolte des Pays-Bas contre l'absolutisme de Philippe II, le libéralisme s'affirme dans deux pays que leur position met à l'abri des menaces auxquelles sont exposés les États du continent. Ajoutons que la Glorieuse Révolution survient après la victoire remportée par l'Angleterre d'abord sur l'Espagne, puis sur la France, et ce n'est pas un hasard ; de même, la révolte des colons américains ne commence qu'après la défaite de la France lors de la guerre de Sept Ans. Les deux révolutions libérales présupposent donc, dans ces deux cas, une nette amélioration de la situation géopolitique.

Pour l'Europe continentale, nous pouvons distinguer deux phases : après la défaite de la Turquie aux portes de Vienne en 1683 et la disparition de la menace ottomane, la critique de l'absolutisme se répand largement. La seconde phase est constituée par la prétendue Paix de cent ans, qui va de la fin des guerres napoléoniennes au début de la Première Guerre mondiale. C'est dans cette même période que le libéralisme s'affirme aussi sur le plan politique concret. Et, de même que les institutions issues de la révolution de 1789 ne survivent pas à la guerre qui frappe la France révolutionnaire, les institutions libérales qui prospèrent en Europe continentale pendant la Paix de cent ans subissent une crise dramatique à partir de 1914. Considérés dans leur ensemble, les pays libéraux, non seulement jouissent d'une situation de tranquillité et sécurité géopolitique plus ou moins grande, mais ont aussi un autre point commun : dans la période qui nous occupe, ils ont largement la possibilité de désamorcer le conflit politico-social en métropole grâce à l'expansion coloniale, qu'elle soit continentale ou au-delà des mers.

Avec le changement d'époque que constitue 1914, la seconde guerre de Trente Ans, comme on a souvent appelé l'ensemble des deux conflits mondiaux de la première moitié du XX^e^ siècle, séparés l'un de l'autre par un fragile armistice, éclate dans toute son horreur. Y a-t-il un rapport entre tous ces événements et la période historique précédente ? Ou devons-nous considérer qu'il n'y en a pas, et que la Belle Époque connaît une fin imprévue, uniquement provoquée par des circonstances complètement extérieures à l'Occident libéral ? C'est la conclusion que semble proposer un éminent historien anglais du monde contemporain, Alan J. P. Taylor :

> « Jusqu'en août 1914, s'il n'y avait pas eu les postes et les policiers, un Anglais sensé et respectueux des lois aurait pu vivre toute sa vie sans presque se rendre compte de l'existence de l'État. Il pouvait habiter où il voulait et comme il voulait. Il n'avait ni numéro officiel ni carte d'identité. Il pouvait voyager à l'étranger ou quitter son pays pour toujours sans avoir besoin de passeport ou d'autorisation d'aucune sorte ; il pouvait changer son argent dans quelque type de monnaie que ce soit sans restriction ni limite. […] À la différence de ce qui se passait dans les pays du continent européen, l'État ne demandait pas à ses citoyens de faire un service militaire. […] Le citoyen adulte était livré à lui-même[3]. »

Se référant à ce tableau, déjà problématique en lui-même, un chercheur libéral anglais contemporain l'élève au rang de « paradigme historique de la civilisation libérale[4] ». En réalité, quelques pages plus loin, Taylor lui-même observe qu'« environ 50 millions d'Africains et 250 millions d'Indiens furent impliqués [par la Grande-Bretagne], sans avoir à donner leur avis, dans une guerre dont ils ignoraient tout[5] ». Mais faisons abstraction des colonies, ainsi que de l'Irlande, qui appartient pourtant au Royaume-Uni et qui est si fortement opprimée par l'État et l'armée du gouvernement de Londres qu'elle est, toujours selon les dires de Taylor, l'agent de l'« unique insurrection nationale qui ait eu lieu dans un pays européen au cours de la Première Guerre mondiale, commentaire ironique à la prétention britannique de combattre pour la liberté » et de représenter la cause de la liberté[6].

En ce qui concerne l'Angleterre proprement dite, je ne sais pas si Cobden « se rendait compte » que l'État contrôlait son courrier, mais il est sûr que l'État s'était rendu compte de l'existence d'un citoyen sans aucun doute « sensé et respectueux des lois », mais qui avait le tort d'être suspecté de sympathies chartistes[7]. Et le mouvement chartiste et ouvrier en général « se rendait compte » d'autant plus facilement de la présence de l'État qu'il était confronté à la suspension répétée de l'*habeas corpus* et au recours à la pratique des agents provocateurs, qui suscitait l'horreur non seulement du libéral Constant, mais aussi celle d'un « étatiste » comme Hegel[8]. Dans l'Angleterre de l'époque, travaillait « une entière sous-classe d'informateurs et d'espions de la police[9] ». Même son opposition au « continent », à propos de la conscription obligatoire, est erronée : elle était déjà apparue quelques décennies auparavant, aux États-Unis, lors de la guerre de Sécession et, pour l'imposer, malgré une forte résistance, Lincoln n'avait pas hésité à faire marcher un corps d'armée sur New York[10]. La conscription obligatoire n'est pas une pratique imposée de l'extérieur, par le continent, au monde libéral !

L'historiographie a tendance à tomber dans l'hagiographie. J'utilise ce terme en lui attribuant une signification technique : il s'agit d'un discours entièrement centré sur ce qui, pour la communauté des hommes libres, est l'espace sacré restreint. Il suffit de faire intervenir dans l'analyse, même sommairement, l'espace profane (les esclaves des colonies et les serviteurs de la métropole), pour se rendre compte du caractère inadapté et trompeur des catégories (prééminence absolue de la liberté individuelle, antiétatisme, individualisme) utilisées d'habitude pour retracer l'histoire de l'Occident libéral. L'Angleterre du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle est-elle le pays de la liberté religieuse ? À propos de l'Irlande, le libéral Beaumont, le compagnon de Tocqueville pendant son voyage en Amérique, parle d'« une oppression religieuse qui dépasse toute imagination ». Nous sommes face à un peuple non seulement spolié de sa « liberté religieuse », mais contraint aussi de financer, avec la dîme, malgré la terrible misère dans laquelle il tombe, l'opulente Église anglicane, qui l'opprime. Les vexations, humiliations et souffrances imposées par le tyran anglais à ce « peuple esclave » prouvent qu'il y a « dans les institutions humaines un degré d'égoïsme et de folie, dont il est impossible de marquer la frontière »[11].

Mais concentrons-nous sur la métropole. En célébrant l'individualisme et l'antiétatisme attribués à la tradition libérale, Hayek rend hommage à Mandeville, pour lequel « l'exercice du pouvoir arbitraire de l'État serait réduit au minimum[12] ». En réalité, l'auteur qui est ici pris comme modèle, non seulement ne se laisse en aucune façon troubler par le spectacle des centaines ou des milliers de misérables « qui chaque jour sont pendus pour des riens », mais il demande des procès sommaires et une augmentation des condamnations à mort ; il exige l'intervention de l'État jusque dans la vie

privée de ces misérables, à qui on doit imposer dès l'enfance l'observance du précepte dominical (*cf. supra*, chap. 3, § 8). C'est clair : ce ne sont ni les colonies ni les serviteurs de la métropole qui retiennent l'attention de Hayek.

Cependant, cette non-prise en compte, même si on la juge sans importance, ne vaut pas pour solde de tout compte. L'histoire des colonies anglaises en Amérique, devenues ensuite les États-Unis, est particulièrement éclairante. La force de travail servile, semi-servile et libre afflue d'outre-Atlantique selon des modalités et des règles fixées par le pouvoir politique, qui joue un rôle décisif, y compris dans la façon de délimiter la zone qui, au cas par cas, peut être colonisée. L'esclavage, la marginalisation ou la dégradation imposés aux Noirs finissent par atteindre la « liberté moderne » des Blancs eux-mêmes, et l'atteindre si lourdement que le mauvais choix du partenaire sexuel ou matrimonial risque de transformer le responsable en un « félon », en un traître à son pays et à sa race ! La population blanche dans son ensemble et les propriétaires d'esclaves eux-mêmes sont soumis à toute une série de règles qui interviennent massivement jusque dans la sphère la plus intime de la vie privée. Le pouvoir politique exerce une surveillance absolue pour éviter toute *miscegenation* et, surtout, pour que le fruit éventuel de ce malheureux mélange ne soit pas affranchi et ne menace pas de sa présence impure la pureté de la communauté des hommes libres. Apprendre à écrire aux esclaves, ou même seulement leur fournir du matériel pour le faire, est un crime ; l'administration de la Poste empêche la circulation de tout matériel, même s'il n'est que vaguement critique par rapport à l'institution de l'esclavage ; au Sud, un climat de terreur règne sur les citoyens soupçonnés de nourrir des idées abolitionnistes.

Il ne s'agit pas seulement de la question raciale ni de l'ombre oppressante qu'elle jette sur les droits civils de la communauté blanche elle-même. Prenons un État clé de l'histoire de la révolution et de la République nord-américaines : « Au XIX^e^ siècle, la Pennsylvanie était connue pour la sévérité de ses lois sur l'impiété, l'irrévérence et la non-observance des fêtes religieuses[13]. » Indépendamment de l'interdiction de la *miscegenation*, qui reste en vigueur jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, la liberté sexuelle connaît aux États-Unis des limitations en grande partie étrangères à l'Europe continentale méprisée et « étatiste ». Voici le tableau que brosse, en 2003, un quotidien américain digne de foi :

> « Jusqu'en 1961, les cinquante États avaient tous des lois qui interdisaient la sodomie. […] Le nombre se réduit à 24 en 1968 et aujourd'hui il est à 13. […] La majeure partie des États qui ont encore des lois contre la sodomie interdisent le sexe anal ou oral entre adultes consentants, indépendamment de leur sexe et du type de leur relation[14]. »

Il faut ajouter à tout cela l'amendement de 1919 à la Constitution, qui cherche à bloquer la production et la consommation de « liqueurs nocives » et constitue une nouvelle intervention, ayant peu d'équivalents parmi les autres pays occidentaux, dans la vie privée des citoyens.

Dans l'ensemble, on peut mieux expliquer l'histoire des colonies anglaises en Amérique, puis celle des États-Unis – les deux pays de la tradition libérale classique sont donc plus ou moins concernés –, par la complexité du processus de construction et de protection de l'espace sacré que par les catégories d'antiétatisme et d'individualisme.

La révolution libérale comme mélange d'émancipation et de désémancipation

Une fois déblayé le terrain de l'hagiographie dans la reconstitution de l'histoire du libéralisme, nous pouvons repartir du slogan des colons américains rebelles : « Nous ne voulons pas être traités comme des Nègres. » La rébellion commence, d'une part, en revendiquant l'égalité et, de l'autre, en réaffirmant puis en approfondissant l'inégalité. Ces deux revendications sont inextricablement mêlées : c'est justement parce qu'ils établissent leur nette supériorité par rapport aux Noirs et aux Peaux-Rouges que les colons se sentent les parfaits égaux des gentilshommes et des propriétaires qui siègent à Londres, et ils exigent que cette égalité soit reconnue et consacrée à tous les niveaux. La dialectique qui débouche ensuite sur la Glorieuse Révolution est peu différente. Nous savons qu'un représentant du protolibéralisme anglais revendiquait, contre les ingérences du pouvoir monarchique, la jouissance tranquille de ses biens et de ses esclaves. Loin de les remettre en cause, la « vraie liberté » consacre les rapports de servage (et, dans les colonies, d'esclavage) existants, dans la mesure où ils appartiennent à une sphère privée inviolable. L'égalité que les propriétaires revendiquent par rapport au souverain, qui désormais ne peut être qu'un *primus inter pares*, va de pair avec la réification des esclaves qu'ils ont tendance à assimiler aux autres objets qui leur appartiennent. C'est pour cela que le libéralisme et l'esclavage-marchandise sur une base raciale se développent ensemble à partir d'un accouchement gémellaire.

Au point où nous en sommes, nous devons analyser dans leur ensemble les trois révolutions dont nous sommes partis. En ce qui concerne la première, celle qui a eu lieu en Hollande, Huizinga observe que « la révolte contre le gouvernement espagnol fut une révolution conservatrice et [qu']il ne pouvait en être autrement[15] ». D'autres historiens éminents partagent cette conclusion. La préoccupation de Philippe II à propos des évêques est d'« exiger d'eux qu'ils soient compétents (c'est-à-dire qu'ils soient des théologiens, non des fils de grands seigneurs) », et il s'oppose à la prétention de la noblesse de transformer le Conseil d'État en « un corps exécutif uniquement composé d'aristocrates » ; on comprend alors qu'une « grande partie de la noblesse "néerlandaise" fut soudain prise de panique en voyant que le prince n'était pas son *agent*, que la politique qu'il pratiquait mettrait à court et moyen terme ses intérêts en danger »[16]. Nous avons donc, d'un côté, Philippe II, entouré de « secrétaires généralement de naissance modeste, instruments passifs de sa volonté » ; de l'autre, « une république princière et oligarchique de cités communales et de seigneurs féodaux », une « grande aristocratie », une « oligarchie féodale » occupée à défendre les « privilèges et coutumes » qui consacrent son pouvoir et son prestige[17]. C'est comme si les nobles des Pays-Bas, comme le feront plus tard les grands propriétaires anglais et les colons anglais en Amérique, déclaraient eux aussi : « Nous ne voulons pas être traités comme nos serviteurs ! » À ses débuts, la révolte contre Philippe II diffère peu de l'agitation, à la même époque, de la Fronde en France[18]. Dans les deux cas, ce qui met le feu aux poudres, c'est le contraste entre les aspirations autonomistes, et en quelque sorte libérales, de la grande noblesse, et les tendances centralisatrices de la Couronne ; sauf que, dans le second cas, le poids exercé par la lutte d'indépendance nationale et l'intervention des masses populaires dans cette lutte modifient profondément la situation initiale.

Nous connaissons l'impulsion donnée par la Glorieuse Révolution à la traite des Noirs et au développement de l'esclavage racial dans les colonies. Cet élément de désémancipation est aussi nettement marqué en Irlande : l'expropriation systématique des natifs s'accentue par la suite. En 1688, les catholiques possèdent 22 % de la terre irlandaise, ce pourcentage tombe à « 14 % en 1703, et [à] 5 % seulement en 1778[19] ». Et ce n'est pas tout : « Les catholiques, la majeure partie de la population irlandaise, furent exclus de tous les emplois publics et des professions légales[20]. » En ce qui concerne l'Angleterre proprement dite, la Glorieuse Révolution balaie les obstacles qui empêchaient les clôtures. Comme le dit Marx, les propriétaires terriens et les capitalistes, qui sont arrivés à contrôler complètement le pouvoir, « inaugurèrent l'ère nouvelle par un gaspillage vraiment colossal du Trésor public », des « domaines de l'État, que l'on n'avait pillés jusque-là qu'avec modestie »[21]. Si les paysans avaient trouvé une oreille plus ou moins attentive à leurs doléances, c'était précisément dans la monarchie des Stuarts[22]. Jusqu'en 1688, en vertu des contrôles exercés d'en haut, les juges de paix avaient une relative autonomie par rapport à l'aristocratie terrienne. Ils la perdent ensuite et deviennent « des dictateurs virtuels du gouvernement local » ; ils en répondent seulement aux membres de leur classe qui siègent au Parlement[23]. Enfin, il ne faut pas perdre de vue l'effrayante augmentation des crimes contre la propriété privée qui sont punis de la peine capitale, et l'instauration d'un régime de terreur sur les masses populaires.

Le processus de désémancipation est encore plus évident dans la révolution américaine. Les termes dans lesquels Theodore Roosevelt le célèbre, au début du XX^e^ siècle, sont très éclairants :

> « L'élément essentiel qui a produit la Révolution, et plus tard la guerre de 1812, fut l'incapacité de la mère patrie de comprendre que les hommes libres, qui avançaient dans la conquête du continent, devaient être encouragés dans cette œuvre. […] L'expansion des hommes durs et aventureux de la Frontière était pour les hommes d'État de Londres une cause d'anxiété plutôt que d'orgueil, et le fameux *Quebec Act* de 1774 fut en partie établi dans le but de maintenir en permanence à l'est des Alleghanys les colonies de langue anglaise et de conserver la puissante et belle vallée de l'Ohio comme terrain de chasse pour les sauvages[24]. »

La tragédie des Peaux-Rouges connaît, sans aucun doute, une accélération importante avec la fondation des États-Unis[25]. L'intérêt de la Grande-Bretagne concernant ses possessions d'outre-Atlantique était plus commercial que territorial ; et ce sont les loyalistes réfugiés au Canada qui, nous le savons, accusent les insurgés de mener systématiquement une politique génocidaire.

