

Rationalité et liberté selon William Godwin

Michel Baudouin

Novembre 2013

Introduction

Conceptuellement et historiquement, les liens entre la rationalité, la vérité et la démocratie ne semblent pas évidents. Ainsi la critique platonicienne de la démocratie est toujours vivace : celle-ci serait le règne des appétits irrationnels, de l'incompétence, et du faux déguisé en vrai par les prestiges de la démagogie. De l'autre côté de la barrière politique et philosophique, Spinoza, démocrate et rationaliste, accorde un grand poids à la religion, même dans un régime démocratique : elle permet de discipliner le vulgaire ignorant et passionné en lui inculquant les valeurs morales à travers des histoires édifiantes satisfaisantes pour l'imagination. Dans ces deux exemples, que l'on soit un philosophe démocrate ou non, la conclusion qui s'impose est que le peuple ne peut pas exercer le pouvoir rationnellement, raisonnablement, et en se souciant de la vérité. Il est alors peu surprenant que beaucoup de ces « amoureux de la vérité » proposent finalement de manipuler les foules par le mensonge pour la plus grande gloire du vrai et du bien.

En France, nos contemporains pensent pouvoir régler ce problème soit en l'ignorant, soit en instituant une nouvelle forme de dichotomie entre la vérité et la liberté politique. Ainsi, dans sa défense de la démocratie, Rancière n'accorde aucune place à la vérité ou la rationalité : le fameux « partage du sensible » ne renvoie pas plus à une capacité rationnelle de vérifier les faits, de juger, de différencier et de hiérarchiser les valeurs qu'à des propositions vraies ou fausses. C'est pourquoi, par exemple, il insiste sur l'idée que l'égalité entre les êtres humains n'est qu'un *postulat* politique, ou que, dans un entretien, il dit clairement que la question philosophique des facultés de l'esprit humain lui semble sans intérêt. Foucault de son côté accomplit bien une espèce de renversement des valeurs platoniciennes (fidèle en cela à sa lecture de Nietzsche... même s'il contesterait sans doute ce que je vais dire) : la rationalité et la vérité sont bien du côté du pouvoir (Platon pourrait se réjouir !), mais cette alliance est plutôt néfaste aux libertés de la multitude (douteux que Platon en soit peiné). Quant à la démocratie chez Foucault ou ses héritiers, c'est soit un concept vain, soit un nouveau dispositif de contrôle des corps et des esprits¹. Dans ces deux cas, je vois mal comment éviter la conclusion que seule la force tranche les conflits politiques. D'ailleurs, à ma grande insatisfaction morale, intellectuelle et politique, je vois toujours mal comment éviter cette conclusion.

Dans ce tableau trop bref et schématique, Godwin me paraît faire partie des exceptions intéressantes, bien qu'il soit difficile de le qualifier de démocrate. D'un côté, si à ses yeux, pour citer librement Churchill, la démocratie est le moins mauvais des gouvernements, elle n'en reste pas moins une espèce de gouvernement... et tout gouvernement est un mal. Mais d'un autre côté, le régime politique et social préconisé par Godwin est une sorte de démocratie poussée à son terme extrême – d'où son titre de fondateur des théories anarchistes qui, malgré un certain anachronisme, n'est pas usurpé. Or Godwin affirme sans cesse qu'il est impossible de parvenir à ce stade si la raison et le goût pour la recherche de la vérité sont

1. Cf. Alain Brossat, *Le Sacre de la démocratie*, Anabet, 2007.

insuffisamment développés dans les esprits de la majorité. Et il ajoute qu'un régime social et politique juste serait, du fait des modalités de son existence, propice aux progrès de la rationalité humaine. Liberté (pour ne pas dire démocratie), rationalité et vérité sont donc indissociables dans la philosophie de Godwin. Peut-être échouera-t-il à nous en convaincre, mais il n'en reste pas moins que pareille tentative mérite selon moi d'être saluée et étudiée.

1. Bref aperçu de la vie de Godwin (1756-1836)

1.1. Les débuts dans le calvinisme anglais

Godwin est né dans une famille de protestants calvinistes, des *dissenters* opposés à l'anglicanisme dominant. Son père ainsi que son grand père étaient pasteurs. Il est éduqué dans une atmosphère très puritaine où toutefois le libre examen est encouragé. C'est un lecteur avide et précoce. Très naturellement, le pastorat est sa première vocation. À neuf ans, il part donc faire ses études auprès d'un pasteur disciple de Sandeman, un *dissenter* parmi les *dissenters*... qui était favorable au partage égalitaire des biens entre les paroissiens. Nous verrons que l'influence de ce protestantisme sur la philosophie politique de Godwin ne s'est pas arrêtée là. En 1778, âgé de 22 ans, Godwin devient pasteur à son tour, mais sa vocation ne résistera pas plus d'un an à la réalité du pastorat.

1.2. Les Lumières françaises

Aux alentours de 1781, Godwin fait la lecture des livres d'Helvétius, de d'Holbach, de Rousseau et de Montesquieu... il devient athée et républicain. Sa réflexion philosophique ultérieure sera en partie un débat jamais refermé avec les Lumières.

