

LUCIEN JAUME

*Morale publique  
et morale privée  
dans le libéralisme*

L'interrogation sur les rapports entre la morale et la politique retrouve une grande acuité en France sous la Restauration, avec l'apparition des courants libéraux. En effet, après la phase jacobine de la Révolution et les pratiques policières de l'Empire, l'un des objectifs du libéralisme réside dans l'assurance de la séparation entre le public et le privé, en vue de la protection de ce dernier. Ce souci suscitait inévitablement la question de la place de la moralité : est-ce que le gouvernement moderne, représentatif, appelle une morale officiellement reconnue, puisqu'il exprime et dignifie la liberté des individus ? Ou, au contraire, toute préoccupation de ce type doit-elle être reléguée dans la sphère privée, par respect, encore, de la liberté individuelle ? Les libéraux se divisèrent sur la question, comme le montre par exemple le débat sur les lois en matière de presse (projet de Serre, 1819). Le texte de loi définitif réprimait « tout outrage à la morale publique et religieuse ou aux bonnes mœurs ». La notion de morale publique apparaissait pour la première fois dans la législation, contestée à gauche par Constant et à droite par Bonald, défendue par les doctrinaires comme de Broglie et Guizot. En réalité, le débat sur la neutralité ou non de l'État en matière morale prenait la suite des incertitudes exprimées par la Révolution elle-même. Celle-ci a eu plusieurs lectures des droits de l'homme, comme on le verra ; l'interprétation de Sieyès, dominante dans les premiers temps, revient à réserver à la loi, et donc au domaine du public, l'attribut d'universalité, tandis que l'homme en tant qu'individualité reste absorbé dans ses intérêts privés. L'opposition sans médiations entre intérêts et univer-

salité, caractéristique des modérés de 1789, va être violemment inversée par le jacobinisme, au profit de la citoyenneté : le citoyen doit retravailler et en quelque sorte absorber l'homme pour le conformer à la « vertu », norme supposée d'universalité. Robespierre affirmera en floréal an II : « Le fondement unique de la société civile, c'est la morale. » On passait d'une citoyenneté comme « fonction » accordée par la société sous certaines conditions (les « citoyens actifs »), à une moralisation et une politisation de toute la vie humaine. D'où l'obscurcissement de l'idée de citoyenneté qui en résulta durablement et la difficulté à penser l'expression des opinions comme diversité légitime : ces facteurs ont pesé sur la tentative libérale ; celle-ci, selon la formule de Rémusat et bien d'autres, consistait à garder les acquis révolutionnaires, tout en arrêtant l'« esprit révolutionnaire ».

Or, l'exercice *individuel du jugement*, tant intellectuel que moral, dans le domaine politique, a été majoritairement considéré comme proche de l'esprit révolutionnaire : le libéralisme de gouvernement — dans ses composantes doctrinaire et orléaniste — renonce à une citoyenneté vivante et active pour se tourner vers un « gouvernement des esprits » (Guizot). La reconduction de la prééminence de l'État sous le thème de la « souveraineté de la raison » fait de la morale un artifice, plus ou moins judicieux, utilisé par les classes moyennes au pouvoir.

On montrera comment l'« individualisme », analysé par Tocqueville, critiqué par les contre-révolutionnaires, les saint-simoniens, les socialistes, devient le signe sémantique d'une carence : carence de la société civile à conquérir sa consistance propre, à être le lieu où se médiatiseraient le particulier et l'universel, le privé et le public. Problème donc d'une philosophie de l'individualité, et par là de l'articulation rationnelle entre morale et politique, sur lequel bute le libéralisme français. Il convient de rappeler en premier lieu comment ces difficultés ont pris naissance dans le libellé et la lecture des droits de l'homme, avant de comparer les efforts critiques d'un Constant ou d'un Tocqueville avec la contribution majeure, mais sans écho, apportée par Kant. Le bilan de ce passé intellectuel et culturel peut éclairer notre présent.

