

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

GOFFINON Jean-Paul, *Aux origines de la révolution américaine : John Adams. La passion de la distinction*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996.

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par les  
**Editions de l'Université de Bruxelles**  
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

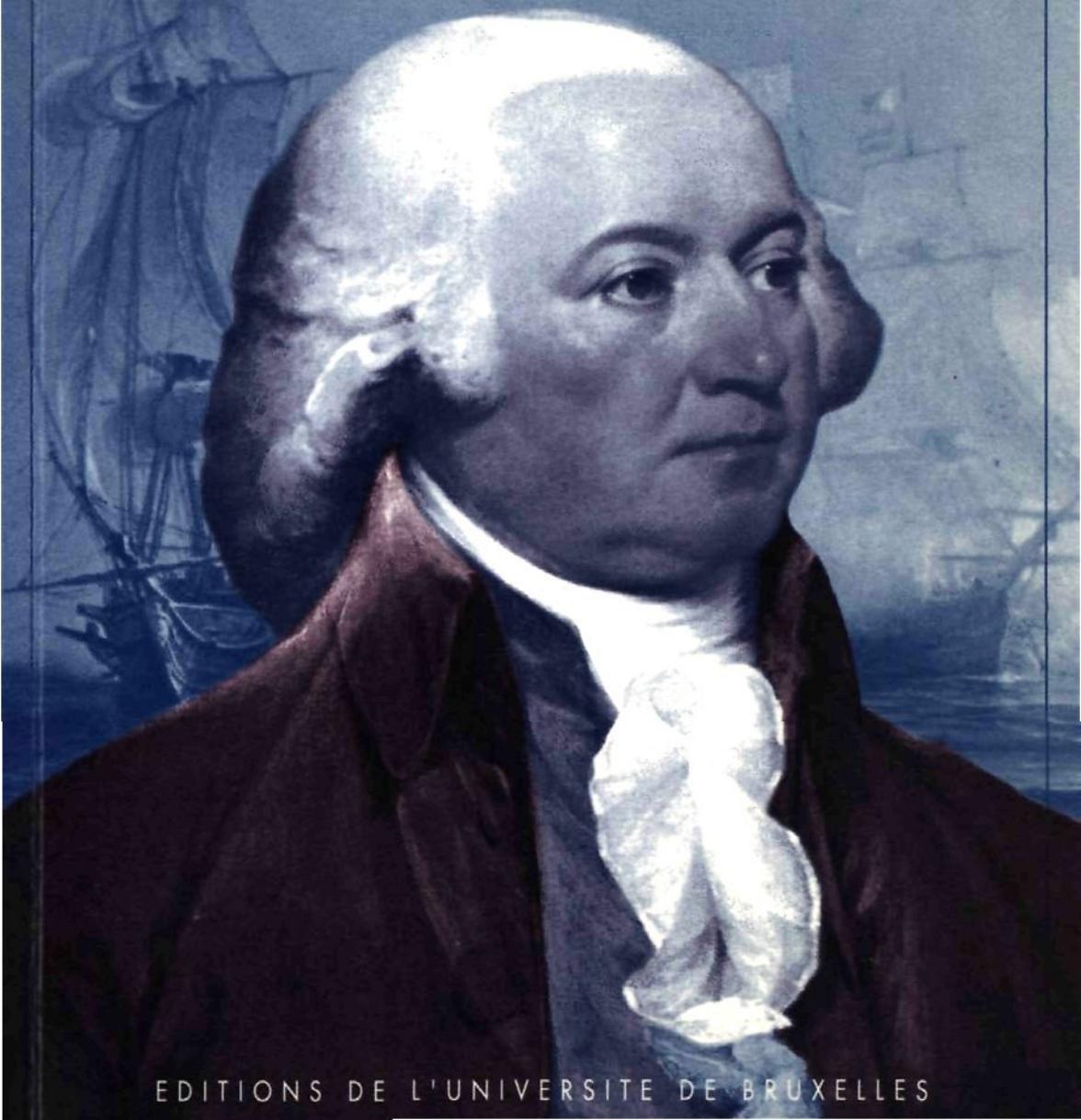
Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site  
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

COLLECTION DE PHILOSOPHIE POLITIQUE ET JURIDIQUE

JEAN-PAUL GOFFINON

**AUX ORIGINES DE LA  
REVOLUTION AMERICAINE:  
JOHN ADAMS**



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES







**AUX ORIGINES DE LA  
REVOLUTION AMERICAINE:  
JOHN ADAMS**

Directeur de la Collection de philosophie politique et juridique  
Guy Haarscher

Dans la même collection  
Après le communisme.

Les bouleversements de la théorie politique,  
édité par Guy Haarscher et Mario Telò, 1993

Philosophie des droits de l'homme,  
Guy Haarscher, 4<sup>e</sup> édition revue, 1993

Ethique de l'information.  
Essai sur la déontologie journalistique,  
Boris Libois, 1994

Les médias entre droit et pouvoir,  
édité par Guy Haarscher et Boris Libois, 1995

De la loyauté.  
Entre le communautarisme et le libéralisme,  
George P. Fletcher, 1996

COLLECTION DE PHILOSOPHIE POLITIQUE ET JURIDIQUE

JEAN-PAUL GOFFINON

**AUX ORIGINES DE LA  
REVOLUTION AMERICAINE:  
JOHN ADAMS**

**LA PASSION DE LA DISTINCTION**

Avant-propos de Guy Haarscher

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

© 1996 by Editions de l'Université de Bruxelles  
Avenue Paul Héger, 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)  
Imprimé en Belgique