Dans les années suivantes, la situation financière de Godwin est très précaire. Sa production littéraire est essentiellement alimentaire. Son intérêt pour les questions pédagogiques (nourri par Helvétius et Rousseau) le conduit à tenter d'ouvrir une école, mais il échoue. Peu à peu il acquiert cependant une certaine notoriété dans le monde des lettres.

1.3. La Révolution française et l'apogée de Godwin en Angleterre

En 1789, Godwin, en même temps que bon nombre d'Anglais, s'enthousiasme pour la Révolution française. Aussi, quand en 1790, Burke publie ses *Réflexions sur la révolution de France*, Godwin décide de lui répondre de façon exhaustive et définitive (en réfutant au passage les thèses de Montesquieu) afin de justifier une bonne fois pour toute cette Révolution. *L'Enquête sur la justice politique* paraît en 1793. Son succès est inattendu, immédiat et, semble-t-il, très large. Godwin est alors la coqueluche des milieux révolutionnaires anglais. Mais la répression menée par la Couronne ainsi que la radicalisation politique des révolutionnaires jacobins anglais isoleront vite Godwin, considéré finalement comme un adversaire par les deux camps.

C'est aussi à cette époque, entre 1793 et 1798, que Godwin vit l'histoire d'amour de sa vie avec Mary Wollstonecraft, l'une des toutes premières féministes, auteur d'une défense des droits de la femme. La pression sociale les contraint (au bout d'un certain temps...) à se marier, mais ils ne vivront jamais sous le même toit. Mary Wollstonecraft meurt en 1798, après avoir donné naissance à une nouvelle petite Mary, dont nous entendrons encore parler.

1.4. Retour à un certain anonymat et rencontre tumultueuse avec le romantisme

La guerre opposant la France napoléonienne et le Royaume-Uni suscite une vague patriotique qui fait perdre à Godwin le peu d’alliés et de notoriété qui lui restaient. Après son second mariage, il a une famille nombreuse à charge. La vie est difficile, et Godwin est à nouveau contraint de produire des œuvres alimentaires, souvent sous pseudonymes désormais, entre des romans et des essais philosophiques plus personnels.

Toutefois, il va se lier d’amitié avec des jeunes poètes, représentants du premier romantisme anglais : Wordsworth, Coleridge et, en 1811, Shelley. Celui-ci est un grand admirateur de la pensée politique de Godwin (qu’il croyait mort), qui lui fournira les thèmes de beaucoup de ces écrits. Ils se brouillent quand, en 1814, Shelley et Mary Godwin (la fille que Godwin a eue avec Mary Wollstoncraft) tombent amoureux l’un de l’autre, alors que Shelley est déjà marié. Mais en 1816, sa femme ayant eu le bon goût de mourir, Shelley peut épouser Mary et les deux hommes se réconcilient. Accessoirement, Mary Shelley ne tarde pas à acquérir une certaine célébrité, avec son fameux *Frankenstein*. En dehors de ces petites anecdotes, c’est la rencontre intellectuelle entre ce vieux rationaliste sorti presque tout droit des Lumières françaises et des jeunes romantiques qui me semble significative et intéressante.

2. La nature humaine : égalité et rationalité

2.1. L’égalité

En affirmant l’égalité humaine, Godwin s’oppose d’abord à ceux qui justifient les inégalités sociales et politiques par des inégalités naturelles de capacité entre les hommes. En renversant la perspective, il admet que les inégalités sociales ont pu accentuer ces inégalités de capacité. Toutefois :

Malgré les atteintes qui ont été portées au principe de l’égalité entre les hommes, une égalité considérable et substantielle demeure entre eux. Il n’y pas de telles disparités dans l’espèce humaine qu’elles autorisent un homme à en asservir plusieurs autres².

Selon Godwin, l’égalité naturelle des hommes est une conséquence de l’absence d’idées innées (thèse qu’il reprend de Locke) ou d’instincts. Réduit à sa seule nature, un être humain n’est pas grand-chose. À la naissance, il n’y a pas de grande différence entre l’enfant d’un misérable et celui d’un roi. Tout ce que cet enfant deviendra dépendra des circonstances de sa vie. Les inégalités sociales et politiques sont donc illégitimes au regard de l’égalité physique et intellectuelle naturelle entre les hommes. (Il peut être intéressant de remarquer qu’affirmer la thèse de l’égalité est insuffisant pour être démocrate : Hobbes dit en substance la même chose que Godwin au sujet de l’égalité naturelle de capacité entre les hommes, mais il en déduit un état de guerre de tous contre tous et la nécessité d’une autorité absolue du gouvernement pour garantir la paix civile.)

Il en découle un autre type d’égalité : l’égalité morale, par laquelle Godwin entend « qu’il est approprié d’appliquer une règle de justice invariable à chaque cas qui peut se présenter ». Autrement dit : chaque homme a les mêmes droits et les mêmes devoirs que tout autre homme.

Nous participons d’une nature commune, et les causes qui contribuent au bien-être de l’un contribuent au bien-être de l’autre. Nos sens et nos facultés sont de même nature. Nos plaisirs et nos douleurs sont donc semblables. Chacun d’entre nous est doué de raison, capable de comparer, de juger et de déduire. Il s’ensuit que l’amélioration qu’il faut souhaiter

2. William Godwin, *Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur aujourd’hui*, Atelier de Création Libertaire, 2005 [désormais *EJP*], livre 2, chapitre 3.

pour l'un doit être souhaitée pour l'autre. Nous serons prévoyants pour nous-mêmes et utiles les uns aux autres dans la mesure où nous nous élèverons au-dessus de la sphère des préjugés. La même indépendance, la même liberté sans aucune restriction qui devrait nous empêcher de nous abandonner à notre propre entendement et nous faire exprimer, en toute occasion, tout ce que nous pensons être vrai, conduira à l'amélioration de tous.