## I — LA CONTROVERSE OUVERTE SOUS LA RÉVOLUTION

Contrairement à ce qui est souvent exprimé dans une vue rapide et anachronique, la première Déclaration des droits de l'homme reste indéterminée quant à un possible fondement

moral<sup>1</sup>. Elle interdit, certes, de faire ce qui nuirait à autrui (art. 4) ou ce qui nuirait à la société (art. 5), mais elle remet à la loi positive, élaborée par les représentants de la nation, le soin de définir les bornes de la liberté. Ne contenant pas de référence à la *loi naturelle* (au sens que celle-ci prend chez Locke), et se gardant de définir des devoirs de l'homme et du citoyen (objets d'un célèbre débat en juillet 1789), la Déclaration vise avant tout à assigner les conditions de possibilité de l'intérêt individuel (liberté, propriété, sûreté, droit de résistance) qui soient en même temps des conditions de limitation (pour éviter la dépendance personnelle) et de séparation (pour dissoudre les regroupements d'intérêt). Selon la bonne formule de Marcel Gauchet, il s'agit d'un « lien qui délie »<sup>2</sup> : d'un lien externe à la personnalité des individus, les plaçant sous la dépendance de la loi et sans rapports directs d'individu à individu. Sieyès avait résumé cette perspective dans un manuscrit postérieur à 1789 où il ne fardait pas sa pensée : l'alternative était entre le « système dévorant » que constitue l'état de vie naturelle où l'homme est un loup pour l'homme, et laisser autrui libre mais de façon telle qu'il me soit utile : « Les droits d'homme à homme viennent de la même source, des besoins ; ne sont qu'un échange. Ils se réduisent à un seul : ne point forcer autrui, le laisser libre, déterminer sa volonté par l'offre de quelque chose qu'il préfère à ce que vous lui demandez. Donc les droits de l'homme se réduisent à l'égalité qui concilie les deux *transigeants* librement (*sic*). »<sup>3</sup> Ainsi, « laisser libre » autrui revenait à obtenir, grâce à la force du marché, qu'autrui soit un moyen pour moi ; il faut ajouter que les droits de l'homme ne sont pas la ruse du marché, mais sa condition de possibilité. Seule une société de marché pouvait, aux yeux de Sieyès lecteur d'Adam Smith, être une société de liberté. Sieyès redira cette thèse de façon publique en 1793, en écrivant « Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif ». Il avait en cela d'autant plus de mérite que la conception jacobine et montagnarde devenait hégémonique ; au lieu de la répartition des tâches entre la participation à l'universel par la représentation et la réalisation de l'individualité comme intérêt particulier, la

1. Cf. C. Millon-Delsol, De 89 à 89. Les idées politiques en question, *L'Information historique*, n° 1, 1992, p. 23.

2. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, p. 119.

3. Cité in C. Fauré, *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, 1988, p. 320.

Déclaration montagnarde affirme que la liberté « a pour principe la nature, pour règle la justice », et que « sa limite morale est dans cette maxime : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait » (art. 6). Il y a cette fois des obligations d'homme à homme, autant que des obligations de l'homme envers le citoyen et vis-à-vis du gouvernement. Ensuite, dans le discours du 18 floréal an II, Robespierre expose que la morale consiste à réaliser dans la société la « probité » que l'homme juste observe dans la vie privée.

Qu'est-ce que la Révolution selon l'Incorruptible ? C'est précisément ce qu'interdisait l'Ancien Régime, la publicisation de la morale familiale : « Sous la monarchie, les vertus domestiques ne sont que des ridicules, mais les vertus publiques sont des crimes. » La Révolution de l'an II réalise la prise de pouvoir au nom du « for intérieur » (cf. Koselleck, *Le règne de la critique*). Robespierre, qui pourfend les « philosophes », dit en même temps que la Révolution « accomplit les promesses de la philosophie », et qu'il y a désormais des *devoirs* de l'homme envers l'Être suprême que la Convention se doit de décréter<sup>1</sup>. Jusque-là, le souverain n'accomplissait que ses volontés en en déguisant les motifs derrière la raison d'État, maintenant le peuple français, à travers le Gouvernement révolutionnaire, reconnaît les exigences morales dictées par la « raison publique ». A la « probité », qui est le lien entre le privé et le public, le processus même de publicisation de la morale, répond en sens inverse la vertu, contrôle du public sur le privé assuré par le Gouvernement révolutionnaire. Lorsqu'il définit la vertu (discours du 17 pluviôse), Robespierre dit notamment qu'elle est la préférence de l'intérêt public à tout intérêt particulier. Ainsi schématisé<sup>2</sup>, le moment jacobin-montagnard va laisser une empreinte durable dans la culture politique française. On retrouvera dans les courants républicains ou socialistes cette idée que le citoyen est un être nécessairement altruiste qui se voue au « bonheur commun », Buonarroti servant, pour cette conception, de nouvel ancêtre fondateur après l'échec des robespierristes. Dans le camp opposé, partageant le même combat contre l'« individualisme » (terme créé par de Maistre en 1820),