ISBN 2-8004-1138-4  
D/1996/0171/7

## Avant-propos

L'ouvrage de Jean-Paul Goffinon porte sur une question centrale de la philosophie politique : quelles sont les conditions du bon régime ? Faut-il, pour élaborer une bonne « constitution », réformer la nature humaine, tenter de rendre les hommes vertueux ? Est-il au contraire nécessaire de tenir compte de passions inéliminables, le régime le meilleur consistant dès lors à canaliser ces dernières ? Cette question traverse l'œuvre de John Adams (1735-1826), l'un des Pères Fondateurs des Etats-Unis d'Amérique. Acteur important s'il en fut de la Révolution américaine, Adams est peu connu du public de langue française : l'importance théorique de son œuvre devait donc être explicitée. D'autant que les commentateurs d'Adams eux-mêmes, comme le montre la riche introduction du présent ouvrage, ont souvent eu tendance à ne pas percevoir les enjeux décisifs de la « passion de la distinction », qui est son thème majeur.

Le mérite de ce livre, clair et extrêmement bien informé, consiste tout d'abord en cette présentation théorique du rôle que joue la « passion de la distinction » dans une œuvre extrêmement disparate : Adams était homme d'action, vivant par elle, et ses réflexions sont dispersées dans des textes de genres et de statuts divers, difficilement accessibles. Goffinon a non seulement étudié de façon approfondie l'œuvre d'Adams, mais il connaît également très bien les études les plus récentes concernant la Révolution américaine. C'est dans cette perspective qu'il fournit son interprétation. Adams a toujours considéré qu'une des passions fondamentales de l'homme était la passion de se distinguer. Celle-ci peut prendre diverses formes, de la plus médiocre, l'envie (consistant à ne pas supporter la supériorité d'autrui et à n'être satisfait que lorsqu'on l'a abaissé au-dessous de soi), jusqu'au désir de se distinguer par des actes qui resteront dans la mémoire et nous procureront donc une sorte d'immortalité. Toute philosophie politique qui dénierait le caractère constitutif d'une telle passion serait vouée à l'échec : la passion non reconnue comme telle — et donc non canalisée — se manifesterait de façon sauvage, menant à l'anarchie de l'*homo homini lupus* ou aux pires formes de despotisme. En effet, soutient Adams, la passion de la distinction est comme telle parfaitement ambivalente : elle peut mener aux réalisations les plus élevées, mais aussi au chaos. C'est pour lui le rôle de la bonne constitution que de canaliser la passion dominante dans une direction positive.

Ces prémisses étant rappelées, on peut comprendre la somme de malentendus qui ont dès le départ affecté la réception de la pensée adamsienne. Adams se méfiait avant toute chose de l'idée, défendue par exemple par Turgot, d'une souveraineté absolue, celle de la Nation, qu'incarnerait une seule instance, une seule Assemblée. Son opposition à Rousseau, ou à un rousseauisme « appliqué » (et perverti) par la Révolution française, est ici constante : il défend non seulement une idée très stricte de la séparation des pouvoirs, mais encore, au sein du pouvoir législatif, une division en trois instances, l'assemblée, la chambre haute (ou sénat) et l'exécutif. La séparation des pouvoirs est en gros conforme à la thèse de Montesquieu (bien qu'Adams se démarque à maints égards de ce dernier, en particulier parce qu'il pense fonder la république sur la passion de l'inégalité, et non sur la vertu), tandis que la division du pouvoir législatif en trois instances se réfère à la vieille tradition, aristotélicienne et polybienne, de la « constitution mixte » : il faut que l'opposition des classes — des « grands » et du peuple — se reflète dans la constitution politique, que les premiers soient représentés dans le sénat, les seconds dans la chambre basse, et que l'exécutif joue un rôle d'arbitre ou forme en tout cas un pôle d'équilibre, d'ordre. Cette lutte des classes est comprise par Adams en référence à la passion de la distinction : c'est cette dernière qui motive la recherche des honneurs chez les *aristoi*, ainsi que l'exigence de justice mue par le ressentiment du peuple. Adams — qui a été radicalement mécompris sur ce point — pense que l'aristocratie doit avoir sa place dans la bonne constitution de façon à ce que ses prétentions soient limitées : c'est pour « arraisonner » l'inévitable pouvoir des Grands qu'il veut lui donner une place (limitée) dans la constitution ; sans cela, non explicitement contrôlé et contrebalancé, le pouvoir de l'aristocratie — devenue oligarchie — dominerait sans frein sous les apparences de la démocratie majoritaire. C'est par réalisme anthropologique qu'Adams fait sa place à l'aristocratie : puisqu'elle est constitutivement inéliminable, la seule solution consiste à lui faire une place déterminée, à la « civiliser ». Or on lui a reproché son « anglomanie », c'est-à-dire une référence dogmatique à l'Angleterre et à sa constitution mixte, alors qu'aux Etats-Unis il n'y avait justement *pas* d'aristocratie. Mais la revendication égalitariste constituait pour Adams une grave erreur, comparable à celle des révolutionnaires français : ces derniers avaient aboli la noblesse d'Ancien Régime pour se retrouver prisonniers d'un cycle infernal incarné par le despotisme et l'« aristocratie » de l'argent. Tout le problème d'Adams consiste à rechercher (vainement) une aristocratie du mérite en Amérique et à faire sa place à la forme supérieure de la passion de la distinction. Ceux, en revanche, qui privilégiaient le modèle égalitariste et anti-aristocratique des révolutionnaires français dénonçaient donc en Adams un « réactionnaire ». Or ce dernier ne voulait pas *défendre* la noblesse : il soutenait, avec beaucoup de subtilité, que si une constitution égalitaire ne situait pas — en la contrôlant — l'aristocratie, cette dernière se manifesterait de façon souterraine, invisible et dégradée.