Si les Peaux-Rouges n'ont rien gagné à la révolution américaine, qu'en est-il pour les Noirs ? La fondation des États-Unis comporte l'avènement d'un État racial et la consolidation sans précédent d'un esclavage-marchandise sur une base raciale. Il est vrai que, en cohérence avec les mots d'ordre de lutte contre l'esclavage (politique) mis en avant au cours de la révolte contre l'Angleterre, les États du Nord abolissent l'esclavage proprement dit, mais ce n'est pas pour autant que les Noirs acquièrent la liberté puisqu'ils sont enfermés dans une « caste » qui n'est pas celle des hommes libres. En tout cas, un fait donne à réfléchir : c'est en 1834 que la Grande-Bretagne abolit l'esclavage dans ses colonies, et celui-ci continue à subsister aux États-Unis pendant encore trois décennies. Là, la condition des Noirs libres est même bien pire que, par exemple, au Canada : entre 1850 et 1860, 20 000 Noirs trouvent refuge dans cette colonie britannique après avoir quitté les États-Unis où ils craignent que la loi sur la restitution des esclaves fugitifs à leurs légitimes propriétaires ne puisse servir de prétexte à la mise en esclavage y compris des Noirs libres. Mais, déjà quelques décennies auparavant, plus d'un millier de Noirs libres avaient cherché refuge au Canada, après que l'une de

leurs délégations eut été reçue avec bienveillance par les autorités locales qui menaient une violente polémique contre les États-Unis : « Racontez aux républicains au-delà de la frontière que nous monarchistes nous ne distinguons pas les hommes selon la couleur. Si vous venez chez nous, vous jouirez de tous les privilèges propres aux sujets de Sa Majesté[26]. » Il y a bien sûr dans cette déclaration un élément idéologique et auto-apologétique. Il n'en reste pas moins que les Noirs des États-Unis considèrent le Canada comme la terre promise de la liberté[27].

Les étapes les plus significatives du développement des États-Unis marquent simultanément, et y compris sous ses formes les plus dures, l'extension de la démocratie et du domaine du « peuple des seigneurs[28] ». En 1803, Napoléon brade la Louisiane. Même si l'esclavage existe déjà, il n'a pas encore pris une forme vraiment raciale. Il y a 20 000 métis ; ils sont tout à fait libres, ils occupent parfois des professions libérales, ils peuvent même être très riches et donc faire partie de l'élite dominante. La création des États-Unis constitue la consécration de l'autogouvernement local et, en dernière analyse, du pouvoir des propriétaires blancs (français et anglo-américains). Cela entraîne non seulement l'aggravation de la condition des esclaves – l'affranchissement devient de plus en plus difficile – mais, surtout, de celle des hommes libres de couleur. Leur nombre diminue en valeur absolue et, encore plus nettement, en pourcentage (on décourage leur immigration alors que celle des Blancs est encouragée). Frappés par une série de discriminations, les hommes libres de couleur commencent désormais à former une caste intermédiaire plus proche des esclaves que des hommes libres proprement dits. Dans la Louisiane annexée aux États-Unis, l'accouchement gémellaire d'organismes représentatifs libres et d'esclavage-marchandise sur une base raciale finit aussi par se faire sentir.

Une nouvelle extension, considérable, du territoire des États-Unis intervient quelques décennies plus tard avec l'importante amputation du Mexique. Nous avons déjà évoqué l'introduction de l'esclavage noir au Texas. Mais la tragédie qui frappe les Indiens, que ce soit au Texas ou en Californie, est encore plus significative. Soumis au travail contraint et à un esclavage mal déguisé, leurs enfants deviennent à tous points de vue *res nullius* ; les jeunes filles sont particulièrement convoitées parce qu'elles peuvent être employées « au travail et au plaisir[29] ». Mais ce n'est qu'un chapitre d'une histoire globalement terrible : « La dégradation et l'anéantissement des Indiens de Californie représentent une des pages les plus honteuses de l'histoire américaine, une honte ineffaçable pour l'honneur et l'intelligence des États-Unis. Il ne s'agit pas d'une guerre, mais d'une sorte de sport populaire[30]. »

Selon la perspective de la longue durée et de l'étude comparée

Considérée selon la perspective de la longue durée et de l'étude comparée, la révolution américaine semble l'aboutissement d'une longue série de tentatives des colons blancs pour se débarrasser de l'obstacle constitué par le pouvoir central, qu'il soit ecclésiastique ou monarchique. En 1537, Paul III déclara que les sacrements devaient être interdits aux colons qui, niant le caractère humain des Indiens, les réduisaient en esclavage. Des « ingérences moralistes » furent aussi actées par la Couronne espagnole et portugaise, rendant perceptible la « tension continue entre esclavage et idéaux chrétiens ». Mais les colons, pour lesquels le travail contraint était une nécessité incontournable, y répondirent en expulsant les jésuites du Brésil ou en provoquant de véritables « insurrections coloniales[31] ». Par ailleurs, les premières rébellions des esclaves noirs ont tendance à faire appel à la Couronne et à chercher dans le pouvoir central un contrepoids au despotisme des maîtres locaux[32].

En ce qui concerne l'Amérique anglaise, il faut se souvenir de la révolte qui éclate en Virginie un siècle avant la révolution américaine et qui est dirigée par Nathaniel Bacon. Alors que, d'un côté, ils ont en ligne de mire les « privilèges de la clique gouvernementale », de l'autre, les révoltés « s'empar[ent] de la terre sans aucun égard pour les droits et les besoins des Indiens voisins » qui sont dans certains cas exterminés[33]. Les conflits qui éclateront plus tard, lors de la révolution américaine, sont présents *in nuce* : d'un côté, la polémique contre les abus de pouvoir et les ingérences du gouvernement central, de l'autre, la revendication d'une liberté totale en ce qui concerne les rapports avec les « sauvages ». En effet, quand nous lisons la dénonciation, que fait Bacon dans son manifeste, de la collusion entre le gouverneur de la Virginie et les « barbares » indiens sanguinaires[34] pendant la lutte contre les champions de la liberté, cela nous fait penser à la Déclaration d'indépendance.

Nous savons que, contre la politique d'émancipation des esclaves reprochée au pouvoir politique central, les colons français et anglais agitent eux aussi le drapeau de l'autogouvernement, de l'indépendance et de l'imitation du modèle états-unien. Mais c'est surtout ce qui se passe en Afrique australe qui est significatif. Là aussi, que les colonies soient contrôlées par les Hollandais ou par les Anglais, le développement de l'autogouvernement de la société civile va de pair avec l'émergence et la consolidation de l'esclavage racial. À la fin du XVIII^e^ siècle, des révoltes éclatent qui, au nom de la liberté et de la lutte contre le despotisme, dénoncent les ingérences du pouvoir central et sa prétention à limiter le droit des maîtres de punir leurs esclaves[35]. La société civile en question est, bien sûr, la communauté blanche : les natifs sont les descendants de Caïn, condamnés par l'Ancien Testament à l'esclavage perpétuel, ou bien ils sont assimilés aux habitants de Chanaan, destinés à être anéantis par le peuple élu, les colons boers qui incarnent la cause de la liberté et de l'autogouvernement[36].

On comprend bien pourquoi d'éminents chercheurs des États-Unis se posent cette question cruciale à propos de la révolte des colons anglais en Amérique : le « mouvement d'émancipation politique d'une partie des colons blancs vis-à-vis du contrôle de l'Angleterre[37] » a-t-il vraiment été une révolution, ou bien sommes-nous face à « une rébellion réactionnaire des propriétaires d'esclaves » ? Au moins par rapport au Sud, c'est là l'aspect principal : « Après avoir repoussé la

menace de l'ingérence britannique et s'être opposés à un gouvernement central relativement faible, la voie du pouvoir régional s'ouvrait devant les propriétaires d'esclaves, qui constituaient la seule classe capable de l'emprunter[38]. » Nous sommes arrivés à la même conclusion à partir de l'analyse des rapports institués avec les Peaux-Rouges par l'ensemble de l'Union : la révolution américaine « a quelque chose du caractère d'une révolte des colons contre la politique impériale » de relative protection des natifs[39].

Au point où nous en sommes, on peut établir une comparaison entre le rôle joué d'abord par la « question des Peaux-Rouges », lors de la rébellion des colons qui a débouché sur la révolution américaine, et le rôle que la « question noire » a joué dans le déclenchement de la guerre de Sécession :

> « Avant 1776, en promulguant les règlements qui restreignent l'expansion géographique des colons au-delà des Appalaches, les autorités britanniques s'aliènent les riches propriétaires de plantations, les marchands ayant des investissements spéculatifs dans les territoires de l'Ouest, et aussi les agriculteurs moins aisés, qui espèrent un nouveau départ, bon marché, sur les terres vierges. […] En 1860-1861, alors que l'administration républicaine élue depuis peu promet d'interdire l'expansion ultérieure de l'esclavage à l'Ouest, la réponse de la majeure partie des Blancs du Sud est une autre révolution pour l'autonomie politique[40]. »

Dans ce cas, l'histoire des États-Unis serait caractérisée par deux sécessions réactionnaires (ou avec des composantes réactionnaires plus ou moins fortes), l'une victorieuse, l'autre vaincue ; et, même si elle a été vaincue, la seconde se situerait pour l'essentiel dans la continuité de la première.

L'ascension triomphale des États-Unis a créé un climat idéologique qui explique pourquoi, dans la reconstitution de la révolution américaine, les historiens ont tendance à s'identifier de façon immédiate et naïve aux arguments des colons rebelles. Mais il est inadmissible, de nos jours, de continuer à ignorer la voix de leurs adversaires, en particulier celle de ceux (Samuel Johnson, Josiah Tucker) qui, depuis le début, ont mis en évidence le poids de la question noire et indienne dans la déchirure qui se produit entre les deux rives de l'Atlantique. Quand, ensuite, on sent venir le choc entre les deux parties de l'Union, ce sont aussi, et peut-être avant tout, les théoriciens du Sud qui revendiquent l'héritage de la révolution américaine. Calhoun se réfère à Washington, « propriétaire d'esclaves ». Position uniquement tactique ? Elle est en fait corroborée par les courants les plus radicaux de l'abolitionnisme, qui n'hésitent pas à brûler une Constitution stigmatisée comme essentiellement esclavagiste et, justement pour cela, en dernière analyse, satanique. Dans la lecture de la révolution américaine, Calhoun et Garrison donnent en quelque sorte raison à Johnson et à Tucker. De la même façon que la Déclaration d'indépendance accuse George III de vouloir pousser les esclaves noirs à se révolter contre les colons, la Confédération accuse Lincoln de vouloir provoquer, au Sud, une guerre servile. Dans les deux cas, les rebelles reprochent au pouvoir politique central de ne pas tenir compte de l'autogouvernement qui revient aux hommes libres et civilisés, et de chercher à effacer la ligne qui sépare la civilisation de la barbarie. En Angleterre aussi, et ce n'est pas un hasard, la tentative de sécession peut compter sur le soutien passionné de représentants libéraux de premier plan dans le monde de la culture. On pense en particulier à Lord Acton, qui soutient jusqu'au bout une grande et authentique révolution libérale, cette grande et authentique révolution libérale que les dirigeants du Sud sécessionniste et esclavagiste ont voulu eux aussi promouvoir (*cf. supra*, chap. 5, § 9).

Par ailleurs, si l'on va plus avant selon la perspective de la longue durée et de l'étude comparée, on peut remarquer que, encore au XX^e^ siècle, le processus de décolonisation lui-même a été accompagné de mouvements sécessionnistes, déclenchés par des colons qui cherchent à maintenir le contrôle sur les natifs, et sur les populations coloniales en général, en agitant le drapeau de l'autogouvernement et en continuant à s'inspirer du modèle de la « démocratie pour le peuple des seigneurs » – on pense en particulier à l'Afrique du Sud et à la Rhodésie.

Cependant, c'est justement la perspective de la longue durée et de l'étude comparée qui rend évident le caractère réducteur et erroné de la vision qui fait de la révolution américaine une simple « rébellion réactionnaire ». D'abord, nous sommes face à un problème plus général. Marx, nous le verrons, définira la Glorieuse Révolution comme « un coup d'État parlementaire » : grâce à elle, l'aristocratie terrienne anglaise réussit à consolider sa domination sur les infortunés Irlandais (qui jouent le rôle des Indiens et des Noirs), à impulser la clôture des terres communes et l'expulsion des paysans. De plus, il ne faut pas perdre de vue l'autre face de la médaille. La conquête de l'autogouvernement par la société civile a une vraie portée révolutionnaire. Libérés d'un pouvoir arbitraire, les membres de la classe arrivée au pouvoir se garantissent réciproquement la liberté et le respect des règles par l'édification de l'État constitutionnel et l'avènement du gouvernement libéral de la loi. Ce sont précisément la Glorieuse Révolution et la révolution américaine qui ont réalisé pour la première fois cette nouveauté, et elles ne peuvent donc pas être mises sur le même plan que les mouvements historiques ultérieurs qu'elles ont inspirés. C'est-à-dire qu'ensuite, dans le mélange d'émancipation et de désémancipation qui caractérise la Glorieuse Révolution et la révolution américaine, c'est le second aspect qui va dominer de plus en plus nettement.

L'actualisation du gouvernement de la loi dans l'espace sacré et le fossé creusé par rapport à l'espace profane

À ses débuts, le libéralisme exprime la conscience de soi d'une classe de propriétaires d'esclaves ou de serviteurs qui se forme au moment où le système capitaliste commence à émerger et à s'affirmer, en partie grâce aux pratiques impitoyables d'expropriation et d'oppression qu'il a pratiquées en métropole et surtout dans les colonies, et que Marx décrit comme l'« accumulation primitive du capital[41] ». Contre le despotisme monarchique et le pouvoir central, cette classe revendique l'autogouvernement et la jouissance tranquille de sa propriété (y compris celle des esclaves et des serviteurs), le tout sous le signe du gouvernement de la loi, de la *rule of law*. Nous pouvons dire alors que la tradition libérale est la tradition de pensée qui a délimité avec le plus de rigueur un espace sacré restreint où s'appliquent les règles de la limitation du pouvoir. Plus que par la célébration de la liberté ou de l'individu, cette tradition de pensée se caractérise par la célébration de cette communauté des hommes libres qui définit l'espace sacré. Ce n'est pas par hasard que les pays de la tradition libérale classique sont ceux où l'Ancien Testament, par le biais du puritanisme, a eu l'influence la plus profonde. Cela vaut déjà pour la révolution hollandaise ou, tout au moins, pour les Boers d'origine hollandaise, qui s'identifient au « peuple élu[42] ». Et cela vaut à plus forte raison pour l'Angleterre : surtout à partir de la Réforme, les Anglais se considèrent comme le nouvel Israël, le « peuple investi par le Tout-Puissant d'une mission à la fois particulière et universelle[43] ». Cette idéologie et cette conscience missionnaire se répandent ensuite, amplifiées, outre-Atlantique. Il suffit de penser à Jefferson, qui propose que les armoiries des États-Unis représentent les fils d'Israël guidés par un faisceau de lumière[44]. La distinction entre l'espace sacré et l'espace profane se fait de nouveau sentir dans toute sa radicalité.

Dans l'Ancien Testament, cher à l'élite dominante qui aime s'identifier au peuple élu qui conquiert Chanaan et anéantit ses habitants, ou qui recrute ses esclaves parmi les Gentils, il existe deux délimitations rigoureuses et intangibles. L'anthropocentrisme sépare nettement le monde humain, dans lequel un rôle absolument privilégié ou unique est réservé au « peuple élu », de la nature environnante. L'espace sacré, la minuscule île sacrée, est ainsi délimité plus nettement que jamais par rapport à l'espace profane illimité. On pourrait dire qu'en dehors du peuple élu tout tend à se réduire à une nature désaffectée, dont font aussi partie, en fin de compte, les populations condamnées par Jahvé à être effacées de la surface de la Terre. L'extermination touche « hommes et femmes, enfants et vieillards, et jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes », ou bien, en des termes plus violents, « tout être vivant », « tout vivant »[45], « tous les habitants de la cité et toute germination du sol[46] ». Dans l'espace profane proprement dit, il semble que la distinction entre homme et nature n'existe pas ou ne joue aucun rôle important.

Mais la délimitation exclusive de l'espace sacré joue aussi une fonction tout à fait positive. Dans le peuple élu, s'appliquent des règles précises : la servitude peut y avoir sa place mais pas l'esclavage proprement dit. Des milliers d'années plus tard, Locke développe un point de vue qui, en se référant explicitement à l'Ancien Testament, différencie la servitude des travailleurs salariés en métropole et l'esclavage dans les colonies. Et la continuité est encore plus impressionnante si l'on se

souvient que ce sont les Noirs qui sont voués à l'esclavage, et que la théologie et l'idéologie de l'époque les considèrent comme les descendants de Cham et Chanaan qui, selon la Genèse, sont condamnés à perpétuité, par Noé, à porter des chaînes.

On arrive à un résultat paradoxal, tout au moins par rapport à l'idéologie dominante. L'Occident est simultanément la culture qui théorise et qui pratique avec la plus grande efficacité et la plus grande rigueur la limitation du pouvoir, et qui, avec le succès le plus grand et à la plus grande échelle, s'est engagée dans le développement du *chattel slavery*, l'institution qui implique l'emprise totale du pouvoir du maître sur des esclaves réduits à l'état de marchandises et de « nature ». Et ce paradoxe se manifeste d'une façon particulièrement spectaculaire précisément dans les pays où la tradition libérale est la plus solide.