1. Liste des devoirs *in* L. Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme*, Flammarion, GF, 1989, p. 303. Voir aussi notre communication « Robespierre : une politique au nom de l'Être suprême », IV<sup>e</sup> Congrès de l'Association française de science politique, Paris, 23-26 septembre 1992.

2. Pour plus de développements : L. Jaume, Le public et le privé chez les Jacobins, *Revue française de science politique*, n° 2, avril 1987.

la contre-révolution affirme qu'il ne peut y avoir qu'une même morale pour tous, dont l'Etat théocratique assurera le respect. Lamennais écrit par exemple en 1819 : « Jamais on ne constituera une société seulement avec des hommes ; il faut que l'homme soit d'abord en société avec Dieu, pour pouvoir entrer en société avec ses semblables. » Il voit dans le libéralisme la tentative de revenir à l'esprit individualiste d'un Sieyès, et il lance la célèbre formule : « On tremble devant le libéralisme : eh bien, catholicisez-le et la société renaîtra. » Mais que disait exactement le libéralisme ?

## II — NOVATIONS ET IMPASSES DU LIBÉRALISME

Au sortir de la phase révolutionnaire puis napoléonienne, le propre du libéralisme est de dénoncer l'usage qui a été fait des notions de « peuple » et de « souveraineté du peuple » pour asseoir un despotisme violant les droits individuels. Ce n'est pas le peuple souverain, c'est le jugement éclairé des individus qui doit vivifier l'ordre constitutionnel, lequel, en retour, vise à *garantir* chacun dans ses droits : publicité, jury, liberté de la presse, séparation des pouvoirs. Si l'on en croit Guizot, le moteur du gouvernement représentatif est de ne déclarer « la majorité qu'à bonne enseigne, de la contraindre à se légitimer sans cesse pour se conserver, et de mettre la minorité en état de lui contester son pouvoir et son droit ». En réalité, sous Juillet, les doctrinaires vont identifier la « souveraineté de droit » et les « souverainetés de fait » que Guizot avait distinguées précédemment<sup>1</sup>, identifier la souveraineté « de la raison, de la justice et du droit », que nul ne peut accaparer, avec l'exercice du pouvoir par les classes moyennes. Le progrès de la civilisation, analysé par Guizot dans ses cours, culmine en quelque sorte dans l'*évidence du bien* que détiennent les « supériorités naturelles ». Cette curieuse vision de l'histoire qui substantialise la morale dans la classe bourgeoise suscitera plus tard l'ironie d'un républicain libéral comme Renouvier, particulièrement préoccupé par l'exercice de la liberté dans le jugement intellectuel et moral : « Le Progrès vient ainsi au secours de l'évidence, discréditée par la variabilité de ses attestations. Chaque auteur de doctrine *certaine* peut, en attendant, jouir de la pensée d'avoir anticipé, par privi-

1. Voir notre étude : Guizot et la philosophie de la représentation, *Droits*, n° 15, avril 1992.

lège, l'évidence vraie à laquelle un jour aucun homme ne se refusera » (*Esquisse d'une classification*, publié d'abord dans la *Critique religieuse*, 1883-1885). Bataillant contre les doctrinaires en politique et contre l'éclectisme de Cousin en philosophie, Renouvier perçoit bien dans le refus de la volonté libre et individuelle qui les unit une « dispense de la cruelle obligation d'engager sa responsabilité morale dans la déclaration de la vérité ». En effet, selon la formule de Cousin, « rien de moins personnel que la raison ».