Quelle modernité dans le propos d'Adams ! Il anticipe en quelque sorte les défauts majeurs affectant les démocraties modernes : leurs aristocraties (ou plutôt leurs oligarchies) se reproduisent dans l'opacité ; faute d'avoir fait une place à la passion de la distinction, on se voit condamné à des formes immaîtrisables (et donc non contrôlables) de domination. Pour présenter les thèses d'Adams (et, répétons-le, en arriver à une telle clarté conceptuelle à propos d'une œuvre si diverse et dispersée constitue

déjà en soi une prouesse), Goffinon le fait bien entendu dialoguer avec ses prédécesseurs et contemporains (l'humanisme civique anglais de Harrington, de Milton et de Sidney ; Rousseau ; Kant ; Turgot ; Jefferson ; Burke), mais aussi avec les classiques (Thucydide). Il utilise les travaux de Hannah Arendt, qui, dans *On Revolution*, fut une des rares philosophes politiques à avoir compris l'importance de John Adams pour la Révolution américaine, mais aussi plus fondamentalement pour le destin de nos démocraties contemporaines : au fond, Adams se réfère à la politique classique, comprise comme art des freins et contrepoids (« *checks and balances* ») à une passion en soi ambiguë, source de toutes les grandeurs (dans l'exercice de la liberté publique, du « bonheur public ») et de toutes les médiocrités ; il l'oppose à la politique moderne, individualiste et égalitariste, centrée sur les droits de l'homme et le bonheur privé. Son problème consiste à accorder sa théorie sceptique et réaliste de la nature humaine, foncièrement désireuse d'inégalités, avec la tendance « lourde », diagnostiquée un demi-siècle plus tard par Tocqueville, à l'égalisation des conditions. Adams n'est probablement pas, comme on l'en a accusé, un adversaire de cette tendance, mais il veut la rendre compatible avec l'inéluctable trait de la nature humaine qu'il a mis sa vie durant au premier plan de ses réflexions et de son action.

Mais le plus étrange dans toute cette problématique, c'est la rencontre, au premier abord radicalement improbable, de John Adams avec René Girard, théoricien de la violence mimétique : le second n'a sans doute jamais mentionné le premier, qui illustre pourtant excellemment ses thèses concernant le caractère ambigu de la passion de la distinction : il faut un ordre, des distinctions, un code culturel, des hiérarchies, sans quoi la rivalité mènera au chaos, à la violence généralisée (et non à une abolition irénique de l'*homo homini lupus*). Dans une analyse très subtile du commentaire, par Girard, de la pièce de Shakespeare *Troilus et Cressida*, Goffinon montre bien la troublante proximité de perspectives existant entre le Père Fondateur des Etats-Unis d'Amérique et l'auteur de *La violence et le sacré*. C'est pour elle-même qu'une telle proximité devrait être pensée, et l'on ne peut qu'espérer que Jean-Paul Goffinon s'attellera prochainement à cette tâche.

Guy HAARSCHER



# Introduction

Il peut paraître surprenant de faire entrer dans une collection de philosophie politique et juridique un juriste et un homme politique qui disait n'avoir jamais trouvé de compte rendu intelligible des rêveries de Kant et n'avoir appris qu'une chose de Platon : l'éternement guérit du hoquet.

Ce sont les écarts de langage tardifs d'un vieil homme qui avait connu deux révolutions : la sienne, menée et réussie par des hommes d'action, et la Révolution française, préparée par des hommes de lettres qui n'avaient aucune expérience de la république ; il avait tendance à leur attribuer la responsabilité du désastre et à se méfier dès lors des penseurs qui élaborent en chambre des modèles de gouvernement.

Pourtant, le jeune homme n'avait pas imaginé un instant de passer à l'action avant d'être éclairé par la réflexion : à la veille de la Révolution, il avait acquis une bibliothèque qui allait devenir une des plus importantes d'Amérique et s'interrogeait sur l'objet qu'il devait assigner à la recherche d'une excellence dont ses livres seraient en tout cas un moyen.

L'action de Adams est nourrie de ses lectures, et sa lecture est active ; homme politique, il développe une philosophie de l'interaction entre les hommes, qu'il met en œuvre jusque dans sa bibliothèque, dialoguant avec Rousseau comme avec Jefferson, avec Condorcet mort comme avec Condorcet vivant, couvrant les marges de notes pendant la Terreur, y revenant sous Napoléon, au point qu'on a pu publier jusqu'aux *marginalia* des *marginalia* de ses propres ouvrages.