2.2. La rationalité et ses obstacles

Godwin est convaincu, au moment de *l'Enquête*, que l'exercice individuel du jugement est un de nos droits les plus fondamentaux et que l'action humaine individuelle peut être gouvernée dans une mesure satisfaisante par la raison. En effet, toutes nos actions découlent de nos opinions, c'est-à-dire que toutes nos actions sont en dernière instance motivées par des arguments, corrects ou non, présents à l'esprit ou non. Ainsi quand nous passons la journée à nous abandonner à nos vices préférés, c'est parce qu'à un moment ou à un autre de notre vie, nous avons cru être en droit de conclure que cela était meilleur qu'une autre activité. Les sensations et les passions n'ont donc d'influence sur nous qu'à travers notre faculté de raisonnement. Or celle-ci tend à s'incliner devant la vérité, du fait qu'une nécessité inexorable détermine, selon Godwin, autant les corps que les idées et qu'il n'est pas au pouvoir de l'esprit humain de refuser une vérité une fois que celle-ci a été démontrée (ou du moins suffisamment prouvée puisque Godwin affirme que la plupart de nos connaissances sont seulement probables et que des progrès futurs de la science viendront les préciser ou les réfuter). Il est alors possible d'espérer améliorer la rationalité de l'action humaine.

Mais cette amélioration possible rencontre de grands obstacles. Les premiers dépendent de l'agent lui-même. Ce sont nos habitudes et nos préjugés, souvent liés à notre histoire personnelle. Nous agissons souvent, en effet, sans éprouver le besoin de nous rappeler quelles opinions nous motivent. Reprenant la distinction humienne entre les actions involontaires (qui ne dépendent pas d'une intention préalable de l'agent) et les actions volontaires (qui supposent un jugement et l'anticipation des conséquences), Godwin qualifie ces actions dues aux préjugés ou à l'habitude « d'imparfaitement volontaires ». En agissant ainsi, nous ne sommes selon lui guère supérieurs aux machines. C'est pourquoi l'obscurité de nos motifs doit être dissipée afin que l'action devienne parfaitement volontaire, c'est-à-dire que la validité des arguments qui motivent nos actions doit être régulièrement examinée par notre raison :

La tendance à l'amélioration est si profondément ancrée dans la raison humaine qu'il est plus que probable qu'en beaucoup de circonstances, les arguments qui nous sont autrefois apparus comme suffisants nous apparaîtraient, à un nouvel examen, inadéquats et futiles. C'est pourquoi nous devrions les soumettre à une révision continuelle. Dans nos opinions spéculatives comme dans nos principes pratiques, nous ne devrions jamais considérer le livre d'enquête comme clos. Nous devrions nous habituer à ne pas oublier les raisons qui ont provoqué notre décision, mais à être prêts, en toutes occasions, à les énoncer clairement et à les énumérer complètement.

Deux remarques là-dessus.

Tout d'abord, dans la mesure où la rationalité dans l'action ne peut être en partie atteinte qu'au prix d'un effort moral et intellectuel important, il me semble difficile de voir en Godwin un rationaliste naïf pour qui l'irrationalité de l'agent ne serait qu'accidentelle. Il avoue même qu'il n'est pas certain qu'un seul homme ait jamais pu être en mesure d'agir de façon parfaitement volontaire (et donc rationnelle) si on considère attentivement l'incroyable complexité de l'esprit humain qui implique parfois une multitude confuse de motivations pour une seule action. Quelques années

plus tard, il ira jusqu'à admettre l'existence dans notre esprit d'un fond obscur et irrationnel irréductible, qui s'exprime parfois à travers des fantasmes violents et absurdes :

Quel homme sera assez présomptueux pour affirmer que, dans toutes ses opinions [...], il n'a reçu aucune influence de son éducation et de ses habitudes précoces, et qu'il tire ses sentiments de la seule déduction, indépendamment de ses parents, de ses compagnons, de son époque et de son pays ? Sans aucun doute, aucun homme n'est indépendant. Un homme l'est un peu plus, un autre un peu moins. Mais, chez le plus sage d'entre nous, si je puis me permettre l'expression, « la mère demeure tapie au fond du cœur »³.

L'homme est un être rationnel. [...] Mais, en outre, notre nature est composée d'une autre partie. [Refusant] une autorité qui se prévaudrait de quelque système de pensée, et même sans qu'il soit question de satisfaire quelque passion véhémement et incontrôlable, nous sommes poussés à faire (ou tout au moins nous nous sentons poussés à faire) quelque chose d'étrange et de désordonné. C'est comme si, à l'intérieur de nous, une source trouvait insupportable la contrainte continuelle d'être sage et modéré. Nous rêvons d'être quelque chose, ou de faire quelque chose de soudain et d'inattendu, de jeter par la fenêtre le mobilier de notre appartement ; ou, alors que nous quittons un lieu de culte dans lequel, peut-être, ont été sollicités les sentiments les plus nobles de notre nature, de pousser du haut des marches la personne sérieuse qui se trouve devant nous. Un millier d'absurdités, de caprices extravagants, nous viennent à l'esprit⁴.