Certes, dans le judaïsme déjà, le pathos exclusiviste de l'espace sacré a tendance à prendre les formes d'un universalisme qui utilise tantôt l'assujettissement (ou l'anéantissement) des profanes, tantôt leur cooptation. La transcendance absolue de Jahvé encourage, comme cela devient évident surtout dans le judaïsme d'après l'Exode, un processus de dénaturalisation de la dichotomie espace sacré/espace profane. La mobilité de la frontière, et donc la possibilité d'opérer des cooptations à l'intérieur de l'espace sacré et de la civilisation, vaut à plus forte raison pour les puritains et pour la tradition libérale, qui héritent d'un judaïsme filtré par le christianisme. Par ailleurs, l'élargissement, même partiel, de l'espace sacré est la réponse obligée aux luttes menées par les exclus qui tirent souvent de l'Ancien Testament un argument différent de celui qui est cher à l'élite dominante et qui lui est même opposé : ils s'inspirent de l'histoire du peuple réduit en esclavage en terre étrangère, et qui réussit finalement à se libérer de la domination du Pharaon. C'est l'idéologie qui inspire la révolte des esclaves qui éclate en Virginie en 1800 et est dirigée par un chef qui se présente comme un nouveau Moïse[47]. C'est en raison de cette capacité qu'ont les esclaves de tirer des raisons de se révolter de la culture dominante commune, que les propriétaires se méfient y compris de l'instruction religieuse.

Délimitation de l'espace sacré et théorisation d'une dictature planétaire

Il n'en reste pas moins que, dans sa délimitation rigoureuse de l'espace sacré, le libéralisme creuse de façon radicale l'abîme qui le sépare de l'espace profane. Et l'élément régressif est ici très clair. Pour s'en rendre compte, il suffit d'établir une comparaison.

Longtemps, dans les textes de sa culture la plus haute, l'Europe s'est efforcée de garder sur elle-même un regard lucide et autocritique, sans se laisser enivrer ni emporter par l'euphorie provoquée par la marche irrésistible qui a commencé avec la découverte-conquête de l'Amérique. Et cette approche a continué à jouer un rôle essentiel à l'époque des Lumières, puis dans le patrimoine culturel du radicalisme français. Lisons Raynal et Diderot : « Les premiers pas des conquérants furent marqués par des ruisseaux de sang. […] Ils prirent dans l'ivresse de leur succès le parti d'exterminer ceux qu'ils avaient dépouillés. Des peuples innombrables disparurent de la Terre à l'arrivée de ces barbares » qui se mirent à « traiter sans remords leurs frères nouvellement découverts comme s'ils traitaient les bêtes sauvages de l'ancien hémisphère »[48]. La dénonciation de l'extermination des Indiens se mêle à la condamnation de la traite des Noirs, appelés à les remplacer en tant que main-d'œuvre[49]. Cependant, ce n'est pas que dans le Nouveau Monde que les « barbares européens[50] » ont sur les mains le sang d'un génocide : les « malheureux Hottentots » subissent eux aussi un massacre « sans pitié »[51]. Au-delà de la conquête coloniale et toujours dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle français, Louis-Sébastien Mercier attire l'attention sur d'autres pages noires de l'histoire de l'Europe. Son utopie romanesque imagine un « singulier monument » où « les Nations figurées […] demandaient pardon à l'Humanité » pour la cruauté dont elles avaient fait preuve. En même temps que le génocide des Indiens, le monument expiatoire rappelle le travail forcé ou le « supplice lent de tant de malheureux condamnés aux mines » et la traite des Noirs qui a suivi, symbolisée par « plusieurs esclaves mutilés ». Il n'y a aucun doute : ce sont les « Européens » qui sont responsables de tout cela, et qui sont aussi remis en cause pour les « atrocités des croisades », la « nuit horrible de la Saint-Barthélemy », les guerres de religion[52].

Venons-en maintenant au raisonnement opposé d'Edgar Quinet. En 1845, en retraçant les grandes lignes de l'histoire de l'Occident, l'historien libéral français en arrive à la conquête espagnole de l'Amérique. Il ne peut passer sous silence l'extermination des populations indigènes, mais il lui trouve une explication à la fois ingénieuse et rassurante : il est vrai qu'elle a été l'œuvre de l'Espagne, un pays qui fait certes partie de l'Occident, mais qui, à ce moment-là, se trouvait sous l'influence décisive de la culture et de la religion musulmanes, et c'est cette dernière qui devient ainsi, bien qu'indirectement, le vrai bourreau des Indiens[53]. La même stratégie argumentative est adoptée pour les autres pages noires de l'histoire de l'Occident. N'est-ce pas une Espagne largement influencée par les barbares qui a été le centre de l'Inquisition ? Et la croisade qui anéantit sans distinction d'âge ni de sexe les hérétiques albigeois n'a-t-elle pas été préparée par la prédication de l'Espagnol Dominique de Guzman[54] ? Par l'intermédiaire de l'Espagne, tous les indices mènent à l'islam, rendu responsable y compris des croisades proprement dites, celles qui avaient justement comme cible officielle les « infidèles » musulmans. C'est ce que formule Quinet : « L'Église catholique adopte dans les croisades le principe de l'islamisme : l'extermination[55]. »

Mais l'islam n'est pas la seule religion à être stigmatisée comme synonyme de barbarie. Depuis très longtemps, la grande culture européenne avait regardé vers la Chine avec curiosité et intérêt : où étaient les guerres de religion qui ensanglantaient l'Europe ? Elles étaient rendues impossibles par une religion qui avait en horreur le mystère et le dogme, et se résumait à une éthique[56]. Pour les philosophes, il était plus facile de se reconnaître dans les mandarins que dans le clergé catholique ou les pasteurs protestants. L'importance du rôle joué dans ce grand pays asiatique par une classe d'intellectuels laïques était confirmée par le fait que les plus hautes charges de l'administration y étaient souvent attribuées par un concours public au lieu d'être l'apanage, comme c'était le cas en France, d'une aristocratie nobiliaire, alliée et mêlée au clergé. En tout cas, en Chine, on préférait le principe laïque et moderne du mérite au principe obscurantiste du privilège fondé sur la naissance et le sang. L'attention pleine de sympathie que portent les Lumières aux cultures extra-européennes, utilisées comme un miroir critique de l'Europe, devient un chef d'accusation dans le réquisitoire développé par Tocqueville : les philosophes ont considéré la Chine, « ce gouvernement imbécile et barbare, qu'une poignée d'Européens maîtrise à son gré », comme un « modèle »[57].

En Europe, la prédominance de l'aristocratie féodale était aussi celle des valeurs guerrières, alors que la Chine – observe Leibniz, pour citer un auteur déjà entièrement imprégné du pathos des Lumières – se distinguait par son aversion pour « tout ce qui pousse l'homme à la violence[58] », constituant ainsi un point de référence pour les philosophes engagés dans la critique des guerres de cabinet de l'Ancien Régime. L'*Histoire des Deux Indes*, elle aussi, applaudit l'esprit pacifique dont fait preuve la culture chinoise[59]. Tout ceci fait entendre une note discordante quand triomphe l'expansionnisme colonial. Voilà pourquoi, chez Tocqueville, à la célébration de la guerre, cette expression de la grandeur des nations et cet antidote à l'hédonisme vulgaire du mouvement socialiste, correspond le renforcement ultérieur du réquisitoire contre la Chine, mise aussi en accusation pour son caractère pacifique. Le libéral français marque son mépris pour un pays dont l'armée aime « vivoter tranquillement », accablée qu'elle est par l'« amollissement des idées et des désirs »[60]. Heureusement, tout ceci rend la conquête plus facile : « J'aurais peine à me consoler, pourtant, de ne pas voir enfin, avant de mourir, la Chine ouverte et l'œil de l'Europe y pénétrer avec ses armes[61]. »

À partir de là, il n'y a plus rien à apprendre des civilisations extra-européennes. En 1835, Macaulay déclare qu'« une seule étagère de livres anglais vaut plus que toute la littérature de l'Inde et de l'Arabie[62] ». On comprend alors la froideur avec laquelle on considère le massacre du palais d'Été et de son incomparable beauté, perpétré par les troupes anglaises et françaises pendant la seconde guerre de l'Opium. Victor Hugo exprime alors son indignation : « Nous, Européens, nous sommes les civilisés, et pour nous, les Chinois sont les barbares. Voilà ce que la civilisation a fait à la barbarie. Devant l'histoire, un bandit s'appellera la France, l'autre s'appellera l'Angleterre[63]. » Quelques années plus tard, lors de la Commune de Paris, Bagehot, en bon libéral, exprime son mépris pour le comportement des insurgés, à qui il reprochera d'avoir voulu détruire tout ce qui à Paris est digne d'être vu et admiré, tous les témoignages de la « culture » et de la civilisation[64]. C'est ainsi que l'on a accrédité la rumeur, qui s'est révélée ensuite sans fondement, selon laquelle les Communards avaient détruit le Louvre. Mais, dans ce réquisitoire, on ne mentionne pas la destruction effective, environ dix ans auparavant, du palais d'Été, à Pékin, avec la participation décisive du pays qui, pour Bagehot, est l'incarnation privilégiée de la cause de la liberté et de la civilisation.

Des auteurs comme Las Casas et Montaigne ont rendu problématique et plus poreuse la frontière entre civilisation et barbarie. De leur point de vue, la civilisation avance par l'échange entre

différentes cultures. En développant leur réflexion dans les années où – alors que la Chine accueille avec respect et bienveillance les missionnaires de l'Europe chrétienne – Louis XIV, en France, révoque l'Édit de Nantes et reprend la persécution contre les huguenots, Bayle et Leibniz en tirent une conclusion radicale : c'est un malheur que la relation entre la Chine et l'Europe ait un caractère unilatéral ; la présence en Europe de missionnaires chinois serait tout à fait bénéfique[65] ! Plus tard, l'*Histoire* de Raynal et de Diderot attribue à un Spartacus noir la tâche de faire avancer la cause de la liberté, en brisant les chaînes de l'esclavage et en mettant fin à la barbarie dont les Européens sont les protagonistes. Mais cet effort pour jeter sur l'Europe un pseudo-regard étranger, en reconnaissant les contributions des différentes cultures à la cause de l'avancée de la civilisation, ne résiste pas à l'irrésistible marche de l'expansionnisme colonial. Parvenu à un triomphe planétaire, l'Occident libéral considère qu'il incarne de façon permanente la cause de la civilisation et de la liberté. À partir de cette prééminence absolue et intangible, voilà qu'une élite exclusive, la communauté restreinte des hommes libres, affiche clairement une prétention jusqu'alors inconnue et inouïe : celle d'exercer une dictature planétaire sur le reste de l'humanité.

Le triomphe de l'expansionnisme colonial et le libéralisme comme idéologie de la guerre

La célébration de la civilisation et de la liberté prend désormais la forme d'une idéologie de la guerre. Cette idéologie de la guerre est réfutée par Raynal et Diderot qui, en se référant aux « monstres », ou aux conquérants européens, s'expriment ainsi :

> « Vous êtes fiers de vos lumières, mais à quoi vous servent-elles ? De quelle utilité seraient-elles à l'Hottentot ? […] Encore si, lorsque vous avez abordé sur ses rivages, vous vous étiez proposé de l'amener à une vie plus policée, à des mœurs qui vous paraissaient préférables aux siennes, on vous excuserait. Mais vous êtes descendus dans son pays pour l'en dépouiller. Vous ne vous êtes approchés de sa cabane que pour l'en chasser, que pour le substituer, si vous le pouviez, à l'animal qui laboure sous le fouet de l'agriculteur[66]. »

Cette critique est d'autant plus pertinente qu'on se souvient que Washington traite les Peaux-Rouges de « race non éclairée » (*cf. supra*, chap. 1, § 5).

Au XIX^e^ siècle, la conscience de soi de l'Occident libéral est si exaltée que, parfois, celui-ci n'éprouve même pas le besoin de donner une légitimité idéologique à ses guerres. Contrairement à John S. Mill, Tocqueville ne présente pas la guerre de l'Opium comme une croisade pour le libre commerce et la liberté en tant que telle. Le libéral français célèbre d'abord la toute-puissance de l'Occident, et c'est cette puissance qui devient une machine de guerre sur le plan idéologique également :

> « Voilà donc la mobilité de l'Europe aux prises avec l'immobilité chinoise ! C'est un grand événement surtout si l'on songe qu'il n'est que la suite, le dernier terme d'une multitude d'événements de même nature qui tous poussent graduellement la race européenne hors de chez elle et soumettent successivement à leur empire ou à son influence toutes les autres races […] ; c'est l'asservissement des quatre parties du monde par la cinquième. Ne médisons donc trop de notre siècle et de nous-mêmes ; les hommes sont petits, mais les événements sont grands[67]. »

La position de Tocqueville laisse perplexe Gobineau lui-même. Le premier se moque de la mythologie du sang chère au second. Mais la médaille a son revers. Une fois qu'elle a été choisie comme grille d'interprétation de l'histoire universelle, la contamination raciale jette son ombre funeste sur l'Occident lui-même, et il est donc lui aussi condamné à la décadence. Pour Gobineau, donc, il n'y a pas de barrière infranchissable séparant conquérants et peuples coloniaux. Ces derniers, au point de vue économique, réussiront tôt ou tard à développer l'industrie textile (l'industrie clé de l'époque) et à battre la concurrence des Anglais et des Européens en général[68]. Sur le plan moral, il n'y a pas de raison d'idéaliser les conquérants : en Perse et au Moyen-Orient, « leur improbité et leur rapacité » sont évidentes. Si les natifs aussi « sont des coquins », ils « sont assez nos cousins » ; oui, « voilà comment nous serons dimanche »[69]. C'est précisément sur ce point que se concentre la critique de Tocqueville : « Vous dites que nous ressemblerons un jour à la canaille que vous avez sous les yeux ; peut-être. Mais avant que cela n'arrive nous serons ses maîtres. » Comme on le voit, de « coquins » qu'ils étaient chez Gobineau, les peuples du Moyen-Orient se sont maintenant transformés en « canaille », ce qui légitime pleinement la domination que les « maîtres »

européens exercent sur eux. C'est pour désigner ces derniers que Tocqueville a recours au terme plus indulgent de « coquins » : « Si ce sont souvent, je l'avoue, de grands coquins, ce sont du moins des coquins à qui Dieu a donné la force et la puissance et qu'Il a mis manifestement pour un temps à la tête du genre humain. » Face à cela, les réserves de Gobineau sur l'« improbité » et la « rapacité » des conquérants, et la thèse de leur parenté de fond avec les peuples assujettis semblent n'avoir plus de sens. Tocqueville se moque :

> « Vous voilà au cœur du monde asiatique et musulman : je serais bien curieux de savoir à quoi vous attribuez la rapide et, en apparence, *inarrêtable* décadence de toutes les races que vous venez de traverser. […] Quelques millions d'hommes qui, il y a peu de siècles, vivaient presque sans abri, dans des forêts et des marécages, seront avant cent ans les transformateurs du globe qu'ils habitent et les dominateurs de toute leur espèce. Rien n'est plus clairement annoncé d'avance par la Providence. […] Rien ne tiendra devant eux sur la surface de la Terre. Je n'en fais aucun doute. Je crains que ceci ne vous semble sonner un peu l'hérésie philosophique. Mais si vous avez pour vous la théorie, j'ai la confiance que j'aurai pour moi les faits, bagatelle qui n'est pas sans importance[70]. »

Gobineau, qui se considère « citoyen du monde », n'en démord pas : « Je trouve un extrême intérêt à mes entretiens journaliers avec les natifs, et je suis loin d'en avoir aussi mauvaise opinion qu'on se plaît à le faire en Europe[71]. » Tocqueville ne peut pas partager ce point de vue. Nous connaissons déjà son opinion, selon laquelle le « dernier » membre de la « race européenne » est pourtant le « premier parmi les sauvages », c'est-à-dire, en dernière analyse, parmi « toutes les autres races ». Gobineau déclare à propos de sa fille : « C'est une vraie Turcomane, sauf la couleur qui est celle d'une Abyssinienne[72]. » Cette remarque ne fait pas réagir Tocqueville, mais il ne faut pas oublier que, pour lui, ce sont justement les « métis » qui constituent le danger le plus grave pour la suprématie de l'Occident et pour la civilisation en tant que telle (*cf. supra*, chap. 7, § 4).

Il ne fait pas de doute que la finesse intellectuelle et politique de Tocqueville est supérieure ; critiquant le mythe du sang, il prend ses distances vis-à-vis de l'idéologie qui règne plus que jamais au Sud des États-Unis, où la vision chère à Gobineau de la naturelle et éternelle inégalité entre les races rencontre au contraire un succès compréhensible. Notons toutefois que c'est le premier qui, bien plus que le second, creuse un abîme infranchissable entre l'Occident et les peuples coloniaux. Comment l'expliquer ?

Au tournant de la révolution américaine, « le racisme devient un ingrédient essentiel, même s'il est inconcevable, de l'idéologie républicaine », c'est-à-dire de l'idéologie qui préside à l'édification de la « démocratie pour le peuple des seigneurs »[73]. Au milieu du XIX^e^ siècle, ce régime tend à définir la relation entre l'Occident dans son ensemble et les peuples coloniaux. Certes, afin de donner de la crédibilité à son autoproclamation, la communauté des hommes libres de cette époque est de plus en plus encline à abolir l'esclavage proprement dit, l'esclavage héréditaire, que l'on remplace toutefois par d'autres formes de travail contraint. Le modèle d'une « démocratie pour le peuple des seigneurs » reste inchangé : l'effacement progressif de la discrimination censitaire en métropole donne un nouvel élan à l'expansion coloniale, qui peut désormais jouir de l'accord des classes populaires de la métropole ; celles-ci, comme les Blancs pauvres de la République nord-américaine, aspirent à être cooptées dans le bloc des « seigneurs ». Et, une fois de plus, c'est une idéologie raciale plus ou moins nette et plus ou moins brutale, mais désormais envahissante, qui explique et légitime la barrière qui divise seigneurs et serviteurs. On s'aperçoit que cette tendance influence Tocqueville.