Malheureusement, s'il compose lui-même un livre, il ne procède pas autrement : il est ambassadeur ou vice-président, le temps presse, il s'agit d'intervenir sur les événements et il copie des chapitres entiers de Tite-Live, Machiavel ou Harrington, commentant au fur et à mesure, dans une démarche caractéristique où il n'est pas question de faire comparaître l'expérience humaine devant le tribunal d'une raison géométrique, mais de l'éclairer par l'expérience elle-même, qui comprend toute l'histoire. Le résultat est à première vue illisible ; quand on a fait l'effort d'en dégager ce qu'on croit en être la substance, on se trouve devant quelque chose qui ne diffère pas par nature de ses articles de presse, de ses brefs essais, de ses lettres dont il conservait la copie pour la postérité, de ses discours, voire des notes de son journal ou des marges de ses livres :

il s'agit du couple réflexion/action, les principes dégagés de l'expérience sont toujours exprimés pour agir, soit immédiatement sur l'histoire se faisant, soit sur la postérité.

Il n'y a donc pas de raison de distinguer les livres proprement dits du reste, au contraire : il faut voir l'ensemble. Mais comment ? Tenter immédiatement une synthèse de réflexions qui s'étalent sur soixante-dix ans était hors de question, d'autant plus que les commentateurs disputent de la continuité, de l'évolution ou de la transformation de cette pensée. Il fallait être chronologique, du moins approximativement, ce qui permet aussi de ne pas quitter le couple réflexion/action. D'autre part, cette œuvre est oubliée, surtout sur cette rive de l'Atlantique, il convenait de la présenter. Je tente une présentation chronologique en suivant le fil conducteur de la *passion de la distinction*, avec des essais de synthèse par périodes.

La division coule de source, dès lors qu'elle suit la carrière de Adams : les années de préparation, celles où il est immergé dans la grande politique, et la longue retraite. J'ai appelé la première période « Les moyens de la Renommée », car c'est le sens explicite de la préparation de Adams et la deuxième « Tous en scène », ce qui correspond à la fois aux métaphores théâtrales qu'il emploie pour faire saisir que la Renommée se joue sur la scène politique, sous le regard des autres, et à l'apparition de nombreux acteurs plus ou moins illustres. Ces vingt-sept années consacrées exclusivement au « *public service* » se regroupent elles-mêmes de façon naturelle en trois époques : la Révolution, les ambassades, les douze années de vice-présidence et présidence. Une fois sorti de la scène, Adams ne cherchera plus jamais à y remonter, la troisième période est tout simplement une retraite. A l'intérieur de chaque partie, j'essaie de montrer comment la pensée reste fidèle aux principes découverts dans les années de préparation, tout en s'approfondissant et en s'adaptant dans l'action. Pour ce faire, je tente de réaliser une synthèse d'éléments épars dans le journal, l'autobiographie, la correspondance privée et certains documents officiels, tandis que je présente et analyse séparément les écrits théoriques destinés à la publication.

Je souscris en grande partie à l'appréciation de Stephen G. Kurtz (qui le rapproche à cet égard de Machiavel) : Adams, homme d'action et de pouvoir, a développé une théorie politique non pas de manière systématique, mais sous forme de remarques à propos de situations particulières ; derrière ces remarques, on peut cependant trouver des conceptions durables. On voit alors que la pensée s'articule autour de la passion de la distinction, dont la forme normale est l'émulation ; elle est instrument de la socialisation de l'homme, ressort des activités individuelles et collectives, moteur de l'histoire. Plutôt que de chercher à l'étouffer, la raison politique doit chercher à la tourner vers le bien public et la stimuler. La passion de se distinguer, de lire son excellence dans les yeux des autres, doit être reconnue à défaut de pouvoir être satisfaite : elle est inextinguible, nous sommes condamnés à être insatisfaits et notre seul bonheur possible est là, mais il faut lui faire sa place, lui fixer un cadre dans lequel elle peut montrer l'homme dans sa gloire sans qu'il ne se détruise. On est loin de Hobbes, à partir de prémisses comparables. On est loin aussi de Rousseau : l'idée de distinction est liée à celle d'inégalité au point que Adams voudra toujours, sans jamais y parvenir, couler l'inégalité naturelle dans l'égalité juridique et reculera jusqu'à la fin devant cette apo-

rie que Rousseau lui met sous le nez. La volonté générale ne peut être que tyrannie de la majorité, chaos de l'indistinction ou imposture masquant les oligarchies. On est plus loin encore de Montesquieu : la passion pour l'égalité n'est que la forme la plus perverse de la passion pour la distinction, l'envie. Elle joue un rôle déterminant dans la débâcle de la Révolution française, derrière laquelle on entrevoit les totalitarismes.

Adams a contribué à fonder une république qui devient très rapidement ce qu'il ne voulait pas : une démocratie. Il se transforme en critique impitoyable de la démocratie au nom de la république. Cela le condamnait, pour un temps indéfini, à n'être guère plus qu'un nom de rue ou un monument national sans visiteurs : il en a été parfaitement conscient, embarquant finalement sa renommée à la grosse aventure. En revanche, le lecteur contemporain qui s'interroge sur les maux et le sort de la démocratie libérale trouvera beaucoup chez lui, à cause précisément de cette position originale : c'est dans le passage d'un monde à un autre qu'on a des chances de découvrir une pensée stimulante, surtout chez celui qui, ayant aidé à l'accouchement, s'aperçoit que le nouveau-né n'est pas le sien et entreprend de le désavouer en décrivant ses tares. Encore faudrait-il sortir de l'oubli et, ce qui est pire, d'une image d'Épinal négative, d'un contre-mythe qui révèle et entretient l'ignorance.