Dans les années 1815-1830, cette vision des choses explique, pour une part, divers enjeux politiques vis-à-vis desquels Benjamin Constant s'engage en tant que défenseur du jugement individuel. En effet, s'il a popularisé la célèbre différence entre la liberté des anciens (participation à la chose publique) et la liberté des modernes (« sécurité dans les jouissances privées »), Constant ne se désintéresse nullement de l'engagement moral et politique de la part des citoyens — ainsi que cela est trop souvent dit. D'ailleurs, toute sa doctrine de la perfectibilité humaine, reprise très tôt à Condorcet, ainsi que le manuscrit des *Principes de politique* le prouvent ; Constant écrit notamment : « Toutes choses égales, il est toujours vraisemblable que les gouvernants auront des opinions moins justes, moins saines, moins impartiales que les gouvernés » (éd. Hofmann, p. 73). Critiquant l'utilitarisme de Bentham comme impropre à fonder le lien social, il observe qu'à « mettre en opposition ce qui est utile et ce qui est juste, on trouve toujours que ce qui n'est pas juste n'est jamais utile » (p. 59). Aussi, « ce n'est que lorsque la règle est démontrée qu'il est bon de faire ressortir l'utilité qu'elle peut avoir ». Ce que l'on a appelé l'individualisme de Benjamin Constant n'est jamais que la recherche d'un *sujet* moral et politique dont il faut encourager les moyens d'expression pour que les actes du pouvoir soient contrôlés. C'est pourquoi en matière de liberté de presse Constant se heurte de plein fouet au conservatisme timoré des doctrinaires : il dénonce chez Royer-Collard la volonté exprimée de faire de l'« entreprise » de presse un « moyen de gouvernement des opinions » (3 mai 1819). Le doctrinaire ajoutait : « Le nombre des journaux n'est pas donné par le nombre total des lecteurs, mais par celui des opinions dominantes et des nuances d'opinion. Toute opinion qui a un certain nombre de partisans fait exister un journal. » Constant observe que par cette réglementation on veut supprimer d'avance les réclamations des individus socialement faibles.

Une autre contestation, d'ordre plus théorique, se rencontre dans les réflexions de Tocqueville, qui ouvre la seconde *Démocratie en*

*Amérique* (1840) sur ce qu'il appelle « la méthode philosophique des Américains ». Il la définit notamment ainsi : « chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses » ; si cette méthode est commune aux sociétés d'égalité, si elle se déploie chez Luther, Descartes, Voltaire, néanmoins elle est devenue l'un des points de divergence entre révolution américaine et révolution française. Car les Américains, si sensibles à la tyrannie de l'opinion majoritaire, ont su cependant insuffler l'esprit d'examen dans la *pratique démocratique* des institutions : la décentralisation, les associations, la vie judiciaire permettent à l'individu de juger et d'agir en dialogue avec ses concitoyens. En France pèsent la toute-puissance du pouvoir d'Etat, qui se charge de penser pour les citoyens, et le moralisme hypocrite de cette classe moyenne que ridiculisent les *Souvenirs*.

Si l'on considère l'une des réalisations les plus importantes de Guizot, la loi sur l'enseignement primaire de 1833, que constate-t-on dans les finalités assignées par la circulaire du 28 juin adressée à tous les instituteurs ? Il s'agit pour l'instituteur de partager avec le père de famille son « autorité naturelle », et donc, d'« affermir ces principes impérissables de morale et de raison sans lesquels l'ordre universel est en péril ». Pour cela, il faut enseigner le catéchisme à l'école, car « rien n'est plus désirable que l'accord du prêtre et de l'instituteur ». Justifiant cette circulaire dans ses *Mémoires*, Guizot ne craint pas d'affirmer que le libéralisme peut tirer inspiration de la phase activiste et dirigiste de la Révolution : « Le grand problème des sociétés modernes, c'est le gouvernement des esprits. On a beaucoup dit dans le siècle dernier, et on répète encore souvent que les esprits ne doivent point être gouvernés, qu'il faut les laisser à leur libre développement, et que la société n'a ni besoin ni droit d'y intervenir. » Pour Guizot ministre de l'Instruction publique, l'instruction ne se sépare pas d'une éducation morale qui apprend avant tout aux plus humbles le respect des « supériorités ».