Je tiens à faire remarquer ensuite que la difficulté à agir rationnellement n'est pas une raison suffisante, selon Godwin, pour que celle-ci soit réservée à une petite « élite » de philosophes. D'une part, en effet, Godwin n'a pas nécessairement une grande estime pour les savants, qui ont trop souvent soumis leur raison à leur carrière et qui, dans leur travail d'enseignant, encouragent moins la réflexion que la répétition. D'autre part, il est fermement convaincu que la raison est assez présente en chaque homme pour qu'elle puisse se développer de façon satisfaisante si les circonstances de la vie n'y sont pas opposées. Il échappe alors à l'élitisme en proposant une voie collective et politique au développement de la raison.

Ces deux remarques me semblent confortées par l'idée, omniprésente chez Godwin, que l'influence du gouvernement sur nos opinions est considérable et presque toujours néfaste. De ce point de vue, Godwin semble renoncer à l'idée libérale (et protestante) d'une propriété inaliénable de l'intériorité individuelle, d'une liberté spirituelle naturelle et irréductible. Notre conscience peut être un sanctuaire, mais c'est un sanctuaire toujours menacé d'invasion et d'occupation brutale. Il faut peut-être même commencer par libérer notre esprit des préjugés nourris par les traditions, le gouvernement, etc., avant de pouvoir le considérer comme un sanctuaire. Nous avons déjà vu en effet que les hommes ne sont que ce que les circonstances font d'eux. Il est donc assez raisonnable d'en conclure que, le régime politique et social appartenant aux circonstances dans lesquelles nous vivons, nous ne pensons et n'agissons pas de la même façon dans une monarchie ou dans une démocratie.

3. Les méfaits du gouvernement

Une phrase de Thomas Paine, citée très favorablement par Godwin, introduit bien le problème :

La société et le gouvernement sont intrinsèquement différents et ont des

3. William Godwin, *The Enquirer, Reflections on Education, Manners and Literature*, 1797.

4. William Godwin, *Thoughts on man*, 1831.

origines différentes. La société est créée par nos besoins, le gouvernement par notre perversité. La société dans tous les cas est un bien ; le gouvernement, même dans le meilleur des cas, n'est rien d'autre qu'un mal nécessaire⁵.

Nous verrons que Godwin est totalement d'accord avec cette idée. Bien qu'il soit très méfiant et critique à l'égard de toute forme d'association contraignante, Godwin n'imagine pas que l'être humain puisse s'épanouir intellectuellement et moralement en dehors de la société : nous avons besoin les uns des autres. Mais, dans la mesure où les hommes ne sont pas intrinsèquement bons (ils sont ce que les circonstances font d'eux), il est très probable que certains d'entre eux utilisent la force contre les autres pour satisfaire leurs besoins. C'est l'origine du gouvernement qui, dans cette fonction protectrice, est bien souvent un mal nécessaire : il nous offre une certaine protection en échange d'une limitation de nos actions et surtout de nos pensées. De ce point de vue, pour Godwin, si l'autorité politique ne peut jamais être totalement légitime, elle peut toutefois avoir une certaine utilité. Malheureusement, les gouvernements se limitent rarement à une simple fonction protectrice car ils ont une fâcheuse tendance à accroître le champ de leur autorité au moyen d'un mélange de force et de séduction.

Godwin commence donc sa réflexion sur le gouvernement en écartant les deux questions classiques de la source de sa légitimité et de sa meilleure forme possible dans la mesure où elles laissent hors de doute sa nécessité pour assurer la justice et le bonheur. Il les remplace par une autre question : qu'est-ce qui peut conduire au bien-être de tous à partir de principes justes et de règlements équitables ?

3.1. Utilitarisme et individualisme

Commençons par les « principes justes ». Tout d'abord, selon Godwin, il faut cesser de distinguer la morale et la politique. La science politique n'est qu'une extension de la science morale. Ou bien, d'un côté comme de l'autre, il n'y a qu'une seule norme véritable : l'utilité, qui est souvent synonyme de justice chez Godwin. John P. Clark qualifie la position de Godwin d'utilitarisme hédoniste (et il ajoute que la place de Godwin dans l'histoire de l'utilitarisme est très sous-estimée alors que celui-ci aborde des problèmes qui seront discutés par Mill bien plus tard).

Selon ce principe, « faire notre devoir sans considération des conséquences » est une maxime totalement absurde et contradictoire. La morale n'est rien d'autre qu'un calcul des conséquences ; il s'agit d'adopter le mode de conduite qui semble accompagné, dans son ensemble, d'un équilibre du plaisir et du bonheur de tous⁶.

(On peut voir dans ce passage que Godwin ne distingue pas rationalité théorique et rationalité pratique. Si la morale n'est rien d'autre qu'une forme de calcul, les progrès de l'entendement impliquent nécessairement ceux de la vertu.)