Si la presse distinguée parle de lui, c'est pour le traiter de « *boiled shirt* » (plastron) ou de « *priggish bore* » (raseur pharisaïque) <sup>1</sup>. Mais un universitaire comme Robert A. East, auteur de la notice qui lui est consacrée dans l'*Encyclopaedia Britannica*, l'appelle malencontreusement un « Burke américain » et Fukuyama, dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*, ne le cite même pas ; cependant, il le comprend nécessairement dans les expressions « les Pères Fondateurs » ou « les autres Pères Fondateurs » qui, dans la lignée de Hobbes, n'ont pris en considération le « *thymos* » ou le « désir de reconnaissance » que pour le dompter au profit de la « recherche du bonheur ». Or, toute l'œuvre, l'action et la vie de Adams sont articulées autour de ce désir de reconnaissance. Je me permets de dire que, sous la plume d'un philosophe américain, Adams ne devrait pas se trouver dans cette regrettable généralisation ; en revanche, il aurait sa place dans la troisième partie du livre : « La lutte pour la reconnaissance ».

Il me faut parler des études adamsiennes et révolutionnaires et de l'usage que j'en fais. Pendant longtemps, les chercheurs n'ont eu à leur disposition que des sources filtrées par la famille Adams, la principale étant les *Œuvres* en dix volumes publiés de 1850 à 1856 par le petit-fils Charles Francis Adams qui s'appliqua, avec une gravité toute victorienne, à établir un texte irréprochable tant sur le plan philologique que sur le plan moral et s'employa à donner du grand-père Fondateur une image édifiante en le soumettant au traitement que Bowdler fit subir à Shakespeare au siècle dernier. On voit d'où vient l'image du plastron et du pharisien : l'hypocrisie est celle de l'*Establishment* du dix-neuvième siècle. Aujourd'hui, la situation est inverse : depuis l'ouverture des archives par la famille dans les années cinquante de ce siècle, l'information est à ce point vaste que East la qualifie d'infinie. Le personnage qui en ressort, s'il reste fondateur, n'est pas édifiant. Son portrait moral apparaîtra dans ce travail, non que celui-ci prétende délaïsser la philosophie pour la psychologie, mais parce que la

pensée de Adams est une réflexion sur des passions qui étaient celles de son monde et, d'une façon exacerbée, les siennes : dès la publication du *Journal* en 1961, les meilleurs spécialistes ont saisi à quel point ses conceptions et son action étaient inséparables de ses perpétuelles tensions internes <sup>2</sup>. C'est cette réflexion sur les passions qui éclaire la science politique de John Adams, lui donne sa continuité et fait de lui un penseur méritant d'être découvert : ceux qui ne l'ont abordé que sous l'angle institutionnel en ont donné une image bien réduite.

On n'est pas impunément Père fondateur des Etats-Unis. L'histoire des sources est elle-même politique. La mort de Adams et de Jefferson le 4 juillet 1826, jour du Cinquantenaire, était le signe providentiel — on s'employa à le mettre en évidence — que la page révolutionnaire et fondatrice était tournée et que la République pouvait marcher vers ses glorieux accomplissements <sup>3</sup>. Les Pères Fondateurs se trouvaient figés dans une gloire d'ordre mythologique, tandis que le résultat de leurs efforts s'engageait dans une destinée très ambiguë par rapport à leurs intentions, où il ne serait guère fait appel à la réalité de leur pensée politique, où celle-ci ne se perpétuerait pas sous une forme vivante, n'aurait pas de postérité créatrice, remuante, critique. La renaissance des études qui leur sont consacrées semble être un fruit de la guerre froide, à en croire du moins la philosophe Adrienne Koch, selon laquelle c'est le président Truman qui, en 1950, lança le projet d'une édition critique des « *Big Five* » : Adams, Franklin, Hamilton, Jefferson, Madison. Contre une idéologie exerçant certaines séductions intellectuelles, il fallait plus qu'une « *way of life* » <sup>4</sup>. Les recherches des années cinquante allaient s'en ressentir, plusieurs auteurs visant à faire de Adams un guide (Smith) ou le paradigme du conservatisme, la Révolution elle-même étant conçue, dans la lignée de Burke, comme une restauration des libertés coloniales (Kirk, Rossiter, Viereck).

Le travail de Koch s'inscrit explicitement dans ce contexte de guerre froide et risque, de son propre aveu, d'être taxé de propagandisme. Du moins son esquisse d'une philosophie américaine de l'histoire en opposition à celles de Hegel et Marx a-t-elle le mérite de partir de la spécificité des Fondateurs en tant qu'hommes d'action et de réflexion. A la notable exception de Hannah Arendt, dont la lecture m'a donné l'idée de ce travail, les philosophes ont longtemps persisté à ne guère s'y intéresser. En revanche, les études historiques allaient connaître une évolution remarquable <sup>5</sup>. Certains points de vue réducteurs faisaient obstacle à ce que la pensée des Fondateurs y soit prise en compte — et bouchaient du même coup l'horizon des philosophes. Bien avant l'ouverture des archives, Charles A. Beard, dont les disciples allaient se faire connaître sous le nom de « *progressive historians* », lançait l'hypothèse que les institutions mises en place par les Fondateurs n'étaient que l'expression d'intérêts économiques : les idées, simple masque de ceux-ci, ne se verraient reconnaître que le statut d'idéologie <sup>6</sup>. Bien que cette interprétation soit généralement abandonnée aujourd'hui, il semble régner chez les historiens un certain consensus pour reconnaître une valeur au cadre social que les « progressistes » ont tracé et dans lequel la Constitution prend un caractère « aristocratique » <sup>7</sup>. Ceci est important pour la lecture de la correspondance tardive de Adams, qui pensait effectivement que la démocratie mise en place au début du XIX<sup>e</sup> siècle était le déguisement de la ploutocratie : peut-être avait-il tort, toujours est-il que Beard et ses disciples auraient pu trouver en lui une référence, s'ils