Après s'être affirmé dans des pays (Hollande, Angleterre et États-Unis) plus que tout autre engagés dans le commerce des esclaves et dans l'expansion coloniale (outre-mer pour les deux premiers ; sur une base continentale pour le troisième), le libéralisme se répand en Occident, au moment où celui-ci semble destiné par la Providence elle-même à dominer le monde entier et à effacer toutes les autres cultures. Dans ces conditions, la réflexion autocritique et la conscience de la limite qui avaient caractérisé les plus grandes voix de la culture européenne et occidentale ont tendance à disparaître. C'est d'abord le radicalisme français, puis Marx, qui héritent de cette tradition. Celui-ci ironise sur la « guerre civilisatrice » des puissances coloniales : en réalité, pendant la guerre de l'Opium, alors que la Chine, le « semi-barbare [,] gardait la foi dans les principes de la loi morale », le « civilisé », lui, opposait le principe de la liberté du commerce[74], le principe que Mill défend avec tant d'éloquence. Mais ce sont surtout les pages que *Le Capital* consacre à l'accumulation capitaliste originaire et à la dénonciation de la « réduction des Indigènes en esclavage, leur enfouissement dans les mines ou leur extermination » et de la transformation de l'Afrique en une « sorte de garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires » qui sont significatives[75]. Ce chapitre d'histoire se prolonge par l'expansion coloniale ultérieure.

Variations et limites du modèle marxien

En se différenciant nettement de l'apologétique aujourd'hui plus que jamais dominante, Marx attire l'attention sur le « caractère conservateur de la révolution anglaise ». Si, d'un côté, elle marque le « passage de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle » et promeut le développement de l'industrie et de la bourgeoisie[76], elle impulse, de l'autre, une gigantesque expropriation des paysans, menée sans aucune pitié. Si l'on y regarde de plus près, la Glorieuse Révolution prend la forme d'« un coup d'État parlementaire pour légaliser le transfert des biens communaux aux *landlords*[77] ». Nous nous trouvons ainsi face à une formule qui finit, d'une certaine façon, par évoquer le mélange d'émancipation et de désémancipation sur lequel j'ai insisté : l'allusion, même vague, au rôle décisif joué par le Parlement dans cette histoire attire l'attention sur la disparition de la monarchie absolue, alors que la suite fait référence à la tragédie des paysans. C'est Locke qui se distingue dans la légitimation idéologique de cette gigantesque expropriation et de la répression impitoyable qui s'abat sur ses victimes. Ce « saint patron bien spécial de la peine du fouet pour les vagabonds et les miséreux[78] » est pourtant, en même temps, le « père » du « libertinage »[79], l'agent de la grande bataille idéologique qui profane la monarchie absolue et la dépouille de ses voiles chrétiens et bibliques. Le mélange d'émancipation et de désémancipation se manifeste de nouveau, non seulement lors de la Glorieuse Révolution, mais aussi chez le philosophe libéral, qui lui donne son expression théorique. Marx, enfin, sait très bien qu'à l'avènement, en Angleterre, de la monarchie constitutionnelle au sens propre du mot correspond ultérieurement l'aggravation de la dictature que les propriétaires anglais exercent sur l'Irlande.

Au-delà du cas précis de tel ou tel pays, il faut surtout se souvenir de la remarque d'ordre général que met en valeur *La Sainte Famille* : avec la disparition de l'Ancien Régime, à la dissolution de l'« existence politique » de la propriété, correspond sa « vie plus intense », qui peut maintenant déployer « son existence dans toute son ampleur »[80]. Ou, selon les termes employés dans *La Question juive* : « En même temps que le joug politique, les liens qui entravaient l'esprit égoïste de la société bourgeoise furent ébranlés. L'émancipation politique fut en même temps l'émancipation de la société bourgeoise de la politique, et même de l'apparence d'un contenu d'ordre général[81]. »

Marx met en évidence l'entrelacement de l'émancipation et de la désémancipation. La « vie plus puissante » contenue dans la propriété est aussi l'autonomisation de la propriété en bétail humain par rapport aux contrôles, même vagues, de l'Église et de la Couronne, ce qui a entraîné l'émergence de l'esclavage-marchandise sur une base raciale ; et elle est aussi la disparition des restrictions imposées par la Couronne à l'expansion des colons, qui peut maintenant continuer tranquillement, sans se préoccuper en aucune façon des terribles coûts humains infligés aux Peaux-Rouges. En ce qui concerne l'Angleterre, la clôture des terres communes est suivie, en 1834, d'une nouvelle loi qui, en éliminant toute autre forme d'assistance, place les pauvres devant cette alternative brutale : la mort par inanition ou l'internement dans une institution totalitaire.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que nous ne sommes pas face à une autonomisation de la propriété en tant que telle ; à la « vie plus puissante » de la propriété des colons correspond l'agonie d'une autre forme de propriété. C'est un gigantesque processus d'expropriation (justifié et théorisé tant par Locke que par Tocqueville) qui se développe au détriment non seulement des peuples coloniaux – en Amérique ou en Irlande –, mais aussi des paysans anglais. Les mêmes raisons qui

m'ont conduit à considérer comme inadéquate et erronée la catégorie d'« individualisme propriétaire » me poussent maintenant à chercher à préciser l'analyse de Marx. Le processus que nous étudions est celui de l'autonomisation de la propriété de ceux qui jouissent déjà de la reconnaissance, de ceux qui aspirent à s'organiser comme la communauté ou la caste des hommes libres. Par ailleurs, la propriété nobiliaire traditionnelle, et pas seulement la propriété bourgeoise, se libère elle aussi des chaînes du contrôle de la Couronne et de l'Église : dans l'Angleterre issue de la Glorieuse Révolution, l'aristocratie terrienne consolide sa jouissance de certains privilèges (pensons au droit de chasse), renforce le contrôle qu'elle exerce sur la magistrature (pensons aux juges de paix) et consacre son pouvoir politique dans les organismes représentatifs et avant tout à la Chambre des Lords.

Avec Marx, nous pourrions dire que « la révolution politique c'est la révolution de la société bourgeoise[82] » ; mais il faut ajouter que la société civile peut être parfois placée sous l'hégémonie de la bourgeoisie ou de l'aristocratie terrienne, ou être caractérisée comme un compromis entre ces deux classes. Et la révolution libérale consiste dans cette révolution politique. Jusqu'ici, on ne peut que souscrire à l'analyse de Marx et admirer son acuité. Mais il continue en opposant la « révolution politique » à la « révolution sociale », ou bien l'« émancipation politique », qui est l'objectif de la première, à l'« émancipation sociale » (la fin de la domination de classe), qui est l'objectif de la seconde. La limite de ce couple conceptuel vient de ce qu'il ne tient pas compte du fait que, pour certains groupes sociaux ou ethniques, la révolution libérale ne contenait aucun type d'émancipation ; elle a même signifié le contraire. Est-il vraiment correct de définir les États-Unis de 1844 (l'année de la publication de *La Question juive*) comme le « pays de l'émancipation politique achevée[83] » ? Certes, cela fait référence à la disparition rapide de la discrimination censitaire, qui continue au contraire à être effective dans la France de la Monarchie de Juillet et dans l'Angleterre de ces années-là ; mais ce qui entraîne cette évolution différente ce sont, pour ce qui est de la République nord-américaine, la disponibilité de la terre (soustraite aux Indiens) et la mise en esclavage d'une grande partie des « classes dangereuses ». Et, donc, la barrière censitaire est d'autant plus fragile que la barrière de la race est bien plus rigide. Pour le dire autrement : aux États-Unis, la démocratie se développe d'abord parce qu'elle se développe comme démocratie *Herrenvolk*, comme « démocratie pour le peuple des seigneurs », et cette forme déterminée se révèle tellement tenace qu'elle survit pendant de nombreuses décennies à la guerre de Sécession. Il est bien difficile de parler de la démocratie *Herrenvolk* comme d'une émancipation politique accomplie.

Même en limitant la comparaison aux pays du Nouveau Monde, on peut se poser des questions : l'émancipation politique est-elle plus avancée dans la République nord-américaine, qui connaît à ce moment-là un esclavage florissant et qui, quelques années auparavant, avait étendu celui-ci au Texas enlevé au Mexique, ou bien l'émancipation politique est-elle justement plus avancée au Mexique et dans ces pays latino-américains qui ont aboli l'institution de l'esclavage quelques décennies auparavant ? Dans ces années-là, les dirigeants et les idéologues des États-Unis aiment opposer positivement l'interdiction de *miscegenation* qu'ils appliquent face au métissage qui se répand en Amérique latine. Où l'émancipation politique est-elle en fait la plus avancée ?

On ne peut pas non plus souscrire sans réserve à la thèse de Marx selon laquelle « l'émancipation *politique* constitue, assurément, un grand progrès[84] ». Nous savons déjà qu'avec la révolution américaine s'ouvre le chapitre le plus tragique de l'histoire des Peaux-Rouges, et que la période entre la Glorieuse Révolution et la révolution américaine voit se former un esclavage-marchandise

sur une base raciale d'une dureté sans précédent. En ce qui concerne l'Angleterre, c'est Marx lui-même qui attire l'attention sur les conséquences du « coup d'État » de 1688-1689 qui n'ont rien de positif pour les paysans anglais ni pour la population irlandaise.

La révolution politique est ensuite identifiée à la révolution bourgeoise, ce qui est encore plus discutable. Cette dernière catégorie est à la fois trop étroite et trop large. En ce qui concerne le premier aspect, on peut difficilement subsumer sous la catégorie de révolution bourgeoise la Glorieuse Révolution, ou la révolte parlementaire qui précède en France les bouleversements commençant en 1789, sans parler des luttes contre l'absolutisme monarchique, dirigées de façon explicite par la noblesse libérale, qui se développent en Suède et dans d'autres pays. Par ailleurs, la catégorie de révolution bourgeoise est trop large : elle comprend soit la révolution américaine, qui marque l'avènement de l'État racial, soit la Révolution française et la révolution à Saint-Domingue, qui incluent la complète émancipation des esclaves noirs.

Le modèle que je propose ici est différent. Il fait coïncider la « révolution politique » en tant que « révolution de la société civile », dont parle Marx, avec la révolution libérale proprement dite. Certes, pour arriver à s'émanciper par rapport au pouvoir absolu, la société civile doit avoir atteint un certain développement. Si on les analyse à leur début, les révolutions qui ont lieu aux Pays-Bas, en Angleterre, en Amérique, en France et en Amérique latine ne sont pas très différentes les unes des autres : ce sont toutes des révolutions libérales. Trois facteurs les différencient cependant nettement : les différentes formes de la société civile ; les conflits sociaux, politiques et idéologiques qui s'y développent (on pense, en ce qui concerne la France, à la lutte entre noblesse et bourgeoisie) ; l'entrée en lutte des serviteurs et des esclaves. À partir de l'émergence de ce dernier facteur, la lutte pour l'émancipation de la société civile dirigée par les classes propriétaires se mêle à la lutte de ceux qui ne veulent plus être considérés comme des objets de propriété et veulent obtenir la reconnaissance.

La révolution sécessionniste du Sud esclavagiste se présente aussi comme une révolution libérale : il s'agit d'une nouvelle lutte pour l'autogouvernement de la société civile, du même type que celle qui avait consacré l'indépendance des États-Unis. La Confédération était-elle un pays libéral ? Si nous reconnaissons comme libéral l'État racial né de la guerre d'Indépendance contre l'Angleterre et longtemps dirigé par des propriétaires d'esclaves, on ne voit pas pourquoi on devrait refuser cette identité à la Confédération. C'est cependant sur un plan historique, plus que sur un plan conceptuel, qu'il faut chercher la solution du problème. Au moment où, dans le monde libéral, s'impose le principe de l'« inutilité de l'esclavage parmi nous », un auteur comme Fletcher cesse d'être libéral en recommandant l'esclavage y compris pour les vagabonds blancs. Environ un siècle après son premier tournant, le monde libéral en connaît un second : c'est maintenant la condamnation de l'esclavage héréditaire en tant que tel qui s'impose comme un élément constitutif de son identité.

Après la fin de la guerre de Sécession et l'abolition de l'esclavage, l'État racial perdure largement. Et la même question se pose, une fois de plus : les États-Unis, où règnent la discrimination et l'oppression au détriment des Noirs et les pratiques génocidaires contre les Indiens, sont-ils un pays libéral ? Le principe de l'égalité raciale ne devient un élément constitutif de l'identité libérale qu'à partir du milieu du XX^{e} siècle. L'État racial continue à subsister encore pendant quelques décennies en Afrique du Sud ; mais celui-ci, bien qu'il se soit historiquement inspiré de l'Angleterre,

en ce qui concerne l'autogouvernement et les organismes représentatifs, et du Sud des États-Unis, en ce qui concerne les rapports entre les races, est désormais considéré comme étranger au monde libéral.

Note du chapitre 9

1. Max WEBER, « Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften », *in Methodologische Schriften*, Fischer, Francfort-sur-le-Main, 1968, p. 276.
2. François FURET, *Le Passé d'une illusion*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 100.
3. A. J. P. TAYLOR, *English History 1914-1945*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 1.
4. John GRAY, *Liberalism*, Open University Press, Milton Keynes, 1986, p. 26.
5. A. J. P. TAYLOR, *English History 1914-1945*, *op. cit.*, p. 3.
6. *Ibid.*, p. 56.
7. Wendy HINDE, *Richard Cobden*, *op. cit.*, p. 111.
8. Domenico LOSURDO, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, *op. cit.*, chap. V, § 8.
9. Robert HUGHES, *La Rive maudite*, *op. cit.*, p. 40.
10. Domenico LOSURDO, *Le Révisionnisme historique*, *op. cit.*, chap. II, § 5.
11. Gustave DE BEAUMONT, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, *op. cit.*, p. 306 et 201.
12. Friedrich A. HAYEK, *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, *op. cit.*, p. 375.
13. Eric FONER, *The Story of American Freedom*, *op. cit.*, p. 53-54.
14. Joel BRINKLEY, « US Court Strikes down Sodomy Ban », *in International Herald Tribune*, 27 juin 2003, p. 1-6.
15. Johan Huizinga, cité *in* Hans-Christoph SCHRÖDER, *Die Revolutionen Englands im 17. Jahrhundert*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1986, p. 51.
16. Immanuel WALLERSTEIN, *Le Système du monde du XV^e^ siècle à nos jours*, *op. cit.*, vol. I, p. 180-181.
17. Giorgio SPINI, *Storia dell'età moderna* (1965), Einaudi, Turin, 1982, 4^e^ éd., p. 272, 276-277.
18. Charles TILLY, *Les Révolutions européennes (1492-1992)*, Le Seuil, Paris, 1993, p. 252.
19. *Ibid.*, p. 252.
20. Cristopher HILL, *The Century of Revolution*, *op. cit.*, p. 258.
21. Karl MARX, *Le Capital*, *in Œuvres, Économie I*, *op. cit.*, p. 1179.
22. Barrington MOORE JR., *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston, 1966, p. 12-13.
23. Cristopher HILL, *The Century of Revolution*, *op. cit.*, p. 3.
24. Theodore ROOSEVELT, *The Strenuous Life. Essays and Addresses*, Century, New York, 1901, p. 246-247.
25. Colin G. CALLOWAY, *The American Revolution in Indian Country*, *op. cit.*
26. Leon F. LITWACK, *North of Slavery*, *op. cit.*, p. 249 et 73.
27. Reginald C. STUART, *United States Expansionism and British North America. 1775-1871*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1988, p. 167 *sqq*.
28. Ronald CREAGH, *Nos Cousins d'Amérique. Histoire des Français aux États-Unis*, Payot, Paris, 1988, p. 248-249 ; Joseph ZITOMERSKY, « Culture, classe ou État ? Comment interpréter les relations raciales dans la Grande Louisiane française avant et après 1803 ? », *in* Marcel DORIGNY, Marie-Jeanne ROSSIGNOL (dir.), *La France et les Amériques au temps de Jefferson et de Miranda*, Société des études robespierristes, Paris, 2001, p. 77-84.
29. David E. STANNARD, *American Holocaust*, Oxford University Press, New York et Oxford, 1992, p. 142-143.
30. Wilcomb E. WASHBURN, *The Indian in America*, Harper & Row, New York, 1975, p. 196.
31. David B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, *op. cit.*, p. 165, 170-171.
32. Eugene D. GENOVESE, *From Rebellion to Revolution. Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1979, p. 84-85.
33. Bernard BAILYN *et al.*, *The Great Republic*, D. C. Heath, Lexington (MA), 1977, p. 149.
34. Francis Bacon, cité *in* Richard HOFSTADTER et Clarence L. VER STEEG (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. I, p. 105-106.