La morale est ce guide de conduite qui est défini par la prise en considération de l'intérêt le plus général. [...] Pareillement, les seuls règlements qu'une autorité politique peut à bon droit mettre en vigueur sont ceux qui sont les mieux adaptés à l'utilité publique. En conséquence, les règlements politiques justes ne sont rien de plus qu'une certaine partie de la loi morale. Le pouvoir suprême dans un État ne doit pas, au sens le plus strict, exiger autre chose de ses membres que ce qu'un entendement suffisamment éclairé ne prescrirait pas sans cette intervention⁷.

5. Thomas Paine, *Common sense* ; cité dans *EJP*, livre 2, introduction, p. 105.

6. *EJP*, livre 4, appendice 1, p. 230.

7. *EJP*, livre 2, introduction, p. 104.

Il faut aussi préciser que « l'intérêt le plus général » ne renvoie pas au bien-être de la société, de la nation ou de toute autre entité fictive aux yeux de Godwin, mais aux individus qui la composent.

La société est d'une existence idéale, et, en elle-même n'a pas droit à la moindre considération. [...] La société n'a pas été instituée pour la gloire, ni pour procurer des matériaux sublimes à des pages d'histoire, mais pour le bénéfice de ses membres. On s'est trop souvent rendu compte que l'amour de la patrie, comme on l'entend couramment, est l'une de ces illusions spécieuses qui sont utilisées par des imposteurs, dans le but de faire de la multitude l'instrument aveugle de leurs desseins pervers. [...] Le bonheur, pour être réel, doit nécessairement être individuel⁸.

3.2. La promesse non tenue des gouvernements et ce qu'ils exigent de nous en échange

À partir de ces principes, l'évaluation par Godwin de l'action des gouvernements est très sévère. Le gouvernement nous promet la sécurité et c'est à partir de celle-ci que ses partisans excusent ses méfaits. Or d'une part, en réalité, le gouvernement nous expose régulièrement au danger de la guerre à grande échelle. L'histoire des gouvernements selon Godwin (qui cite Swift à cette occasion) n'est qu'une succession de massacres occasionnés par le désir de gloire des « grands » hommes (dont « l'immortalité » s'élève sur des montagnes de cadavres). D'autre part, en maintenant les inégalités grâce aux lois (rédigées par les riches pour se protéger des pauvres), le gouvernement contraint le plus grand nombre à la pauvreté, voire à la plus sordide misère. Face à de tels échecs, Godwin feint de se demander si le gouvernement peut être amélioré ou si ces fâcheuses conséquences sont inhérentes à son exercice.

Le problème est d'autant plus aigu pour lui que les lois du gouvernement prétendent se substituer à la raison, et que le gouvernement a tendance à étouffer par la force, par les lois ou par la propagande toutes les contestations. La raison individuelle est tenue pour nulle face à l'État.

Qu'un homme, ou un groupe d'hommes, puisse imposer son sentiment à des personnes d'opinion différente est, au sens propre, injuste et doit, dans tous les cas, être déploré profondément [...]. Tout gouvernement porte en lui ce mal comme une de ses caractéristiques fondamentales⁹.

Godwin dénonce et condamne ici l'une des plus grandes sources des maux produits par les gouvernements. Il s'agit d'abord d'une usurpation : la seule législation légitime provient de la raison, dont les hommes ne peuvent que découvrir les décrets en raisonnant librement. C'est ensuite une atteinte caractérisée au droit de chacun à exercer et à exprimer son jugement personnel. C'est donc aussi un mépris affiché pour la vérité, qui ne peut jamais être établie par l'autorité (et qui n'est jamais garantie par la majorité). C'est encore obliger les individus à la servilité, à l'hypocrisie et donc les encourager au vice. Et c'est enfin le meilleur moyen d'empêcher tout progrès (scientifique, social ou politique) car « le gouvernement est l'ennemi constant du changement ».

Selon Godwin, la raison et la vérité ne peuvent pas prospérer et se diffuser quand nous sommes soumis à un gouvernement. Celui-ci n'attend finalement qu'une seule chose de ses sujets ou de ses citoyens : l'obéissance. Si, par miracle, le gouvernement se pliait aux lois de la raison, il ne serait même plus vraiment pertinent de parler d'obéissance. Mais cela s'oppose de toute façon à la nature du gouvernement, qui ne domine en réalité que par deux moyens : la force et la confiance (elle-même fondée sur l'ignorance). À tout prendre, Godwin préfère un gouvernement qui n'emploie que la force, dans la mesure où celui-ci n'exige pas l'adhésion de notre esprit.

8. *EJP*, livre 5, chap. 16, p. 382-383.

9. *EJP*, livre 4, chap. 1, p. 183.

À un gouvernement qui nous parlerait de déférence envers le pouvoir politique et des honneurs que nous devons à nos supérieurs, nous devons répondre ceci : « Vous êtes dans votre rôle en enchaînant le corps et en limitant nos actions ; c'est une limite que nous comprenons. Annoncez vos sanctions ; et nous ferons le choix de nous soumettre ou de les souffrir. Mais ne cherchez pas à asservir nos esprits¹⁰.

3.3. Les formes de gouvernement, ou comment hiérarchiser les maux

3.3.1. Monarchie, aristocratie

L'imposture fondamentale de tout gouvernement monarchique ou aristocratique tient à la croyance fautive mais soigneusement entretenue que certains hommes sont naturellement supérieurs à d'autres. C'est ce que Burke appelle le « préjugé salutaire » (et Platon le « mensonge nécessaire »).