Il est remarquable de constater combien le « libéralisme de gouvernement » (pour reprendre l'expression de P. Manent) est partagé vis-à-vis de l'expérience napoléonienne entre la désapprobation pour l'autoritarisme et l'admiration d'une rationalité bureaucratique et dirigiste qui ne peut et ne doit venir que d'en haut. L'Etat protecteur des « capacités » reste le dispensateur de la morale, qu'il oppose au règne du « nombre », de la « multitude » (Thiers) et du suffrage universel « pour lequel il n'y a pas de jour » (Guizot). Fait également remarquable, la séparation du public et du privé, pierre angulaire de l'esprit libéral, ne s'accompagne pas dans le personnel orléaniste d'une coupure nette entre Etat et

société civile, mais au contraire du rêve d'osmose entre société, administration et politique ; ce qui est sacrifié, en l'occurrence, c'est le pluralisme comme condition d'un débat public véritable.

### III — LE CONSEIL DE KANT : « OSER PENSER »

Il peut paraître surprenant d'évoquer la réflexion politique de Kant en référence aux problématiques libérales en France, d'autant plus que, des Idéologues à Cousin, la réception du kantisme fut largement hostile et déformante<sup>1</sup>. Pourtant la philosophie kantienne aurait pu constituer la réplique la plus rationnelle vis-à-vis de la doctrine de la souveraineté de la raison et, en tout cas, sous deux points de vue au moins, elle permet d'interroger les ambiguïtés libérales : la relation entre le public et le privé, entre morale et politique. Les deux questions dépendent chez Kant d'un point commun, le statut du sujet. Au lieu d'opposer « raison générale » et « raisons individuelles » comme le fait le courant Lamennais-Bonald — mais aussi le groupe doctrinaire —, au lieu d'évoquer une obscure « raison impersonnelle » (Cousin), le kantisme considère la raison comme la faculté présente en chaque homme qui, à travers l'obligation faite par la loi morale, voue d'emblée le sujet à l'universel. En appelant « maxime » le principe subjectif d'une action envisagée et dont il s'agit de savoir s'il aura valeur objective pour tout être raisonnable, Kant écrit : « Si la maxime de l'action n'est pas constituée de façon à soutenir l'épreuve consistant à revêtir la forme d'une loi de la nature en général, elle est moralement impossible. »<sup>2</sup>

Par ailleurs, il faut remarquer que cette « épreuve » est non pas identique mais analogue à ce que Kant propose comme « principe du droit public » permettant l'accord de la morale et de la politique : « Toutes les maximes qui ont besoin de la publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent avec la morale et la politique réunies. »<sup>3</sup> En d'autres termes, un gouvernement ne doit pas se donner pour règle de conduite ce que, en droit, un peuple ne se donnerait pas à lui-même, et ce que, publiquement, le gouvernement ne saurait avouer. Condamnant fermement la raison d'État qui

1. M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, s.d.

2. *Critique de la raison pratique*, in Kant, (*Œuvres philosophiques*, t. 2, Pléiade, 1985, p. 693.

3. *Projet de paix perpétuelle*, Vrin, 1985, p. 84-85.



suppose toujours une rationalité plus haute que l'entendement commun, Kant fait de la « publicité » le critère politique du gouvernement respectant la dignité de l'homme. La publicité — ce que l'on appellerait aujourd'hui transparence du processus de décisions — se trouve également, et ce n'est pas fortuit, au cœur des revendications libérales au sortir de la Révolution française. A ce moment, il pouvait paraître tellement évident que le gouvernement constitutionnel impliquait l'abandon des « secrets d'État », que la Déclaration de 1789 ne mentionne même pas le droit de l'homme et du citoyen à connaître la vérité en politique...