35. George M. FREDRICKSON, *White Supremacy*, *op. cit.*, p. 40-46, 146-147.
36. *Ibid.*, p. 170-171.
37. Pierre L. VAN DEN BERGHE, *Race and Racism*, *op. cit.*, p. 77.
38. Eugene D. GENOVESE, « L'economia schiavista americana in una prospettiva mondiale », *in* Raimondo LURAGHI (dir.), *La guerra civile americana*, Il Mulino, Bologne, 1978, p. 139.
39. George M. FREDRICKSON, *White Supremacy*, *op. cit.*, p. 44.
40. Shearer Davis BOWMAN, *Masters & Lords*, *op. cit.*, p. 141.
41. Karl MARX, *Le Capital*, *in Œuvres, Économie I*, *op. cit.*, p. 1167, 1179-1180, 1237 *sqq*.
42. Thomas J. NOER, *Briton, Boer, and Yankee*, *op. cit.*, p. 21.
43. Léon POLIAKOV, *Le Mythe aryen*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1987, p. 55.
44. Domenico LOSURDO, *Démocratie et bonapartisme*, *op. cit.*, chap. 3.
45. Joshué VI, 21 ; X, 35 ; X, 40.
46. Gen. XIX, 25.
47. Winthrop D. JORDAN, *White over Black*, *op. cit.*, p. 393.
48. Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, *op. cit.*, p. 143.
49. *Ibid.*, p. 257.
50. *Ibid.*, p. 49.
51. *Ibid.*, p. 54-55.
52. Louis-Sébastien MERCIER, *L'An 2440*, Burozoïque, Paris, 2009, p. 118-119.
53. Edgar QUINET, *Le Christianisme et la Révolution française*, Fayard, Paris, 1984, p. 146.
54. *Ibid.*, p. 159.
55. *Ibid.*, p. 137 (Quinet s'exprime déjà ainsi dans les sous-titres de la huitième leçon).
56. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, tome 1, Garnier, Paris, 1963, p. 66 et 219.
57. Alexis DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 1050.
58. G. W. Leibniz, cité *in* Jonathan SPENCE, *La Chine imaginaire*, Presses de l'Université de Montréal, 2000, p. 100.
59. Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, *op. cit.*, p. 19 et 32.
60. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. XV, p. 54 (lettre à F. de Corcelle, 13 mai 1821).
61. *Ibid.*, vol. VI, p. 199 (lettre à N. W. Senior, 8 mars 1857).
62. Thomas B. Macaulay, cité *in* Giorgio BORSA, *La nascita del mondo moderno in Asia orientale. La penetrazione europea e la crisi delle società tradizionali in India, Cina e Giappone*, Rizzoli, Milan, 1977, p. 46.
63. Victor HUGO, Lettre au capitaine Butler, 25 novembre 1861, cité *in* Nora WANG, Ye XING, Wang LOU, *Victor Hugo et le sac du Palais d'Été*, Les Indes savantes, Paris, 2003, p. 9-10.
64. Walter BAGEHOT, « The Destruction in Paris of What the World Goes to See in Paris », *in Collected Works*, Norman St. John-Stevas (dir.), The Economist, Londres, 1974, vol. 8, p. 197.
65. Giorgio BORSA, *La nascita del mondo moderno in Asia orientale*, *op. cit.*, p. 84 et 89 ; Jonathan SPENCE, *La Chine imaginaire*, *op. cit.*, p. 99.
66. Guillaume-Thomas RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, *op. cit.*, p. 53-54.
67. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI, p. 58 (lettre à H. Reeve, 12 avril 1840).
68. *Ibid.*, vol. IX, p. 254-256 (lettre du 15 janvier 1856).
69. *Ibid.*, p. 232.
70. *Ibid.*, p. 243-244.
71. *Ibid.*, p. 241.
72. *Ibid.*, p. 231 (lettre du 7 juillet 1851).
73. Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom*, *op. cit.*, p. 386.
74. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 516 et vol. XII, p. 552.
75. Karl MARX, *Œuvres, Économie I*, *op. cit.*, p. 1212.
76. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. VII, p. 209-210.
77. Karl MARX, *Œuvres, Économie I*, *op. cit.*, p. 1181.
78. *Ibid.*, *Philosophie*, *op. cit.*, p. 711.
79. *Ibid.*, *Politique I*, *op. cit.*, p. 349.
80. *Ibid.*, *Philosophie*, *op. cit.*, p. 555.
81. Karl MARX, *La Question juive*, 10/18, Paris, 1968, p. 43.

82. *Ibid.*, p. 41.
83. *Ibid.*, p. 20.
84. *Ibid.*, p. 26.

10

Le libéralisme et les catastrophes du XX^{e} siècle

La lutte pour la reconnaissance et les coups d'État : le conflit en métropole

La crise catastrophique qui, à partir du déclenchement de la Première Guerre mondiale, s'abat sur l'Europe et sur toute la planète, mûrit déjà à l'intérieur du monde libéral. Pour nous en rendre compte, il faut faire le point sur la situation à la veille de 1914. Intéressons-nous d'abord à la métropole. Il n'y a aucun doute : la lutte pour la reconnaissance y a remporté d'importants succès. Il est vrai que nous sommes encore bien loin de l'application généralisée du principe « une tête, un vote », et pas seulement parce que les femmes continuent à être exclues de l'exercice des droits politiques. Des traces plus ou moins visibles de la discrimination censitaire subsistent. Il n'en reste pas moins que le vote n'est plus le privilège exclusif de la richesse ; la tentative de réintroduire par la fenêtre la discrimination censitaire chassée par la porte, grâce à la pratique du vote pluriel qui serait octroyé aux plus « intelligents » (c'est une solution surtout chère à John S. Mill !), est largement défaite. Les premiers éléments de l'État social commencent à se former ici et là ; et, même s'il s'agit de résultats très modestes, il faut pourtant se souvenir de la légalisation des coalitions ouvrières et des syndicats, décidés à arracher des concessions bien plus substantielles. Dans ce domaine aussi, le long chemin parcouru par les ex-instruments de travail saute aux yeux[1] !

Ajoutons tout de suite, cependant, que cette évolution a été très conflictuelle. Chacune de ses étapes se caractérise non seulement par des luttes aiguës, mais aussi par de profondes divisions dans le camp libéral. Lorsqu'une aile est disposée à quelques concessions, l'autre se montre intransigeante et cherche l'épreuve de force. Nous assistons ainsi, au fil du temps, à une succession de coups d'État qui, au moins avant de déboucher sur l'instauration d'une dictature ouverte, peuvent compter sur l'appui ou la sympathie de représentants autorisés du monde libéral. En tirant profit de l'active participation de Sieyès, le 18 Brumaire de Napoléon suscite l'« enthousiasme » de Madame de Staël, comme le montre la lettre qu'elle envoie à son père quelques jours après : « Tu me peins avec des couleurs animées la part que tu prends à la gloire et au pouvoir de ton héros[2]. » Constant aussi regarde ce changement avec confiance, lui qui, trente ans après, se souviendra d'avoir été, dans les jours qui ont précédé, en contact quotidien avec Sieyès, le « véritable auteur du 18 Brumaire », ou le « principal moteur » des nouveautés qui s'annonçaient déjà à l'horizon[3]. En 1795 déjà, Constant avait précisé qu'il fallait aller au-delà de Thermidor : les impôts qui continuaient à peser sur la propriété, au bénéfice des pauvres, qui constituaient désormais une « caste privilégiée[4] », étaient excessifs. En réalité, à ce moment-là, selon différents témoignages (y compris celui de Madame de Staël), l'effet conjugué de la famine et de l'inflation réduisait la « dernière classe de la société à l'état le plus misérable », en lui infligeant des « maux inouïs »[5] allant jusqu'à l'« inanition[6] ». Toutefois, pour le libéralisme de l'époque, il n'y avait aucun doute : les dangers que courait la propriété rendaient le coup d'État légitime. Après l'hommage que nous connaissons aux « idées conservatrices, libérales, tutélaires », pendant les jours qui suivent immédiatement le coup d'État, le nouveau pouvoir se hâte d'effacer toute trace d'impôt progressif. Le 24 décembre 1799, le jour même où Bonaparte devient Premier Consul, Constant accède au Tribunat, mais, pour lui, Madame de Staël envisage l'idée d'une carrière politique encore plus ambitieuse, à l'ombre de celui qui – écrit Necker à sa fille à la fin de 1800 – promet d'être le « protecteur de tous les gens de bien », enfin libérés – c'est le soupir de

soulagement de Constant et de Madame de Staël – de la menace de la « populace »[7]. La signification des espérances initiales et des désillusions qui ont suivi dans les milieux libéraux, est bien précisée par Guizot en 1869 : en s'acquittant du devoir de « mettre fin à l'anarchie », la « dictature » de Napoléon fut « naturelle, urgente », et même « salutaire et glorieuse ». Pourtant, contrairement aux attentes, « ce régime accidentel et temporaire » se transforma en « un système de gouvernement dogmatique et permanent »[8].

Une dialectique analogue se manifeste après le coup d'État de Louis Napoléon, salué avec « une hâte indécente » – l'expression est de Marx – par l'Angleterre libérale[9]. Il ne s'agit pas d'opportunisme : une fois que la bénéfique « influence de la tradition » a disparu – écrit Disraeli en 1851 –, c'est le « gouvernement de l'épée » qui endigue l'anarchie et la dissolution. Oui, « l'État abandonne la Sénat et cherche refuge dans le camp militaire ». C'est la seule façon de pouvoir éviter la catastrophe de la domination des « sociétés secrètes » et de la « Convention » de type jacobin[10].

En ce qui concerne la France, même en laissant de côté une personnalité comme Granier de Cassagnac, qui se déclare « libéral » et s'engage ouvertement aux côtés de Louis Napoléon[11], il faut s'attarder sur la participation de Tocqueville aux différentes étapes de la réaction idéologique et politique qui débouche dans la légitimation puis la chute de la II^e^ République. Aux yeux du libéral français, celle-ci est le produit d'une révolution, celle de février 1848, qui s'est développée sous le signe du socialisme, et donc du despotisme, et qui s'est répandue dans toute l'Europe continentale. En ce qui concerne l'Allemagne et l'Italie, Tocqueville souhaite et favorise la « victoire des principes » (*cf. supra*, chap. 8, § 15). Mais prend-il une position très différente vis-à-vis de la France ? En mars déjà, avant même la révolte ouvrière de juin, Tocqueville tonne contre « cette révolution ultra-démocratique, qui a étendu le droit de suffrage au-delà de toutes les limites connues même en Amérique[12] ». Alors que s'accumulent les nuages annonciateurs de la tempête de juin, le libéral français exprime l'opinion selon laquelle « la Garde nationale et l'armée seront cette fois sans merci ». Afin d'atteindre l'objectif du maintien ou du rétablissement de l'ordre, et de la destruction du « parti anarchique », il ne faut pas hésiter à recruter, dans la Garde mobile, des gens et de la populace sans scrupule, c'est-à-dire des « proscrits », des « voleurs », des « lazzaroni » et tous les « déchets de la société »[13]. Ce qui est évoqué ici avec précision, c'est la formule politico-sociale qui préside ensuite au coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, lequel triomphe grâce à l'appui, non seulement des classes propriétaires et des traditionnels appareils d'État, mais aussi d'un sous-prolétariat très content de jouer la fonction de groupe de choc qui lui est confiée.

Après le déclenchement de la révolte ouvrière, Tocqueville est non seulement favorable à ce que les pouvoirs de l'état de siège soient conférés à Cavaignac, mais il recommande de fusiller sur place « tout ce qui faisait mine de se défendre[14] ». La répression sanglante des journées de Juin ne suffit pas à calmer son angoisse ; il invoque alors une « réaction énergique et définitive en faveur de l'ordre[15] », destinée à en finir avec le chaos révolutionnaire et anarchiste, non seulement en France mais dans toute l'Europe. En tout cas, « la France *est à celui qui rétablira l'ordre*[16] » et qui mettra fin aux « folies de 1848[17] ». À plus d'un an de distance d'une révolte ouvrière désespérée, alors que désormais une répression impitoyable semble avoir conjuré pour toujours le péril jacobin et socialiste, le libéral français pense encore qu'une main de fer est nécessaire. Il faut aller « jusqu'à la réaction » ; on ne peut pas se contenter de « palliatifs ». Pour se débarrasser non seulement de la Montagne mais aussi de « toutes les collines qui l'avoisinent », il faut « se mettre avec hardiesse à la tête de tous ceux qui veulent rétablir l'ordre, à quelque nuance qu'ils appartiennent » ; il ne faut pas

même hésiter à utiliser un « remède […] héroïque »[18]. C'est l'obligation de prendre des mesures exceptionnelles et la suspension des libertés constitutionnelles qui sont indirectement suggérées. Si, en tant qu'historien, il ne se lasse pas de condamner la Terreur jacobine, en tant qu'homme politique Tocqueville n'hésite pas à invoquer la « terreur » afin de se débarrasser du « parti démagogique » (*cf. supra*, chap. 8, § 15).

Pendant ces années-là, de temps à autre, la conscience de soi libérale a quelques sueurs froides : les méthodes impitoyables auxquelles elle a recours pour soumettre les barbares des colonies risquent de se répandre en Europe. Tout en se déclarant profondément convaincu par l'énergie impitoyable avec laquelle doit être menée la conquête de l'Algérie, Tocqueville laisse échapper une sorte d'exclamation : « Dieu nous garde de voir jamais la France dirigée par l'un des officiers de l'armée d'Afrique[19]. » En effet, Cavaignac, l'initiateur de la « nouvelle science » appelée à liquider à tout prix la résistance des Arabes, devient ensuite l'agent de la sanglante et impitoyable répression qui s'abat sur les barbares de la métropole, les ouvriers parisiens qui se soulèvent en revendiquant le droit au travail et à la vie. Mais Tocqueville, malgré la mise en garde précédente, lui apporte un appui constant et sans faille.

Plus tard, à partir de la Commune de Paris, la tendance à remettre en cause non seulement les concessions démocratiques arrachées par les masses populaires, mais le gouvernement de la loi lui-même, se répand dans tout l'Occident libéral. Aux États-Unis, Theodore Roosevelt propose une méthode très expéditive pour s'opposer aux grèves et aux conflits sociaux : « On peut supprimer les sentiments qui animent maintenant une grande partie de notre peuple en prenant dix de ses chefs, en les mettant […] contre un mur et en les fusillant[20]. »

Ces tendances se radicaliseront ensuite, après la révolution d'Octobre. Cela permet de bien comprendre le coup d'État fasciste de l'Italie de 1922. Il est soutenu, pendant une période plus ou moins longue, par d'innombrables personnalités qui se déclarent libérales et qui prétendent même restaurer le libéralisme authentique. C'est le cas de Luigi Einaudi, qui salue le retour du « libéralisme classique ». Croce lui aussi considère pendant quelque temps avec sympathie la tentative de revenir au « libéralisme pur », qu'il ne faut pas confondre avec la folie du « libéralisme démocratique ». Encore en 1929, en souscrivant implicitement à la condamnation par Mussolini de tout « régime démo-libéral », Antonio Salandra se définit comme un « ancien libéral de droite (sans *démo*)[21] ».

Comme on le voit, l'attitude bienveillante par rapport au coup d'État fasciste ne s'explique pas uniquement par la crise sociale et politique aiguë du moment. Il s'agit au contraire d'effacer ou de limiter plus ou moins drastiquement les concessions démocratiques que le mouvement populaire a arrachées à la société libérale. Alors que la Belle Époque durait encore, en 1909 Einaudi avait stigmatisé l'impôt progressif comme une sorte de « brigandage organisé pour voler l'argent aux autres par l'intermédiaire de l'État[22] ». Mussolini se hâte maintenant de mettre fin à ce « brigandage », ce qui lui vaut l'appui de nombreux libéraux. Pendant les décennies précédentes, Pareto avait développé, en tant que libéral, une forte polémique conte le « mythe » de l'État social ; il avait rejoint les positions de Spencer et de Maine et avait donné son adhésion, toujours en tant que libéral, à la Liberty et Property Defence League[23]. En 1922-1923, il pousse un soupir de soulagement parce que le coup d'État déjoue ce qui menaçait, sinon la liberté, en tout cas la propriété.

Mises semble au contraire ne faire référence qu'à l'état d'exception quand, en 1927, il voit dans le *squadrismo* (les milices, les groupes de choc) fasciste un « remède momentané dicté par la situation

d’urgence » et adapté à la tâche de sauvetage de la « civilisation européenne »[24]. En fait, cinq années auparavant, après avoir pris ses distances par rapport aux influences démocratiques et même socialistes que le libéralisme avait subies en Angleterre, il avait tonné contre le « destructionnisme », la « politique destructionniste » et le « terrorisme » des syndicats et de leurs grèves[25]. En Italie, grâce à Mussolini, tout cela cessait. Il n’en reste pas moins que, dans un livre dont le titre est déjà dédié à la célébration du libéralisme, on peut lire un éloge emphatique du coup d’État qui, même si c’est avec des méthodes brutales, avait sauvé la civilisation : « le mérite acquis de cette façon par le fascisme vivra éternellement dans l’histoire[26] ».

La lutte pour la reconnaissance des peuples coloniaux et les menaces de sécession

Si, en métropole, la lutte pour la reconnaissance que mènent les serviteurs est constamment contrée par la menace ou la réalité d'un coup d'État, c'est par la menace ou la réalité de la sécession que les secteurs les plus intransigeants du monde libéral et bourgeois réagissent à la lutte pour la reconnaissance menée par les peuples coloniaux ou d'origine coloniale. Nous avons déjà analysé cette dialectique à propos de Saint-Domingue, à la fin du XVIII^e^ siècle, et des Caraïbes anglaises, dans les premières décennies du XIX^e^ siècle. Sous la Monarchie de Juillet, Tocqueville fait encore remarquer que les colons, en refusant tout projet abolitionniste, ne reconnaissent pas au Parlement et au gouvernement français le « droit de prendre en main cette grande œuvre et de la conduire[27] ».