Dans sa critique de la monarchie, il me semble que Godwin emprunte beaucoup à l'analyse du despotisme faite par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*. À ce sujet, on peut rappeler qu'Althusser a émis l'idée que chez Montesquieu l'analyse du despotisme était déjà une critique déguisée de la monarchie absolue. Mais Godwin y ajoute quelques éléments plus personnels, liés à un égalitarisme qui n'aurait sans doute pas été partagé par Montesquieu. C'est que, dans la mesure où le roi est en réalité un homme comme les autres (voire un homme pire que les autres du fait d'une éducation rendue presque impossible par le statut de futur roi qu'il avait déjà enfant), non seulement il n'a aucune légitimité à prétendre les diriger, mais il en est de surcroît incapable : un homme ne peut pas tout savoir et faire tout ce qui est nécessaire pour assurer le bien-être de millions d'autres. De plus, le roi, éloigné de la multitude par les murs de son palais et les cohortes de courtisans bien décidés à le flatter afin d'améliorer leurs positions, est presque nécessairement ignorant des problèmes réels rencontrés par ses sujets. Comme il est bien obligé de déléguer son pouvoir à des ministres (qui sont autant de filtres entre lui et le monde), ceux-ci deviennent à leur tour des petits despotes dont le souci principal est de ne pas tomber en disgrâce. Et même si, par extraordinaire, un roi vertueux, éclairé et bien décidé à faire le bonheur de ses sujets montait sur le trône, il serait sans doute mis en échec par la structure (politique, sociologique, etc.) et l'inertie du système monarchique.

D'autre part, une monarchie (comme tout gouvernement autoritaire) a besoin d'ignorance, de dur labeur et d'une bonne dose de pauvreté. Un peuple qui travaille beaucoup et qui gagne peu sera moins enclin à réfléchir au sujet des meilleures formes de gouvernement qu'à ses moyens de survie à court terme. Un pauvre mal habillé et mal nourri sera plus enclin à croire que son Souverain, entouré de luxes inimaginables pour lui, appartient à une autre espèce, quasi-divine. (De ce point de vue, Godwin assigne au luxe une fonction politique essentielle dans ce type de gouvernement : le produire permet d'accroître la rareté des biens indispensables, le posséder permet de se placer au-dessus de la multitude avec ostentation.)

3.1.2. Démocratie

Cette forme de gouvernement présente selon Godwin un avantage énorme sur les autres : elle part du principe que tous les hommes sont égaux. Dans le chapitre qu'il lui consacre, il commence par la défendre contre les critiques habituelles, qui supposent toutes « la nécessité d'employer la tromperie et les préjugés pour contenir la turbulence des passions humaines », en reprenant, pour l'essentiel, un argument de type rousseauiste : on juge la démocratie impossible quand on fait l'erreur de confondre la nature humaine avec ce que les hommes sont devenus sous l'oppression monarchique ou aristocratique et « que nous en déduisons un

10. *EJP*, livre 3, chap. 6, p. 169.

jugement sur [leur] capacité à se diriger » eux-mêmes. Or, au contraire de la monarchie ou de l'aristocratie qui avilissent et abrutissent, « la démocratie restaure en l'homme la conscience de sa valeur, lui enseigne, par la suppression de l'autorité et de l'oppression, à n'écouter que ce que lui suggère la raison, lui donne la confiance qui lui permet de traiter tous les autres hommes avec franchise et simplicité et les incite à ne plus les considérer comme des ennemis contre lesquels il faut toujours être en garde, mais comme des frères qu'il lui incombe d'assister »¹¹. La démocratie serait le remède aux maux qu'elle est supposée engendrer.

Cependant, Godwin poursuit en émettant à son tour une autre critique de la démocratie, du moins telle que nous la connaissons. Certains espèrent réaliser les bienfaits imaginaires de l'aristocratie dans un régime démocratique grâce au système représentatif. Godwin concède d'abord que cette idée pourrait être approuvée « dans des limites appropriées ». Puis il précise ces limites. Tout d'abord, il faudrait que « l'électeur [ait] la sagesse de ne pas se départir de l'exercice de son propre entendement concernant les sujets politiques, qu'il exerce son pouvoir de censure sur son représentant et qu'il ait pris l'habitude de transmettre la députation à un autre si, après l'explication la plus complète, le représentant était incapable de l'amener à son opinion »¹².

Il faudrait creuser pour savoir si l'idée de mandat impératif n'est pas plus exacte dans ce cas que celle de représentation... D'autre part, Godwin remarque qu'avec le système représentatif, on « éloigne d'un degré supplémentaire le peuple du pouvoir d'établir des règles, alors que son lot est d'y obéir ». En conclusion, le système de la représentation est moins un remède qu'un palliatif à certains maux et on est en droit de penser que de meilleures formes d'organisations politiques sont possibles.

4. Une société heureuse et juste – ou l'utopie de Godwin

4.1. Les moyens et les fins

La fin ne justifie pas les moyens, selon Godwin, qui estime (et la tradition anarchiste le suivra sur ce point) que les moyens employés déterminent la fin obtenue.

Un instrument dont la nature propre est d'être mauvais ne devrait jamais être choisi comme moyen pour promouvoir notre but, chaque fois qu'on a la possibilité de faire un choix¹³.