n'avaient été prisonniers de présupposés les écartant d'une lecture sérieuse des textes politiques. Daniel Boorstin, historien mondialement connu, insiste pour sa part sur le pragmatisme américain et poursuit une tradition dans laquelle la fondation de la République est présentée comme le fruit de l'expérience politique locale, au détriment d'influences européennes. D'autre part, les Etats-Unis sont censément le pays de l'individualisme libéral ; qu'ils soient en cela fidèles à leur fondation est pour le moins problématique. Pourtant certains auteurs ramenaient encore dans les années cinquante la pensée des Fondateurs à une idéologie de « l'individualisme économique » ; ainsi, pour un Louis Hartz, dans un monde intellectuel dominé par « l'ethos lockéen », voire par la « tyrannie » de Locke, Adams n'est qu'un disciple de celui-ci, une figure fondatrice de la tradition libérale américaine, d'un consensus centré sur la propriété <sup>8</sup>.

En réaction contre les *progressistes*, certains, tel Douglass Adair, allaient souligner le rôle créatif des idées et mettre en évidence la philosophie politique des Pères Fondateurs comme élément moteur de l'histoire. Mais le terrain allait être occupé, avec l'appui d'une lourde artillerie méthodologique, par de nouveaux historiens ; je dois à présent parler à tout le moins de trois d'entre eux, Bailyn, Wood et Pocock, considérés comme spécialement éminents et auxquels j'aurai souvent recours. A partir d'importants travaux relatifs à la pensée politique anglaise des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, notamment les *Classical Republicans* de Zera Fink et le *Eighteenth Century Commonwealthman* de Caroline Robbins, ils allaient à nouveau insister sur la dette américaine à l'égard de l'héritage intellectuel de l'Europe, mais au détriment de Locke, en privilégiant les *républicains classiques* de la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle (John Milton, Algernon Sidney et James Harrington sont les plus connus) et leurs successeurs plus obscurs, soit trois générations de *whigs radicaux* assurant dans la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle et au xviii<sup>e</sup> l'affirmation de plus en plus radicale d'une pensée anglaise d'*opposition*, d'une « *dissenting tradition* » <sup>9</sup>. Cela allait être mis pleinement en évidence dans l'ouvrage fondamental de Bailyn <sup>10</sup> qui, à partir des brochures (« *pamphlets* ») précédant 1776, entend montrer l'intégration d'influences diverses (Lumières, idées religieuses, *common law*, littérature classique) dans un modèle républicain révélant la prépondérance de cette pensée anglaise « radicale », remise en forme du républicanisme classique par des auteurs postérieurs et plus ou moins tombés dans l'oubli, mais influents dans l'Amérique coloniale (James Burgh, Trenchard et Gordon, Thomas Hollis, etc.). Cette pensée se caractérisait par une extrême méfiance à l'égard du pouvoir, considéré comme un mal menaçant toujours la liberté, le souci de maintenir un gouvernement mixte tenant le pouvoir en équilibre et une obsession de la corruption qui pourrait détruire la libre constitution anglaise <sup>11</sup>.

Le travail de Bailyn est loin de se limiter à un rééquilibrage des sources de la pensée révolutionnaire, il s'agit aussi de montrer le caractère idéologique de la Révolution. Contrairement aux historiens progressistes, on reconnaît à certaines conditions une force opératoire aux idées et le contexte dans lequel on les envisage n'est plus le cadre socio-économique : c'est le contexte du sens ou, si l'on veut, l'environnement intellectuel. Pour cette façon neuve d'envisager le pouvoir des idées dans un contexte, on a appelé cette tendance dominante des études historiques la *nouvelle synthèse répu-*

*blicaine*. Bailyn s'est expliqué sur sa méthode <sup>12</sup> : les idées qui ont cette force opératoire ne sont pas les idées abstraites des Lumières ou de la *common law*, qui peuvent former une sorte d'arrière-plan culturel, ce sont, à l'avant-plan, celles, esquissées plus haut, qu'un siècle et demi d'histoire anglo-américaine a produites. Mais elles n'agissent au point de déclencher une révolution qu'en devenant idéologie. Ce mot ne signifie ici ni théorie abstraite (comme chez Boorstin, par exemple), ni discours masquant des intérêts (comme chez Beard) ; il s'agit d'une notion empruntée à l'anthropologie culturelle de Clifford Geertz, d'une sorte de médium entre idées et comportement qu'on pourrait définir comme le moment où le discours rassemble des opinions jusque-là plus ou moins éparpillées et vagues, les cristallise, leur donne la force d'un fait social et peut les mobiliser. Dans le cas d'espèce, des esprits habitués à craindre les empiétements du pouvoir et la corruption en sont arrivés, dans leur différend avec l'Angleterre, à considérer collectivement, et d'une façon que Wood ne craindra pas de qualifier de paranoïaque, certaines mesures, notamment fiscales, non pas seulement comme arbitraires, mais comme l'exécution d'un plan conçu par un pouvoir corrompu pour détruire la liberté que la constitution britannique garantissait. C'est ainsi que les colonies, premières victimes de cette conspiration, se sont révoltées contre le gouvernement de Londres... afin de rétablir dans sa pureté la constitution anglaise.