Il est évident que dans ce domaine c'est la sécession du Sud des États-Unis qui constitue le cas le plus spectaculaire, sécession advenue par la mise en avant des mots d'ordre libéraux en défense du droit naturel à l'autogouvernement et à la jouissance paisible de la propriété. La victoire militaire du Nord ne met pas fin au conflit. Les disciples de la suprématie blanche réagissent immédiatement face au fugace avènement d'une démocratie multiraciale, non seulement par des lynchages et un terrorisme anti-Noirs déclenché par le Ku Klux Klan, mais aussi par le recours à la guérilla et à la violence armée. En 1874, au Sud, circule un appel à fonder des Ligues blanches pour déjouer par tous les moyens les tentatives du Congrès de rendre effective l'émancipation des Noirs : « Notre guerre [sera] ininterrompue et impitoyable[28]. » « Comme la lutte des années 1861-1865 fut une guerre civile, le conflit des années 1865-1867 en fut aussi une, et ce fut une guerre civile menée avec une âpreté et une haine du même ordre, seulement avec un peu moins de sang répandu[29]. »

Cette seconde étape de la guerre civile se termine par une importante victoire du Sud. Même si l'esclavage proprement dit n'est pas réintroduit, c'est le régime de la suprématie blanche terroriste qui s'impose. Bien qu'ils aient été formellement émancipés, les Afro-Américains traversent l'une des périodes les plus tragiques de leur histoire. On pourrait même dire que leur condition atteint alors le « nadir[30] » ; ce sont les « dogmes » racistes et le « fondamentaliste racial »[31] qui, pour ainsi dire, occupent le point le plus haut, le zénith.

L'histoire de l'Angleterre présente des analogies significatives avec la guerre de Sécession. Ce qui est en jeu, ici, ce n'est pas l'émancipation des Noirs, mais celle des Irlandais. À la décision du gouvernement de Londres d'introduire dans l'île le *Home Rule*, la classe dominante de l'Ulster répond comme avait répondu le Sud des États-Unis aux défis du pouvoir central, bien qu'il ait été démocratiquement élu : elle menace d'une sécession, et la prépare en armant une milice composée de dizaines de milliers de personnes. Si les planteurs d'outre-Atlantique ne peuvent tolérer la perte de la domination que leur garantit la possession de bétail humain, les propriétaires protestants d'Irlande repoussent avec horreur la perspective d'être gouvernés, au niveau local, par les gueux catholiques. Dans un cas comme dans l'autre, l'autogouvernement qui est revendiqué est celui dont doivent jouir les descendants des colons et qui entérine la suprématie blanche ou la suprématie anglo-protestante. Dans les deux cas, les sécessionnistes se proclament les vrais héritiers, respectivement, de la révolution américaine et de la Glorieuse Révolution. C'est seulement le déclenchement de la

Première Guerre mondiale qui bloque en Angleterre la menace d'une guerre de sécession. En Irlande du Nord, des dizaines de milliers d'hommes étaient déjà prêts à passer à l'action, complètement armés et militairement encadrés[32].

Déshumanisation des peuples coloniaux et « cannibalisme social »

À la veille de la Première Guerre mondiale, la lutte pour la reconnaissance menée par les serviteurs coloniaux ou d'origine coloniale, contrairement à celle menée par les serviteurs de la métropole, n'a que peu de succès à son actif. De plus, les avancées obtenues par les premiers sur la voie de l'émancipation sont souvent utilisées pour approfondir encore plus le fossé qui sépare la « race européenne » dominante des autres. Si, à la fin du XIX^e^ siècle, on trouve à l'entrée de certains parcs publics du Sud des États-Unis un écriteau indiquant « Entrée interdite aux chiens et aux Nègres »[33], à Shanghaï, la concession française protège sa pureté en mettant bien en vue le panneau « Entrée interdite aux chiens et aux Chinois »[34]. La proximité des populations coloniales et des animaux domestiques est accréditée par certaines punitions collectives, comme celle imposée par le gouvernement anglais, en Inde, en 1919 :

> « La mesure la plus dégradante fut prise en ordonnant d'avancer à quatre pattes à chaque Indien qui devait parcourir une certaine ruelle de la ville où une doctoresse missionnaire, madame Sherwood, avait été agressée pendant les révoltes. L'humiliation de devoir se déplacer à quatre pattes pour rentrer à la maison ou en sortir – de fait, beaucoup de gens habitaient dans la ruelle – ne pouvait être ni oubliée ni pardonnée[35]. »

Ce n'est qu'en 1920, après la Première Guerre mondiale et la révolution d'Octobre, qu'on tourne définitivement la page de l'histoire des *coolies*, sur la lancée d'un mouvement de lutte anticoloniale qui ne veut plus tolérer le « stigmate de l'ilotisme » imprimé par cette institution sur « toute la race » indienne[36]. Il est vrai qu'après avoir joué un rôle de premier plan dans la réduction en esclavage et dans la traite des Noirs, mais aussi dans le développement du semi-esclavage des *coolies*, l'Occident libéral se présente comme le champion de la lutte contre l'esclavage : c'est précisément en défendant ce mot d'ordre qu'il vante les mérites de l'expansion coloniale. Mais voici comment un missionnaire décrit le travail que les indigènes sont obligés de fournir dans les plantations de caoutchouc du Congo belge :

> « Tous les dimanches, chaque ville et chaque quartier étaient obligés de conduire un certain nombre de personnes au quartier général du *Commissaire*. Ils étaient recueillis par la force : les soldats poussaient les gens dans la forêt. Ceux qui s'y refusaient étaient abattus : leurs mains gauches étaient coupées et rapportées comme trophées au *Commissaire*. […] Ces mains, les mains des hommes, des femmes et des enfants, étaient alignées devant le *Commissaire*[37]. »

L'imposition du travail contraint se mêle parfois aux pratiques génocidaires et parfois même elle leur cède la place. À la fin du XIX^e^ siècle, Theodore Roosevelt lance un avertissement général aux « races inférieures » : si l'une d'elles devait agresser la race « supérieure », celle-ci serait autorisée à réagir par « une guerre d'extermination », amenée à « mettre à mort hommes, femmes et enfants, exactement comme s'il s'agissait d'une croisade »[38].

En réalité, il y a des races dont on souhaite la disparition, indépendamment de leur comportement concret. Franklin salue comme un dessein providentiel le massacre que provoque parmi les Peaux-Rouges le rhum diffusé par les conquérants. Mais, selon l'accusation formulée par les loyalistes

réfugiés au Canada, les colons rebelles se livrent directement à la destruction de groupes ethniques tout entiers (*cf. supra*, chap. 1, § 5). En 1851, alors que la chasse aux Peaux-Rouges fait rage, le gouverneur de Californie déclare :

> « Il faut s'attendre à ce que la guerre d'extermination entre les deux races continue à être menée jusqu'à l'extinction des Indiens ; nous pouvons penser avec regret et avec peine à ce résultat, mais bloquer le destin inévitable de cette race est au-delà du pouvoir de la sagesse humaine[39]. »

Le programme formulé par le général Sherman est sans équivoque : « Nous devons répondre aux Sioux avec une ardeur agressive, même s'il faut aller jusqu'à les exterminer, hommes, femmes et enfants. Il n'y a pas d'autre solution pour aller jusqu'à la racine du problème. » Au cours de ses expéditions contre les Cheyennes et les Arapahos, un colonel ordonne de tuer et de scalper y compris les nouveau-nés : « Les larves deviennent des poux[40]. » Tout cela ne semble pas particulièrement troubler Theodore Roosevelt : « Je ne vais pas jusqu'à penser que les seuls bons Indiens sont les Indiens morts, mais je pense que neuf sur dix sont mauvais ; et pour le dixième, il vaut mieux ne pas y aller voir de trop près[41]. »

Il ne faut pas croire que cette idéologie douteuse, dans ses variantes et ses degrés divers, ne s'implante qu'aux États-Unis, où, pour des raisons historiques évidentes, la question raciale est ressentie avec le plus d'acuité. Examinons l'Europe. Lord Acton observe froidement : « Le Peau-Rouge se retire petit à petit devant le pionnier et il périra d'ici quelques générations ou il disparaîtra dans le désert[42]. » Il y a des races, pense aussi Disraeli, qui sont exterminées « sans persécution, par cette loi invincible de la Nature qui nous fauche tous[43] ». En réalité, il ne s'agit absolument pas d'un processus spontané, comme finit par le reconnaître indirectement Disraeli lui-même, quand il évoque la fin tragique des « Aztèques », « renversés par Cortès et par une poignée de Goths », sur la base d'une « inexorable loi de nature » qui consacre la victoire totale de la « race supérieure » et la défaite irrémédiable de celle qui est « inférieure »[44]. Burckhardt est plus explicite : pour lui, « la disparition ou l'asservissement des races les plus faibles » semblent faire partie de la « grande économie de l'histoire mondiale »[45]. Renan en tire la même conclusion (il s'agit d'un auteur qui aime se ranger parmi les « libéraux éclairés[46] » et qu'Hayek apprécie pour son « important » apport à ce courant de pensée[47]) : les « races semi-sauvages » sont destinées à être assujetties ou exterminées par la « grande famille aryano-sémitique »[48].

Même les personnalités les plus importantes de la tradition libérale ne parviennent pas à opposer une résistance efficace à cette façon de voir les choses. Cela vaut pour Tocqueville qui, tout en faisant un portrait vraiment répugnant des Aborigènes, est un chantre passionné du motif du « berceau vide », c'est-à-dire du funeste mythe généalogique cher aux colons. Et cela vaut aussi, dans une moindre mesure, pour Mill lui-même. Son discours peut difficilement susciter une grande sympathie pour les victimes. Il semble que les Peaux-Rouges fassent partie des « communautés » dont la « condition », « en termes de culture et de développement », « s'élève tout juste au-dessus de celle des bêtes supérieures » ; en tout cas, « [r]ien, si ce n'est une force étrangère, ne pourrait inciter une tribu d'Indiens nord-américains à se soumettre aux contraintes d'un gouvernement régulier et civilisé »[49]. Certes, on ne parle ici ni de disparition fatale ni, encore moins, d'extermination des Peaux-Rouges ; on théorise plutôt une dictature pédagogique temporaire. Sauf que, comme le montre

la prise de position d'un autre représentant important du libéralisme anglais, quand se produisent d'importants conflits, la dictature sur les barbares, de pédagogique qu'elle était, risque de devenir exterminatrice. Après la révolte qui défie l'Empire anglais en Inde, Macaulay écrit :

> « Les cruautés des Cipayes natifs ont enflammé la nation dans une mesure, autant que je me souvienne, sans précédent. Les sociétés pour la paix, pour la protection des Aborigènes et les sociétés pour la réforme des criminels font silence. Un terrible cri de vengeance résonne de toutes parts. […] Le sentiment presque universel est que dans l'enceinte de New Delhi, aucun Cipaye ne devrait être épargné, et je confesse que je ne peux faire moins que d'avoir de la sympathie pour ce sentiment[50]. »

Des représentants inattendus de la tradition libérale, ou des figures qui se situent dans ses marges, expriment un vrai désaccord. Alors qu'il interprète le conflit social en métropole selon une grille de lecture social-darwiniste, Spencer proteste contre la « maxime barbare » selon laquelle les plus forts « ont un droit légitime sur tous les territoires qu'ils peuvent conquérir ». En réalité, l'« extermination » des vaincus suit leur expropriation. Les « Indiens d'Amérique du Nord » et les « natifs de l'Australie » ne sont pas les seuls à en faire les frais ; en Inde, « on a infligé la mort à des régiments entiers », coupables d'« avoir osé désobéir aux ordres tyranniques de leurs oppresseurs »[51]. Malheureusement, « nous sommes entrés dans une époque de cannibalisme social où les nations les plus fortes dévorent les plus faibles » ; il est alors juste de dire que « les sauvages blancs de l'Europe sont depuis très longtemps en train de dépasser partout les sauvages de couleur »[52]. Ainsi Spencer pointe un doigt accusateur sur la « colonisation d'État[53] », contre l'étatisme qui se répand désormais à tous les niveaux – comme si cet étatisme n'avait pas accompagné l'histoire de l'Occident libéral depuis ses débuts, comme si les horribles pratiques dénoncées par Spencer n'avaient pas été souvent menées, en réalité, au nom de l'autogouvernement et de la libre disposition de la propriété, et comme si elles n'avaient pas pris la forme, comme le dit Hobson, d'un « massacre privé » (*cf. supra*, chap. 7, § 1) !

La « solution finale et complète » de la question indienne et noire

C'est justement Hobson (auteur proche des milieux libéraux stigmatisés en tant que « socialistes » par Mises et Hayek) qui synthétise efficacement la position prise par l'Occident, et avant tout l'Occident libéral, qui dirige l'expansion coloniale au Far West ou en outre-mer : les populations qui survivent sont celles qui « peuvent être exploitées avec profit par des colonisateurs blancs supérieurs », alors que les autres « ont tendance à disparaître » ou à être anéanties[54]. En effet, à partir de la fin du XIXe siècle, le thème de la fatalité de la disparition des sauvages et des peuples inutilisables comme force de travail contrainte devient une obsession. Ceux qui défendent cette position sont souvent des auteurs qui, simultanément, saluent le triomphe des institutions et des idées libérales dans le monde civilisé. En 1885, le livre d'un pasteur protestant, Josiah Strong, connaît un extraordinaire succès aux États-Unis. Il célèbre avec passion la « liberté », l'« autogouvernement », le « droit de l'individu à lui-même »[55]. Il ne cesse de se référer à Burke, à Tocqueville, à Guizot, à Macaulay et à Spencer. Il affirme nettement et avec emphase la supériorité du monde anglo-saxon, à qui revient le mérite d'incarner de façon privilégiée à la fois l'« amour pour la liberté » et le « génie de la colonisation »[56], qui étendent l'aire de la liberté. Mais cette expansion suppose aussi l'inexorable « extinction des races inférieures[57] ». Au début du XXe siècle, Albert J. Beveridge, sénateur républicain et personnalité politique de premier plan aux États-Unis, tient le même raisonnement : l'hommage rendu à l'« Évangile de la liberté », aux « fils de la liberté »[58] et, en particulier, aux États-Unis, ce pays et ce « peuple qui donne la liberté » et l'étend au monde entier, va de pair avec l'affirmation selon laquelle « la disparition des civilisations inférieures et des races décadentes devant l'avancée des civilisations supérieures formées des types les plus nobles et les plus virils parmi les hommes [fait] partie de l'imprescriptible plan du Tout-Puissant »[59].

On voit même émerger un mot d'ordre qui, au XXe siècle, prendra une claire signification génocidaire et connaîtra un tragique succès. Si Strong invoque la « solution finale et complète [*final and complete solution*], indiquée par Dieu, du grave problème du paganisme répandu parmi les peuples inférieurs[60] », un livre paru à Boston en 1913 évoque dans son titre la « solution finale » (*ultimate solution*) de la question noire. Il ne s'agit pas non plus, ici, d'un auteur extérieur au monde libéral et qui se contenterait de défendre des idées diffusées et reprises par des personnalités politiques importantes de l'époque, uniquement parce qu'il vit et travaille aux États-Unis. Bien loin de regretter la « pratique répugnante » de l'esclavage, il s'identifie aux « quelques hommes éclairés et libéraux » ou avec les « intellectuels libéraux » qui auraient voulu l'abolir déjà au moment de l'adoption de ce « splendide instrument » qu'est la Constitution des États-Unis, « destinée à devenir l'étoile polaire du plus grand pouvoir temporel de l'histoire »[61]. Toutefois, sur la terre de la liberté, il n'y a pas de place pour les races intellectuellement incapables de participer « à la civilisation et à la culture caucasiennes » supérieures[62]. En tirant cette conclusion, l'auteur sait qu'il se situe dans le sillage de Franklin et de Jefferson. Heureusement, la nature et la loi de la « survivance du mieux adapté » y pourvoient déjà pour leur propre compte : les Afro-Américains sont fauchés par la tuberculose, par la pneumonie, par les maladies vénériennes et par d'autres maladies qui confirment l'infériorité naturelle de ce peuple ; « rares sont les enfants nègres qui naissent sans tendances

scrofuleuses, rachitisme, cécité » ou autres signes d'« infection ancestrale ». La « solution finale » de la « question nègre » est en vue et elle sera la réplique heureuse de la solution finale déjà advenue pour la question amérindienne[63]. Comme le dit un sénateur du Sud qui est sur la même longueur d'onde : « La loi divine de l'évolution, la survivance du mieux adapté et l'extinction de l'inadapté, est à l'œuvre », et elle apportera une touche de blanc au Sud et à l'ensemble des États-Unis[64], la touche de blanc dont Franklin rêvait déjà.