Ce qui pose un problème : les gouvernements emploient des moyens indignes pour maintenir leur domination. Leur opposer les mêmes armes est à la fois illégitime et inefficace à long terme parce que, même si l'on parvient à renverser le gouvernement, il y a alors de fortes chances qu'on ne fasse qu'établir un nouveau gouvernement, entaché des mêmes maux que le précédent.

4.1.1. Les associations (partis) politiques

Godwin se méfie beaucoup des partis, qui prétendent parler pour la majorité quand souvent ils ne sont qu'une minorité ; qui, de ce fait, ont un penchant pour la violence ; qui favorisent la démagogie et qui sont hostiles à toute recherche honnête de la vérité qui pourrait contredire leurs idées, etc.

11. *EJP*, livre 5, chap. 14, p. 368.

12. *EJP*, livre 5, chap. 14, p. 368.

13. *EJP*, livre 5, 17, p. 388.

4.1.2. La révolution

Godwin est plutôt sceptique sur les bienfaits des révolutions. Tout d'abord, il estime qu'il est chimérique d'espérer abolir tous les maux de l'humanité d'un seul coup. Le progrès ne peut être que graduel. Ensuite, la violence physique supposée par toute révolution est contraire au vrai progrès, qui est celui de l'entendement des individus. Et cela est lié à la source des révolutions : l'oppression despotique qui pousse la multitude à bout et la contraint à se révolter passionnément, sans réfléchir. Enfin, une révolution ne favorise pas le libre exercice de la raison individuelle, puisque l'on y passe beaucoup de temps à traquer les contre-révolutionnaires et qu'il est dangereux de penser et de s'exprimer librement dans de telles circonstances. (1793 est passé par là.)

4.1.3. L'éducation

Problème classique : l'amélioration morale de l'humanité passe par une amélioration politique de ses gouvernements, mais celle-ci est rendu très difficile par la corruption morale des individus répandue par un mauvais gouvernement. Éduquer correctement un individu dans une société corrompue est ainsi presque impossible (il faudrait des parents ou des précepteurs qui aient déjà rompu le cercle vicieux reliant la corruption intellectuelle et morale des individus à celle du gouvernement). Isoler l'enfant pour bien l'éduquer, comme dans *l'Émile*, est une autre impasse pour Godwin. Enfin, confier un projet d'éducation nationale au bon soin du gouvernement lui semble épouvantable, tant pour la politique que pour la connaissance.

Malgré toutes ces difficultés, il me semble que Godwin place toujours des espoirs de progrès dans l'éducation. Il rêve d'enfants plus raisonnables que raisonnables, de précepteurs qui ne masqueraient pas leur ignorance et leur sottise derrière leur autorité et leur langage abscons, d'écoles qui encourageraient plus la réflexion personnelle que la répétition d'absurdités passées. À de nombreux niveaux, il me semble, là encore, anticiper sur de nombreuses réflexions et expériences pédagogiques menées par les anarchistes au XIX^e siècle, en voulant éduquer les enfants à la liberté et non à la soumission.

4.1.4. La discussion ou le libre exercice de la raison

Les adultes aussi sont capables d'apprendre et de progresser. Mais pour cela, dit Godwin, il faut lever toutes les contraintes qui pèsent sur l'exercice individuel du jugement et « donner à chaque homme une voix dans les affaires publiques », abolir la censure, ne pas accorder de privilège particulier aux dogmes religieux, etc. En effet, si la découverte de la vérité est le moyen le plus sûr de progresser pour l'humanité (y compris au niveau moral et politique), il faut être conscient aussi que la diffusion de la vérité et l'accord des esprits à son sujet est et doit être un processus lent et difficile. Il est toujours possible d'imposer rapidement quelques dogmes ; mais si on veut réellement améliorer les jugements des individus, on ne doit pas leur faire gober la vérité toute crue : il faut la leur prouver et donc leur apprendre aussi les procédures valables de preuves. Certains événements, comme l'amélioration de l'imprimerie par Gutenberg, peuvent accélérer ce processus ; mais ils sont imprévisibles, leurs effets s'exercent aussi à long terme, et il est raisonnable de s'attendre à des résistances du côté de tous ceux qui tirent profit de l'ignorance de la multitude.

4.1.5. La propriété

Godwin est très conscient que l'exercice individuel de la raison est rendu plus difficile par la pauvreté et l'absence de sécurité économique. C'est pourquoi « l'idée fondamentale de la propriété se déduit du droit de chacun à la liberté d'opinion ». (Au fur et à mesure des années, vivant d'emprunts auprès de ses amis, de livres alimentaires et de déménagements

à la cloche de bois, il en est même de plus en plus conscient.) Il est aussi convaincu que « le sujet de la propriété est la clé de voûte de la justice politique ». Il défend donc fermement l'idée d'une répartition égalitaire des biens dans la société. D'une part, celle-ci est conforme aux principes de la justice : au-delà des choses nécessaires à la subsistance et de celles qui sont utiles à l'amélioration intellectuelle et morale, tout ce qu'un individu possède n'est qu'un dépôt sur lequel les autres hommes ont autant de droits que lui. D'autre part, comme beaucoup d'anarchistes après lui, Godwin estime que les inégalités matérielles sont une source de dégradation morale et qu'elles entraînent la plupart des violences que le gouvernement a pour fonction de contenir. La réduction de ces inégalités devrait donc entraîner une réduction de la violence et du besoin d'un gouvernement.