Pendant, le libéralisme français, sauf exceptions minoritaires comme le groupe de Constant, n'établit pas un lien direct entre l'exigence de la publicité et l'exercice individuel du jugement. L'une des causes, à coup sûr, étant le risque de réintroduire la (redoutable) souveraineté du peuple. La doctrine de la souveraineté de la raison, quant à elle, avait cet avantage que, en plaçant la raison hors du sujet individuel, on pouvait l'assimiler à la possession constatée d'un capital intellectuel, d'une influence sociale ou d'un revenu. Du coup, pareille doctrine prend les allures de ce que Kant avait critiqué sous le nom de moralisme politique : « Je puis bien me représenter une *politique morale*, c'est-à-dire un homme qui conçoit les principes de la politique comme conciliables avec la morale, mais non un *moraliste politique* qui se fabrique une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'État » (*Paix perpétuelle*, p. 59). Loin de manifester un respect libéral pour la vérité et la diversité des opinions, le moralisme politique constitue une imposition sophistique de la justification de l'action, ou un machiavélisme moral.

Enfin, on peut observer que dans son écrit *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant avait donné sur les rapports entre politique et morale une perspective qui garde toute sa force pour aujourd'hui encore. La devise de l'*Aufklärung*, selon Kant, c'est d'oser penser et se prononcer : « Aie le courage de te servir de ton propre entendement. »<sup>1</sup> Ce précepte s'adresse à l'intellectuel, à l'expert, à tout homme qui exerce une fonction spécialisée, et qui a le devoir, en dehors de sa fonction, de prévenir le « public cultivé qui lit » des fautes ou insuffisances observées. Prenant l'exemple des ministres d'un culte ou de l'officier dirigeant une opération de guerre, Kant appelle « faire un usage public de sa raison » le moment où ce spécialiste informe le public (cultivé) de son opinion propre. « Il a la mission

1. In Kant, *La philosophie de l'histoire*, éd. Gonthier, 1965, p. 46.

de communiquer au public toutes ses pensées soigneusement pesées et bien intentionnées sur ce qu'il y a d'incorrect » dans les contraintes de sa fonction. En cela l'exercice du jugement est non seulement une compétence mais l'accomplissement d'un devoir moral de vérité. Kant écrit que toute fonction ou corporation qui ferait observer un silence définitif à ses membres, en prétendant arrêter le progrès des connaissances, accomplit « un crime contre la nature humaine ». Car si, d'un côté, la fonction oblige au devoir de réserve, par ailleurs l'exigence libérale de la *publicité* ne peut être repoussée à l'infini.

Quels enseignements peut-on tirer de ces éléments à la fois d'ordre philosophique et d'ordre historique ? Il faut d'abord remarquer qu'il n'existe pas d'opinion morale purement privée, car toute opinion appelle autrui pour sa reconnaissance — et, de proche en proche, autrui devient la communauté des citoyens. Inversement, on ne peut souscrire à une « morale publique » au sens d'un dépôt sacré qui existerait en soi, en dehors des membres de la cité prenant la parole pour exposer, et aussi pour contester cette morale. Comme l'écrit Constant dans son manuscrit des *Principes de politique* : « L'appui du pouvoir assuré même à la vérité se transforme en une cause d'erreur. Le soutien naturel de la vérité c'est l'évidence. La route naturelle vers la vérité, c'est le raisonnement, la comparaison, l'examen. Persuader à l'homme que l'évidence, ou ce qui lui paraît l'évidence, n'est pas le seul motif qui doit le déterminer dans ses opinions, que le raisonnement n'est pas la seule route qu'il doit suivre, c'est fausser ses facultés intellectuelles. »

La moralité de la politique moderne devrait donc être considérée comme résidant dans une *mise à l'épreuve* de l'universalisation à laquelle se soumet toute opinion sur le bien. Dans ces conditions, lorsque la morale devient le lieu d'un débat véritable, et non un prétexte rhétorique, c'est la démocratie qui devient libérale. Le libéralisme historique n'a pas toujours été fidèle à cette inspiration ; du moins, il nous l'a transmise.

RÉSUMÉ. — *La pensée libérale, attachée à la séparation du public et du privé, s'est divisée sur la question d'une morale publique, qui serait officiellement défendue par le gouvernement moderne. Le débat gagne à être rapporté sur le plan historique à la Révolution et aux droits de l'homme, et, sur le plan philosophique, à la problématique de Kant.*