Les Peaux-Rouges, en effet, ont été largement effacés de la surface de la Terre. En 1876, pour célébrer leurs cent ans d'existence en tant que pays indépendant, les États-Unis organisent à Philadelphie une exposition qui attire l'attention du monde sur leur développement extraordinaire. En même temps que les merveilles de l'industrie et de la technique, des expositions collatérales exhibent « des enfants sauvages de Bornéo, un cheval à cinq pattes et des figures de cire de chefs indiens célèbres[65] ». Pendant l'été 1911, dans une zone reculée de la Californie, on découvre un Indien qui ne parvient à communiquer ni en anglais ni en espagnol. Plus tard, des experts en ethnologie certifient qu'il s'agit d'un survivant de la tribu Yahi, largement exterminée dans l'espace d'une génération. L'inconnu, qui refuse de donner son nom ou de raconter l'histoire de sa famille détruite, est placé dans un musée, où il devient un objet de grande curiosité et d'amusement pour les adultes et les enfants, d'autant plus que la presse locale attire l'attention sur le « dernier Aborigène », sur l'« homme sauvage de la Californie », sur l'« authentique survivant de la barbarie de l'âge de pierre ». Après sa mort, on juge bon de conserver son cerveau pour de futures études[66]. Un grand philosophe, Edmund Husserl, sans aucun doute libéral et démocrate, observera, vingt ans plus tard et malheureusement sans aucune nuance critique, que, totalement étrangers à l'Europe et à l'Occident, les Indiens ou, mieux, leurs survivants sont exhibés « dans les baraques foraines[67] ».

Du XIX^e^ au XX^e^ siècle

Pendant les années qui précèdent le début de la seconde guerre de Trente Ans, on voit s'accumuler un énorme matériel explosif. À la fin du XIX^e^ siècle, la constitution, en Angleterre, de la Liberty and Property Defence League correspond, aux États-Unis, à la formation des White Leagues (et du Ku Klux Klan). Il s'agit de bloquer ou de faire reculer les deux luttes pour la reconnaissance que nous avons déjà évoquées : outre-Atlantique, la révolte de la domination blanche triomphe dès 1877 ; en Europe, la Ligue pour la défense de la liberté et de la propriété devra attendre 1922 pour remporter, en Italie, sa première victoire. À l'inquiétude persistante des serviteurs ou des ex-serviteurs de la métropole et des esclaves ou semi-esclaves coloniaux ou d'origine coloniale, et à l'agressivité croissante des milieux sociaux et politiques qui se sentent menacés par ces deux agitations, s'ajoutent, à l'intérieur de la communauté des hommes libres et de la branche teutonique (précédemment célébrée dans son ensemble comme le peuple ou la race élus de la liberté), des contradictions qui ont tendance à devenir des antagonismes. De plus, ces conflits multiples sont aussi exacerbés par un climat idéologique caractérisé par l'affirmation de tendances – social-darwinisme, lecture de l'histoire selon une grille raciale et théorie du complot – présentes depuis le début dans la tradition libérale, mais qui rencontrent maintenant une résistance toujours plus faible, ce qui rend impossibles la compréhension rationnelle du conflit et sa limitation. Ce n'est pas par hasard que deux mots d'ordre funestes ont résonné à nos oreilles : le premier proclame que « tout est race » ; le second invoque la « solution finale », ou la « solution finale et complète », de la question raciale !

L'élément de continuité entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle n'a pas échappé à toute une série de chercheurs, et de chercheurs que l'on ne peut suspecter d'hostilité préconçue par rapport au monde libéral. Même si Hannah Arendt, par générosité, ne dit rien de la République nord-américaine (qui a eu le mérite de lui avoir donné asile), elle part malgré tout des colonies de l'Empire britannique pour expliquer la genèse du totalitarisme du XX^e^ siècle. C'est dans ce cadre que naît « une nouvelle forme de gouvernement », « une forme de gouvernement plus dangereuse que le despotisme et l'arbitraire »[68], et que commence à naître la tentation des « massacres administratifs » comme instruments de maintien de la domination[69]. Mais, dans ce contexte, ce qui est intéressant, c'est surtout le fait que de nombreux chercheurs des États-Unis, pour expliquer l'histoire de leur pays, aient recours à la catégorie de « démocratie pour le peuple des seigneurs » ou *Herrenvolk democracy*, avec un mélange linguistique éloquent d'anglais d'un côté et d'allemand de l'autre, et d'un allemand qui renvoie par bien des aspects à l'histoire du Troisième Reich.

Non seulement l'univers concentrationnaire dans son ensemble, mais aussi chacune des institutions du XX^e^ siècle ont commencé à s'esquisser bien avant la fin de la soi-disant Belle Époque. Il faut partir de la déportation. Les déportations sanglantes et répétées des Indiens, à partir de celle mise en œuvre par l'Amérique de Jackson (désignée par Tocqueville comme un modèle de démocratie), rappellent les « horreurs provoquées par les nazis dans le traitement qu'ils ont infligé aux peuples soumis[70] ». Les Peaux-Rouges ne sont pas les seules victimes de cette pratique. La traite des Noirs représente le « déplacement involontaire le plus massif d'êtres humains de toute l'histoire[71] ». Les déportés sont ensuite obligés de travailler dans une plantation esclavagiste qui présente d'évidentes analogies avec le camp de concentration[72]. La comparaison n'est pas excessive. Le processus de déshumanisation atteint, dans ce contexte déjà, des sommets difficiles à égaler. En Jamaïque, dans l'Empire

britannique libéral du milieu du XVIIIe siècle, nous voyons s'exercer un genre de punition qui parle de lui-même : « Un esclave était obligé de déféquer dans la bouche de l'esclave coupable, bouche qui était ensuite cousue pendant quatre ou cinq heures[73]. » Même ses compagnons complètement innocents étaient obligés de participer à la déshumanisation de la victime et, avec elle, du groupe ethnique d'appartenance commune. Au cas où tout cela ne semblerait pas suffisamment cruel, pensons alors aux méthodes par lesquelles, entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle, la domination blanche a été imposée aux États-Unis :

> « Des nouvelles de lynchage étaient publiées sur des feuilles locales et des wagons supplémentaires étaient ajoutés aux trains pour les spectateurs, parfois des milliers, venant de localités situées à des kilomètres de distance. Pour assister au lynchage, les enfants des écoles pouvaient avoir un jour de liberté. Le spectacle pouvait inclure la castration, l'écorchage, le rôtissage, la pendaison, les coups de feu. Les *souvenirs* pour les acquéreurs pouvaient inclure les doigts des mains et des pieds, les os et même les organes génitaux de la victime, et aussi des cartes postales illustrées de l'événement[74]. »

Nous sommes une fois de plus face à un processus de déshumanisation auquel il est difficile de trouver un équivalent.

Au Nord d'abord, puis, après la fin de la guerre de Sécession, au Sud, les Noirs théoriquement « libres » subissent des humiliations et des persécutions en tout genre. Ils deviennent même la cible – souligne un historien en utilisant un langage qui, une fois encore, requiert toute notre attention – de véritables « pogroms[75] ». Ils sont accomplis par des bandes déjà actives au Nord dans les années 1820 et 1830 et qui, plus tard, au Sud, trouvent leur accomplissement dans le Ku Klux Klan, une organisation qui semble anticiper les « Chemises noires » du fascisme italien et les « Chemises brunes » du nazisme allemand[76]. La justice officielle n'est pas moins brutale que la violence extra-légale : au Sud, les Noirs continuent à être soumis à un système pénitentiaire tellement sadique qu'il fait penser aux « camps d'emprisonnement de l'Allemagne nazie[77] ».

Dans chaque cas, c'est la violence de l'idéologie raciste qui rapproche les deux situations. Theodore Roosevelt peut aisément être rapproché d'Hitler[78]. Au-delà des différences personnelles, il ne faut pas perdre de vue le cadre général : « Les efforts pour maintenir la "pureté de la race" au Sud des États-Unis anticipent certains aspects de la persécution lancée par le régime nazi contre les juifs dans les années 1930. »

De plus, si l'on se souvient de la règle selon laquelle, au Sud des États-Unis, il suffisait d'avoir une seule goutte de sang impur pour être exclu de la communauté blanche, une conclusion s'impose : « La définition nazie d'un juif ne fut jamais aussi rigide que la "règle de l'unique goutte de sang" (*one-drop rule*), qui, dans le Sud des États-Unis, déterminait la classification des Noirs dans les lois sur la pureté de la race[79]. »

Ce n'est pas tout. Deux chercheurs des États-Unis ont récemment parlé de « *Nazi Connection* » ou d'« héritage américain » présents dans le nazisme pour expliquer la montée de l'eugénisme, cette « science » née dans l'Angleterre libérale et massivement diffusée dans l'autre pays s'affirmant comme un représentant classique de cette tradition de pensée, et qui connaît son apothéose sous le Troisième Reich[80] ! En fait, il existe un paradoxe concernant cette connexion. Disparues avec l'Allemagne hitlérienne, les mesures eugéniques continuent à survivre quelque temps aux États-Unis. Voyons la situation en 1952 : « Au jour d'aujourd'hui, une trentaine d'États de l'Union interdisent le "mariage interracial". Dans presque tous les États, le croisement racial est un délit de félonie », dans

les autres, « une infraction de moindre gravité ». Il n'y a pas que les « Nègres » qui soient considérés comme des éléments de contamination, mais aussi, dans tel ou tel État, les « mulâtres », les « Indiens », les « Mongols », les Coréens, les « membres de la race malaise », les Chinois, toute « personne de descendance nègre ou indienne jusqu'à, y compris, la troisième génération », ou toute « personne ayant un huitième ou plus de sang nègre, japonais ou chinois », ou encore « un quart ou plus » de sang kanaka (hawaïen) »[81]. C'est un chercheur des États-Unis qui rapporte ces faits, et il se voit ensuite obligé de tirer une amère conclusion à propos du « racisme » (et du nazisme) : « Le monstre qui a pu bondir librement sur le monde est en grande partie notre création et, que nous soyons ou non prêts à affronter la réalité, nous tous, individuellement et collectivement, nous sommes responsables de la forme horrible qu'il a prise[82]. »

Enfin, le génocide. Un éminent chercheur comme Tzvetan Todorov a défini l'anéantissement des Peaux-Rouges, dont le dernier chapitre se déroule d'abord dans les colonies anglaises en Amérique, puis aux États-Unis, comme le « plus grand génocide de l'histoire de l'humanité[83] ». D'autres auteurs, à propos de la tragédie des natifs d'Amérique, d'Australie ou des colonies anglaises en général, ont parlé respectivement d'« holocauste américain » (ou de « solution finale » de la question des Amérindiens), d'« holocauste australien » et d'« holocauste victorien tardif »[84]. Sans parler de l'« holocauste noir » – la déportation et la mise en esclavage des survivants, dont le nombre est estimé à un déporté sur trois ou quatre –, sur lequel les Afro-Américains cherchent à attirer l'attention, et dont le monde libéral a été le grand agent. Enfin, sir Trevelyand, le principal responsable de la police anglaise qui, au milieu du XIX^e^ siècle, mène à la mort par inanition plusieurs centaines de milliers d'Irlandais, a parfois été défini comme le « proto-Eichmann[85] » et stigmatisé comme le principal agent d'une tragédie que l'on doit considérer comme le prototype des génocides du XX^e^ siècle.

On ne va pas faire ici une étude comparée des massacres, des décimations ou des génocides, ni discuter la pertinence des catégories utilisées pour les décrire. Un point me paraît toutefois établi : caractériser les catastrophes du XX^e^ siècle comme une sorte de nouvelle invasion barbare qui agresse et chamboule à l'improviste une société saine et heureuse me paraît relever d'une idéologie banale. L'horreur du XX^e^ siècle projette son ombre sur le monde libéral, même si l'on fait abstraction du sort réservé aux peuples d'origine coloniale. La société qui, en Australie, absorbe les déportés de l'Angleterre a été définie comme un « État policier exemplaire[86] ». Et, en se référant en particulier au « développement du capitalisme industriel », celui de l'Angleterre, on a affirmé que « le goulag n'est pas une invention du XX^e^ siècle »[87]. L'hagiographie habituelle révèle son inconsistance même si, dans la reconstitution du monde libéral, elle se limite ici à l'analyse de la métropole et de la communauté blanche.

Prenons un auteur célébré par Tocqueville comme l'éminence de la tradition libérale. Jefferson évoque le spectre du génocide dans trois contextes sensiblement différents : à propos des Indiens, il parle de l'« extermination » comme d'un processus en cours aux États-Unis, que l'on ne peut plus arrêter, mais que l'on doit mettre exclusivement sur le compte des Anglais. Il montre par ailleurs que l'« extermination » des Noirs est le résultat inévitable de l'utopie que représente la construction d'une société multiraciale. Enfin, il vit l'affrontement avec l'Angleterre comme une guerre totale, destinée à déboucher sur l'« extermination » de l'un des deux adversaires (*cf. supra*, chap. 1, § 5 ;

chap. 5, § 14 ; chap. 8, § 16). Comme on le voit, même un conflit entièrement interne à la communauté des hommes libres suscite une violence idéologique qui peut tout à fait nous faire penser au XX^e siècle.

Après la catastrophe et au-delà de l'hagiographie : l'héritage permanent du libéralisme

L'horreur du XX^e^ siècle ne fait pas irruption à l'improviste et de l'extérieur dans un monde de coexistence pacifique. Par ailleurs, ne pas se contenter du petit cadre édifiant de l'hagiographie habituelle et se placer sur le terrain du réel, avec ses contradictions et ses conflits, ne signifie aucunement méconnaître les mérites et les points forts du courant que nous étudions. Mais il est nécessaire de dire adieu une fois pour toutes au mythe du passage graduel et pacifique, et à partir de motivations et d'impulsions purement internes, du libéralisme à la démocratie, ou de la jouissance généralisée de la liberté négative à la reconnaissance des droits politiques à une échelle toujours plus grande.

En effet, le bien-fondé de ce discours se révèle totalement imaginaire : la communauté des hommes libres s'affirme en revendiquant pour elle-même à la fois la liberté négative et positive, et en excluant des deux, soit les populations d'origine coloniale, soit les semi-esclaves et les serviteurs de la métropole. Pour expliquer ce phénomène, je voudrais de plus avancer une série de raisons classées ici par ordre croissant d'importance.

D'abord, il ne faut pas oublier que, non seulement les classiques de la tradition libérale parlent avec détachement, hostilité, et parfois ouvertement avec mépris, de la démocratie, mais qu'ils considèrent son avènement comme une rupture arbitraire et intolérable du pacte social et donc comme une cause légitime d'« appel au ciel » (comme le dit Locke), ou aux armes.

Deuxièmement, il faut avoir présent à l'esprit que les clauses d'exclusion ont été dépassées non pas de façon indolore, mais à travers des bouleversements violents, et parfois d'une violence inouïe. L'abolition de l'esclavage sur la lancée de la guerre de Sécession a coûté aux États-Unis plus de victimes que les deux conflits mondiaux additionnés. Quant à la discrimination censitaire, c'est le cycle révolutionnaire français qui a fourni une contribution décisive à sa suppression. Enfin, dans de grands pays comme la Russie, l'Allemagne, les États-Unis, l'accès des femmes aux droits politiques provient des bouleversements des guerres et des révolutions du début du XX^e^ siècle.

Troisièmement, non seulement le processus historique qui débouche sur l'avènement de la démocratie n'est pas indolore, mais il n'est absolument pas linéaire. L'émancipation, c'est-à-dire l'acquisition des droits précédemment non reconnus et dont on ne jouissait pas, peut tout à fait être suivie d'une désémancipation, c'est-à-dire de la privation de ces droits dont les exclus avaient arraché la reconnaissance et la jouissance. Établi en France sur la lancée de la révolution de février 1848, le suffrage universel (masculin) est supprimé deux ans plus tard par la bourgeoisie libérale, et il est peu après réintroduit, non pas comme résultat du processus de maturation du libéralisme, mais par le coup d'État de Louis Napoléon, qui s'en sert pour mettre en scène le rituel du plébiscite par acclamation. Dans ce domaine, l'exemple le plus spectaculaire nous est fourni par les États-Unis. La fin de la guerre de Sécession inaugure la période la plus heureuse de l'histoire des Afro-Américains, qui conquièrent à ce moment-là les droits civils et politiques et commencent à participer aux organismes représentatifs. Mais il s'agit d'une sorte de bref entracte dans la tragédie. Le compromis qui, en 1877, intervient entre les Blancs du Nord et du Sud implique, pour les Noirs, la perte des droits politiques et, souvent, des droits civils eux-mêmes, comme en témoignent le

régime de ségrégation raciale et la violence sauvage des pogroms et des lynchages. Cette phase de désémancipation, qui se développe dans le cadre d'une société qui continue à s'autodéfinir comme libérale, s'étend sur presque un siècle.

Il y a aussi une quatrième raison. Le processus d'émancipation a très souvent reçu des renforts complètement extérieurs au monde libéral. On ne peut pas comprendre l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises sans la révolution noire de Saint-Domingue, considérée avec horreur, et souvent combattue, par l'ensemble du monde libéral. Environ trente ans après, l'institution de l'esclavage est à son tour supprimée aux États-Unis ; mais nous savons que les abolitionnistes les plus fervents sont accusés par leurs adversaires d'être influencés ou contaminés par les idées françaises et jacobines. Une longue phase de désémancipation placée sous le signe d'une domination blanche terroriste succède à une brève expérience de démocratie multiraciale. Où se situe le tournant ? En décembre 1952, le ministre de la Justice des États-Unis envoie à la Cour suprême, qui est en train de discuter la question de l'intégration dans les écoles publiques, une lettre éloquente : « La discrimination raciale porte de l'eau au moulin de la propagande communiste et suscite des doutes y compris parmi les nations amies sur l'intensité de notre dévotion à la foi démocratique. » Washington, observe l'historien américain qui reconstitue cette histoire, court alors le risque de s'aliéner les « races de couleur » non seulement en Orient et dans le tiers monde, mais au cœur même des États-Unis : la propagande communiste remportait là aussi un succès considérable dans sa tentative de gagner les Noirs à la « cause révolutionnaire » en ruinant leur « foi dans les institutions américaines »[88]. Tout bien considéré, c'est la révolte de Saint-Domingue et la révolution d'Octobre qui ont respectivement mis en crise, d'abord l'esclavage, puis le régime terroriste de la domination blanche. L'affirmation d'un principe essentiel, sinon du libéralisme, en tout cas de la démocratie libérale (dans le sens actuel du mot), ne peut être pensée sans la contribution décisive de ces deux chapitres historiques majoritairement haïs par la culture libérale de l'époque.