Godwin n'échappe peut-être pas à la contradiction quand il mentionne, parmi les causes possibles qui justifieraient l'usage de la violence armée, la spoliation des biens par une minorité sourde à toute argumentation. Redistribuer certains biens, en effet, est souvent l'un des premiers actes des révolutions que Godwin condamne par ailleurs. Et on pourrait aussi lui demander sur quelles bases il espère que des misérables développeront leur jugement s'ils ne se donnent pas auparavant les moyens de vivre et de penser sereinement.

(La question qui se pose ensuite, c'est de savoir si on peut attendre de grands progrès d'une démocratie de petits propriétaires. Sans parler du fait que l'on sait grâce à l'ethnologie que les sociétés égalitaires peuvent être très violentes, même si elles ne le sont pas toujours.)

4.2. L'euthanasie du gouvernement

L'allégorie suivante illustre de façon assez complète le passage d'une société soumise au gouvernement à une société libre. On peut aussi la lire comme une allégorie de la caverne à la mode anarchiste.

Imaginons dix mille hommes d'une intelligence solide enfermés dans un asile et surveillés par une clique de trois ou quatre gardiens. Jusqu'ici ils ont été persuadés d'obéir (car quelle absurdité a pu être trop grande pour être admise par l'intelligence humaine ?), au prétexte qu'ils étaient dépourvus de raison et que la surveillance à laquelle ils étaient soumis était nécessaire à leur protection. Ils sont donc soumis au fouet, à la paille, au pain et à l'eau, et se sont imaginé que cette tyrannie était une bénédiction. Mais, par quelque moyen, le soupçon se développe enfin parmi eux que tout ce qu'ils ont jusqu'ici enduré a été une imposture. Le soupçon se répand, ils réfléchissent, ils raisonnent, l'idée se communique de l'un à l'autre à travers les lézardes de leurs cellules et à certains moments où la vigilance de leurs gardiens n'est pas parvenue à les exclure de la société commune. Ce soupçon se transforme en claire perception et en conviction solide pour la majorité des personnes emprisonnées.

Quelles seront les conséquences de cette opinion ? L'influence du climat les empêchera-t-elle d'embrasser les moyens évidents de leur bonheur ? Existe-t-il un entendement humain qui ne perçoive pas une vérité telle que celle-ci quand elle est présentée vigoureusement et à plusieurs reprises ? Existe-t-il un esprit qui ne concevra pas d'impatience devant une tyrannie si horrible ? En réalité les chaînes tombent d'elles-mêmes quand la magie de l'opinion se dissout. Quand la majeure partie d'une société est persuadée de s'emparer d'un bienfait pour elle-même, il n'est besoin ni de tumulte ni de violence pour cela. L'effort serait de résister à la raison, non de lui obéir. Les prisonniers sont réunis dans la salle commune et les gardiens leur disent qu'il est temps de rentrer dans leurs cellules. Il ne leur est plus possible de leur obéir. Ils considèrent l'impuissance de leurs ci-devant maîtres et sourient à leur arrogance. Ils quittent tranquillement la demeure dans laquelle ils étaient jusqu'ici enfermés et partagent le bonheur de la lumière et de l'air avec les autres hommes¹⁴.

14. *EJP*, livre 1, chap. 6, p. 90-91.

Je relève quelques éléments de cette allégorie : le progrès de la raison individuelle est lié aux échanges et aux discussions ; le pouvoir est fondé sur l'opinion ; il suffirait donc que les hommes puissent (et ils le peuvent toujours) arriver à la vérité qu'ils n'ont besoin de personne pour les diriger et qu'ils vivront mieux en se gouvernant eux-mêmes pour que le gouvernement perde toute sa force et disparaisse comme un mauvais rêve. On pourrait ici reprendre les idées d'Élisée Reclus (le géographe anarchiste) sur le rapport entre évolution et révolution : la plupart des révolutions se produisent après des évolutions très lentes, insensibles et souterraines, comme lorsqu'un barrage semble céder d'un seul coup alors qu'il était progressivement affaibli depuis des années par le courant du fleuve.

Que feront ces hommes une fois libérés de leurs chaînes ? Une fois de plus, Godwin propose (en moins précis) une forme d'organisation fédéraliste très proche de celle qui sera souhaitée par Proudhon ou Bakounine. Une société conforme à la raison serait ainsi constituée d'unités assez petites pour que chacun puisse donner son opinion dans les affaires publiques (la paroisse...). Ces unités pourraient de temps à autre se réunir à travers des personnes mandatées pour prendre des décisions communes. Et Godwin n'est guère plus précis.

Conclusion

Comme beaucoup d'autres penseurs politiques, Godwin me semble plus convaincant dans la critique que dans la proposition positive. Mais, outre l'intérêt qu'il offre pour l'histoire des idées, je crois aussi qu'il ne serait pas totalement stérile de confronter ses positions avec celles d'auteurs plus récents, comme Castoriadis ou Habermas. Sa tentative pour concevoir une politique rationaliste qui ne serait pas élitiste me paraît aussi digne d'intérêt, même si elle l'incite peut-être (comme il l'a reconnu plus tard) à sous-estimer le rôle des passions.