Cette explication idéologique et, en dernière analyse, anthropologique, peut paraître surprenante, surtout à des esprits européens dont les quelques notions sur la question tournent autour du rationalisme et des droits naturels, de Locke et de Montesquieu. Pour faire saisir ce qu'elle a de manifestement excessif, Lerner rappelle que Burke, dans son discours du 22 mars 1775 en faveur d'une conciliation avec les colonies, ne parlait pas de la « paranoïa » des révolutionnaires, mais de leur « esprit acharné de liberté », leur faisant « flairer l'approche de la tyrannie dans le premier air vicié » <sup>13</sup>. J'essaierai de montrer qu'elle ne suffit en tout cas pas à rendre compte de la pensée du jeune Adams (présenté par l'auteur comme exprimant avec une force particulière cette idéologie). Toujours est-il que la communauté des historiens a reconnu en tant que travaux majeurs les recherches de Bailyn (ce qui ne veut pas dire que ses thèses font l'unanimité). Mais celui-ci s'est arrêté à l'Indépendance et a pris soin de préciser que la période ultérieure, celle de la création de la république américaine, ne pourrait se laisser ramener à une compréhension essentiellement idéologique et requerrait des analyses beaucoup plus complexes.

C'est à Gordon Wood qu'allait incomber cette tâche, dans une majestueuse synthèse (pas moins de trois cents auteurs y sont cités, mais nul autant que John Adams) qui me servira souvent de fil conducteur, raison pour laquelle j'en esquisse à présent le mouvement général, menant de l'Indépendance à la mise en place de la Constitution fédérale de 1787.

Le caractère idéologique d'une Révolution visant à fonder une république conforme à la tradition du *Commonwealth* née et corrompue en Angleterre, c'est-à-dire un corps collectif où le Bien commun serait le seul objectif du gouvernement, conduisait à une indépendance proclamée au nom du républicanisme et donc de la régénération morale, cet idéal de la Bonne Société (utopique car parfaitement contraire aux réalités

sociales américaines) ne pouvant être atteint que par un peuple vertueux... ou que la république rendrait tel. La mise en place des premiers gouvernements d'Etats allait tout naturellement accorder aux assemblées législatives une nette prédominance, en particulier sur un exécutif toujours suspect de tendances tyranniques.

Avec les discussions confuses sur la représentation, les intérêts particuliers ne devaient pas tarder à apparaître, particulièrement dans la justification d'un bicamérisme auquel les Américains étaient attachés mais qui (conformément à la théorie classique du gouvernement mixte) était précisément censé exprimer des intérêts sociaux contradictoires. Ce débat, dans un contexte où la méfiance invétérée des Américains à l'égard du pouvoir politique commençait à se reporter sur les assemblées législatives, allait aider à l'élaboration d'une nouvelle conception de la constitution, comme loi fondamentale émanant du peuple lui-même, ne pouvant être modifiée que par lui et à laquelle les chambres elles-mêmes seraient soumises, et comme contrat social, non plus entre gouvernants et gouvernés, mais entre individus en vue d'établir la société elle-même. Dès lors, la souveraineté était transférée du pouvoir législatif au peuple, ce qui allait conduire à une conception tout à fait neuve de la politique, où le gouvernement serait entièrement représentatif et où le peuple en serait entièrement détaché, puisque, contrairement à l'ancien modèle de gouvernement mixte, le peuple était représenté non plus dans tel organe (la chambre basse), mais dans tous les organes de l'Etat : ce sera la *désincorporation du gouvernement*.

Mais cette conséquence capitale n'apparut pas d'emblée clairement : la « seconde vague constitutionnelle » des années quatre-vingt dans les Etats était une tentative d'apporter des remèdes républicains à une crise qui résultait inévitablement du contact de l'utopie avec la réalité mais qui était perçue, dans une conception encore classique, comme une crise de la vertu : comment faire en sorte que celle-ci empêche la corruption du modèle à laquelle on croyait assister, avec les risques d'anarchie mais aussi l'appréhension d'un « despotisme démocratique » ? Les remèdes constitutionnels seront de donner plus de pouvoir aux gouverneurs et aux sénats, moins de pouvoirs aux chambres basses. Le whiggisme semble alors se retourner contre lui-même, mais c'est au nom de lui-même : c'est que la crainte du pouvoir s'étend à tout le pouvoir, y compris celui des assemblées, le pouvoir doit donc être homogénéisé et divisé, dans des systèmes où la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire prendra de plus en plus le pas sur la trilogie classique du gouvernement mixte (monarchie, aristocratie, démocratie) et où l'exécutif apparaîtra comme spécialement représentatif.