Enfin, la cinquième et dernière raison est la plus importante de toutes. Je me réfère au mélange d'émancipation et de désémancipation qui caractérise chacune des étapes du processus de dépassement des clauses d'exclusion qui caractérisent la tradition libérale. Aux États-Unis, la suppression de la discrimination censitaire et l'affirmation du principe de l'égalité politique sont favorisées par la maîtrise quantitative et par la neutralisation politique et sociale des « classes dangereuses », grâce à l'expropriation et à la déportation des Indiens – qui permettent pendant longtemps d'élargir la classe des propriétaires terriens –, et à la réduction en esclavage des Noirs. En Europe, l'élargissement du vote, au XIX^{e} siècle, va de pair avec l'expansion coloniale et avec l'imposition du travail forcé au détriment des peuples et des « races » considérés comme barbares ou mineurs. Ce mélange prend parfois une forme vraiment tragique. Objets d'humiliations, de discriminations et de persécutions en tout genre au Sud, les Afro-Américains cherchent à gagner la reconnaissance en participant en première ligne aux guerres de l'Union. C'est à ce moment-là que, dans certains milieux, on commence à rendre hommage au courage dont ont fait preuve les soldats de couleur pendant la bataille de Wounded Knee[89]. Cela signifie que l'espoir de l'émancipation des Noirs passe, est obligé de passer, par leur participation active à l'anéantissement des Peaux-Rouges !

Pourtant, les vrais mérites et les vrais points forts du libéralisme se dégagent précisément de cette reconstitution historique, loin de tout registre apologétique et édifiant. Faisant preuve d'une extraordinaire souplesse, il a constamment cherché à répondre et à s'adapter aux défis de l'époque. Il est vrai que, bien loin d'être spontanée et indolore, cette transformation a été en grande partie

imposée de l'extérieur, sous l'action de mouvements politiques et sociaux auxquels le libéralisme s'est fréquemment et durement affronté. Mais c'est précisément là que réside sa souplesse. Le libéralisme a su apprendre de son adversaire (la tradition de pensée qui, partant du « radicalisme » et passant par Marx, débouche sur les révolutions qui, d'une façon ou d'une autre, se sont réclamées de lui), bien plus que ce que son adversaire a su apprendre de lui. Et, surtout, son adversaire n'a pas su apprendre ce qui constitue le second grand point fort du libéralisme. Certes, le processus d'apprentissage par le libéralisme n'est vraiment pas facile, du moins pour ceux qui veulent dépasser les clauses d'exclusion qui traversent en profondeur ce courant de pensée. Aucun autre ne s'est employé plus que lui à penser le problème décisif de la limitation du pouvoir. Cependant, historiquement, cette limitation du pouvoir est allée de pair avec la délimitation d'un espace sacré restreint : en développant une fière conscience de soi fondée sur l'exclusivité, la communauté des hommes libres qui l'habite est amenée à considérer comme légitimes la réduction en esclavage ou l'assujettissement plus ou moins explicite imposés à la grande masse dispersée dans l'espace profane. On en est parfois arrivé à la décimation et à la destruction. Cette dialectique, qui fait que le libéralisme se transforme en une idéologie de la domination et même en une idéologie de la guerre, a-t-elle complètement disparu ?

En ce qui concerne l'économie, la pensée libérale, en prenant nettement ses distances par rapport à toute utopie insipide d'une harmonie sociale miraculeusement privée de tout élément de contradiction, de conflit et de tension, a insisté avec force sur une compétition nécessaire entre les individus dans l'espace du marché, afin de développer la richesse sociale et les forces productives. C'est un autre grand mérite qu'il faut lui reconnaître, sinon, à ce niveau, on réintroduit les terribles clauses d'exclusion que nous avons déjà rencontrées. Bien loin d'être le lieu où tous les individus se rencontrent librement comme vendeurs et acquéreurs de marchandises, le marché libéral a été, pendant des siècles, le lieu de l'exclusion, de la déshumanisation et même de la terreur. Les ancêtres des actuels citoyens noirs ont été, dans le passé, des marchandises, et non pas des acquéreurs et des vendeurs autonomes. Et, pendant des siècles, le marché, bien plus que le fouet, a fonctionné comme un instrument de terreur ; déjà, la menace de sa vente, en tant que marchandise échangée sur le marché séparément des autres membres de sa famille, suffisait à imposer une obéissance totale à l'esclave[90]. Sur le marché, même les serviteurs blancs sous contrat ont longtemps été vendus et achetés, condamnés ainsi à un sort peu différent de celui réservé aux esclaves noirs ; et, au nom du marché, on a réprimé les coalitions ouvrières et on a méconnu et nié les droits économiques et sociaux, ce qui a entraîné la marchandisation des aspects essentiels de la personnalité et de la dignité humaines (la santé, l'instruction, etc.). Dans des cas extrêmes, le culte superstitieux du Marché a scellé d'épouvantables tragédies, comme celle où, en 1847, on voit l'Angleterre condamner une masse innombrable d'individus concrets (irlandais) à mourir de faim. Tout cela constitue-t-il un chapitre d'histoire définitivement clos ? On peut ajouter : le libéralisme a-t-il définitivement abandonné la dialectique d'émancipation/désémancipation, avec les risques de régression et de restauration qu'elle contient implicitement, ou bien cette dialectique est-elle encore bien vivante, justement grâce à la souplesse qui est la marque de ce courant de pensée ?

Et toutefois, aussi difficile que puisse être cette opération pour ceux qui s'emploient à dépasser les clauses d'exclusion du libéralisme, assumer l'héritage de cette tradition de pensée est une tâche absolument incontournable. Par ailleurs, les mérites du libéralisme sont trop importants et trop évidents pour qu'on ait besoin de lui en attribuer d'autres, complètement imaginaires. On peut ranger

parmi ceux-ci la capacité présumée d'autocorrection spontanée qui lui est souvent attribuée. Si l'on part de ce présupposé, la tragédie, qui est avant tout celle des peuples soumis à l'esclavage ou à un semi-esclavage, ou déportés, décimés et anéantis, devient complètement inexplicable ; c'est une tragédie qui, loin d'être empêchée ou stoppée par le monde libéral, s'est développée en étroite connexion avec lui. Inconsistante sur le plan historiographique, l'hagiographie habituelle est aussi une insulte à la mémoire des victimes. En ne s'opposant qu'à ce qui est d'habitude tu ou enjolivé, le livre qui maintenant touche à sa fin se présente comme une « contre-histoire » : dire adieu à l'hagiographie est la condition préliminaire pour aborder le terrain de l'histoire.

Note du chapitre 10

1. Sur tout cela *cf.* Domenico LOSURDO, *Démocratie et bonapartisme*, *op. cit.*, chap. 1 (en ce qui concerne le vote pluriel).
2. Necker, cité *in* Henri GUILLEMIN, *Madame de Staël et Napoléon*, Éditions du Panorama, Bienne, 1966, p. 29.
3. Benjamin Constant, cité *in* Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *op. cit.*, p. 249.
4. Benjamin Constant, cité *in ibid.*, p. 76-77.
5. Madame DE STAËL, *Considérations sur la Révolution française*, *op. cit.*, p. 317.
6. Selon le témoignage de J. Mallet Du Pan, relaté *in* Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *op. cit.*, p. 37.
7. Henri GUILLEMIN, *Madame de Staël et Napoléon*, *op. cit.*, p. 8-19 ; Henri GUILLEMIN, *Benjamin Constant, muscadin*, *op. cit.*, p. 29, 63 note.
8. François GUIZOT, *Mélanges politiques et historiques*, *op. cit.*, p. iii-iv.
9. Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Werke*, *op. cit.*, vol. XVII, p. 278.
10. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 554-556.
11. Domenico LOSURDO, *Démocratie et bonapartisme*, *op. cit.*, chap. 2 et chap. 3.
12. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. VI, p. 108 (lettre à N. W. Senior, 8 mars 1849).
13. C'est ce qui résulte d'une conversation du 25 mai 1848, rapportée par N. W. Senior. *Cf. ibid.*, vol. VI, p. 242-243.
14. *Ibid.*, vol. XII, p. 176.
15. *Ibid.*, vol. VIII, p. 52 (lettre à G. de Beaumont, 24 septembre 1848).
16. *Ibid.*, p. 31 (lettre à G. de Beaumont, 27 août 1848).
17. *Ibid.*, vol. VII, p. 143 (lettre à F. Lieber, 4 août 1852).
18. *Ibid.*, vol. VIII, p. 53 (lettre à G. de Beaumont, 24 septembre 1848).
19. *Ibid.*, vol. III, p. 236.
20. Richard HOFSTADTER, *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, Knopf, New York, 1951, p. 216.
21. Domenico LOSURDO, *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, Bollati Boringhieri, Turin, 1994, chap. 2, § 1.
22. Luigi Einaudi, cité in Paolo FAVILLI, *Riformismo e sindacalismo. Una teoria economica del movimento operaio : tra Turati e Graziadei*, Franco Angeli, Milan, 1984, p. 106-107.
23. Voir en particulier Vilfredo PARETO, *L'Éclipse de la liberté*, *in Mythes et idéologie*, Giovanni Busino (dir.), Droz, Genève, 1966, p. 224-225 ; MACKAY (1981), pp. VII, XII (en ce qui concerne l'adhésion de Pareto à la League).
24. Ludwig VON MISES, *Le Socialisme*, *op. cit.*, p. 45.
25. *Ibid.*, p. 529, 530, 558.
26. *Ibid.*, p. 45.
27. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 116.
28. Richard HOFSTADTER et Beatrice K. HOFSTADTER (dir.), *Great Issues in American History*, *op. cit.*, vol. III, p. 43-44.
29. John Hope FRANKLIN, *From Slavery to Freedom*, Alfred A. Knopf, New York, 1967, p. 328.
30. Rayford W. LOGAN, *The Betrayal of the Negro*, Da Capo Press, New York, 1997, p. xxi.
31. Stanley M. ELKINS, *Slavery*, *op. cit.*, p. 13 et 16.
32. Jan MORRIS, *Pax Brittanica*, Folio Society, Londres, 1992, vol. 3, p. 179-185.
33. Leon F. LITWACK, *Trouble in Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow*, Knopf, New York, 1998, p. 467.

34. Office d'Information, *Les Droits de l'homme en Chine*, Pékin, 1991, p. 3.
35. Michael BRECHER, *Nehru*, Oxford University Press, Londres, 1959, p. 63.
36. Hugh TINKER, *A New System of Slavery*, *op. cit.*, p. 364.
37. Colm TÓIBÍN, « The Tragedy of Roger Casement », *New York Review of Books*, 27 mai 2004, p. 53.
38. Theodore ROOSEVELT, *Letters*, Elting E. Morison et John M. Blum (dir.), 8 vols, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1951-1954, vol. 1, p. 377 (lettre à Charles Henry Pearson, 11 mai 1894).
39. Reginald HORSMAN, *Race and Manifest Destiny*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1981, p. 279.
40. Philippe JACQUIN, *Histoire des Indiens de l'Amérique du Nord*, Payot, Paris, 1976, p. 167-168.
41. Theodore Roosevelt, cité *in* Richard HOFSTADTER, *Bâtisseurs d'une tradition*, Economica, Paris, 1989, p. 295.
42. Lord ACTON, *Selected Writings*, *op. cit.*, vol. I, p. 261.
43. Benjamin DISRAELI, *Coningsby ou la Nouvelle Génération*, *op. cit.*, livre IV, chap. 15, p. 36.
44. Benjamin DISRAELI, *Lord George Bentinck*, *op. cit.*, p. 495.
45. Jacob BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Jacob Œri (dir.), *in Gesammelte Werke*, Schwabe, Bâle, 1978, vol. 4, p. 190.
46. Ernest RENAN, *Œuvres Complètes*, Calmann-Lévy éditeurs, Paris, 1974, tome 1, p. 443.
47. Friedrich A. HAYEK, *La Constitution de la liberté*, *op. cit.*, p. 431, note 32.
48. Ernest RENAN, vol. VIII, *op. cit.*, p. 585.
49. John Stuart MILL, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, *op. cit.*, p. 16.
50. Thomas B. Macaulay, cité *in* Eric WILLIAMS, *British Historians and the West Indies* (1964), Africana Publishing Corporation, New York, 1972, p. 152.
51. Herbert SPENCER, *The Man versus the State*, *op. cit.*, p. 224.
52. Herbert SPENCER, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, *op. cit.*, p. 410 (lettre à M. D. Conway, 17 juillet 1898).
53. Herbert SPENCER, *The Man versus the State*, *op. cit.*, p. 224.
54. J. A. HOBSON, *Imperialism*, *op. cit.*, p. 253.
55. Josiah STRONG, *Our Country*, Belknap Press, Cambridge (MA), 1963, p. 200.
56. *Ibid.*, p. 200 et 212.
57. *Ibid.*, p. 215.
58. Albert J. BEVERIDGE, *The Meaning of the Times*, Books for Libraries Press, Freeport (NY), 1968, p. 50 et 288.
59. *Ibid.*, p. 42.
60. Josiah STRONG, *Our Country*, *op. cit.*, p. 216.
61. Edward EGGLESTON, *The Ultimate Solution of the American Negro Problem*, AMS Press, New York, 1973, p. 133-135, 141-143.
62. *Ibid.*, p. 62.
63. *Ibid.*, p. 183-185, 224.
64. John Sharp Williams, cité in George M. FREDERICKSON, *The Black Image in the White Mind*, Wesleyan University Press, Hanover (NH), 1987, p. 257-258.
65. Richard SLOTKIN, *The Fatal Environment*, *op. cit.*, p. 4.
66. Clifford GEERTZ, « Morality Tale », *New York Review of Books*, 7 octobre 2004, p. 4.
67. Domenico LOSURDO, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, *op. cit.*, chap. 3, § 8.
68. Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, coll. « Quarto », Gallimard, Paris, 2002, p. 259, 295-297.
69. *Ibid.*, p. 187 et 453.
70. Ainsi William T. Hagan, cité consensuellement par Laurence M. HAUPTMAN, *Between Two Fires*, Free Press, New York, 1995, p. 5.
71. Davis, cité *in* Gordon S. WOOD, « What Slavery Was Really Like », *New York Review of Books*, 18 novembre 2004, p. 43.
72. Stanley M. ELKINS, *Slavery*, *op. cit.*
73. Gordon S. WOOD, « What Slavery Was Really Like », *loc. cit.*
74. C. Vann WOODWARD, « Dangerous Liaison », *New York Review of Books*, 19 février 1998, p. 16.
75. Richard Maxwell BROWN, *Strain of Violence*, Oxford University Press, New York, 1975, p. 30.
76. Nancy MACLEAN, *Behind the Mask of Chivalry*, Oxford University Press, New York, 1994, p. 184.
77. Fletcher M. Green, cité dans C. Vann WOODWARD, *Origins of the New South 1877-1913*, Louisiana State University Press and Littlefield Fund for Southern History, University of Texas, 1951, p. 215.

78. Pierre L. VAN DEN BERGHE, *Race and Racism*, *op. cit.*, p. 13 ; Thomas G. DYER, *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*, *op. cit.*, p. xiii.

79. George M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire*, Liana Levi, Paris, 2003, p. 137.

80. Stefan KÜHL, *The Nazi Connection*, Oxford University Press, New York, 1994 ; Edwin BLACK, *War against the Weak*, Four Walls Eight Windows, New York, 2003, p. 385-409.

81. Ashley MONTAGU, *Man's Most Dangerous Myth*, Harper and Brothers, New York, 1966, p. 302 *sqq*.

82. *Ibid.*, p. 265.

83. Tzvetan TODOROV, *La Conquête de l'Amérique*, Le Seuil, Paris 1982, p. 13.

84. David E. STANNARD, *American Holocaust*, *op. cit.* ; Philippe JACQUIN, *Histoire des Indiens de l'Amérique du Nord*, *op. cit.*, p. 140 ; Thomas SCHMIDT, « Australiens Holocaust », *Die Zeit*, 31 mai 2000 ; Mike DAVIS, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales aux origines du sous-développement*, La Découverte, Paris, 2006.

85. Domenico LOSURDO, *Antonio Gramsci, du libéralisme au « communisme critique »*, Syllepse, Paris, 2006 ; David E. STANNARD, *American Holocaust*, *op. cit.*, p. 317-318, note 9 (en ce qui concerne la traite des Noirs et le rapport entre déportés et survivants).

86. Robert HUGHES, *La Rive maudite*, *op. cit.*, p. 378.

87. Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris, 1999, p. 157.

88. C. Vann WOODWARD, *The Strange Career of Jim Crow*, Oxford University Press, New York, 1966, p. 131-134.

89. Leon F. LITWACK, *Trouble in Mind*, *op. cit.*, p. 463.

90. Walter JOHNSON, *Soul by Soul*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1999, p. 19, 22-23.