Cependant, les maux des Etats ne seront guéris finalement que par une réforme du pouvoir central : c'est le passage de la Confédération à la République fédérale, avec la Constitution de 1787, qui décidera enfin du destin du gouvernement républicain, au terme d'un débat que Wood restitue dans toute sa subtilité. L'opposition entre les fédéralistes et les anti-fédéralistes correspond en gros à une opposition entre « aristocrates », soit les « gens de la meilleure sorte » ou encore les « sages, les bons et les riches », et « démocrates ». Les fédéralistes envisageaient la Constitution, avec son exécutif fort, ses sénateurs élus pour six ans, etc., comme un moyen de contrôle des forces sociales libérées par la Révolution, qui assurerait, dans la mesure du possible, le gouvernement d'une élite censée représenter l'ensemble de la société. Je n'entre pas dans les détails d'un débat auquel John Adams, retenu par ses ambassades, n'a pas participé

directement, tout en l'influençant par ses écrits. Wood montre comment les fédéralistes, notamment Madison, ont réussi à faire passer, au nom de l'idéologie révolutionnaire retravaillée depuis l'Indépendance et dans le débat constitutionnel, des idées qui constituaient pourtant un reniement manifeste du whiggisme radical. Ainsi, à ceux qui se plaignaient que l'on renforce le pouvoir au détriment de la souveraineté populaire, on rétorquait que celle-ci ne résidait pas dans la chambre basse, mais dans le peuple. La conséquence est, d'une part, que la Constitution fédérale présente un caractère idéologique (dans un sens voisin de Beard), puisque ses auteurs l'ont fait adopter en utilisant subtilement des arguments démocratiques dans l'espoir d'assurer le gouvernement de l'élite ; jouant ainsi de la rhétorique de la Révolution afin qu'il n'y en ait pas de nouvelle, ils ont figé les termes du débat politique ultérieur, où l'on ne verrait pas se développer des idées ouvertement articulées à des intérêts sociaux<sup>14</sup> et, en ce sens, leur œuvre marque à la fois « le triomphe et la fin de l'idéologie américaine ». Mais, d'autre part, en retravaillant les idées élaborées pendant les deux ou trois décennies révolutionnaires dans « un débat intellectuel et politique dont les termes changent sous l'effet de l'expérience », selon l'expression de Lefort, ils ont réellement créé du neuf ; ainsi, pour reprendre l'exemple de la souveraineté populaire, on en est arrivé à définir pour la première fois le gouvernement comme une délégation de pouvoirs exprès, le peuple, source de tout le pouvoir, ne le déléguant que partiellement et temporairement, ce qui revenait à institutionnaliser la Révolution. C'était la clé d'un système dont la nouveauté est apparue peu à peu : cette « république démocratique », caractérisée par le règne de la représentation, l'assimilation des gouvernants et des gouvernés et le morcellement du pouvoir marquait la fin de la « politique classique ». Les deux chambres et le président ne représentaient plus les éléments constitutifs de la société selon les catégories antiques, il n'y avait plus là qu'une division fonctionnelle du pouvoir ; le peuple n'était plus une entité homogène, c'était la communauté entière, composé d'individus recherchant leur bonheur individuel dans la liberté personnelle et privée — et non plus le bonheur collectif dans la liberté publique, droit du peuple à prendre part au gouvernement. Celui-ci serait fondé sur l'intérêt personnel et l'opinion publique, et la vertu était morte.

Adams occupe, jusque dans la structure de l'œuvre magistrale de Wood, une place très particulière : il y intervient d'une façon récurrente en sa qualité de principal théoricien de la Révolution et est le seul des Fondateurs à avoir droit à un chapitre entier. Après avoir disséqué, dans la cinquième partie, l'élaboration et le sens de la Constitution fédérale, Wood conclut par une sixième et dernière partie, *L'œuvre de la Révolution*, qui comprend deux chapitres : « John Adams entre l'Ancien et le Nouveau » (*The Relevance and Irrelevance of John Adams*) et « La science politique américaine ». Il veut montrer comment le plus grand constitutionnaliste américain, pris au « piège des Lumières », n'a paradoxalement pas compris la Constitution fédérale et la nouvelle science politique qu'elle inaugurerait et s'est raidi, contre ces nouveautés, en ultime représentant de la « politique classique » au moment où celle-ci disparaissait. Bien que Wood cherche aussi à rendre hommage à l'originalité et l'indépendance de John Adams, celui-ci, à la fin du livre, apparaît comme son apothéose en forme d'enterrement l'a figé : un homme du passé. Je m'emploierai à critiquer cette appréciation, en

montrant que la pensée tardive de John Adams, à la charnière de l'Ancien et du Nouveau, éclaire l'un comme l'autre.

Avec Pocock, qui explore l'amont de la pensée révolutionnaire, nous entrons d'emblée dans le monde intellectuel de John Adams. Deux mots d'abord de ses principes théoriques. Revendiquant l'autonomie de l'historien de la pensée politique par rapport aux philosophes, il se réjouit du « *linguistic turn* » qui a marqué la philosophie anglo-saxonne et qui aide à délimiter les territoires respectifs : dès lors que la pensée politique est vue comme « jeux de langage », il devient clair que le philosophe joue légitimement ses propres jeux en cherchant ce que nous dit un auteur du passé dans l'univers du discours d'aujourd'hui, tandis que l'historien cherchera le sens dans l'univers du discours de l'époque. Autant pour Wittgenstein. L'historien a besoin d'un contexte complexe : il est fourni par la « texture paradigmatique », le discours politique fonctionnant par paradigmes successifs. Autant pour Thomas Kuhn <sup>15</sup>. Le paradigme dans lequel se lit le discours révolutionnaire américain est celui du « moment machiavélien ». L'« humanisme civique » de la Renaissance florentine est une tentative de renouer avec la tradition grecque de l'homme se réalisant comme tel dans l'activité de citoyen d'une *polis* dont le sens est de faire échapper les affaires humaines au particulier et à l'éphémère. Cet effort a lieu au sortir d'un monde médiéval qui rejette la possibilité d'un accomplissement séculier de l'homme ; l'émancipation de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse pose dès lors le problème de la maîtrise du temps profane, qui est celui du contingent, du particulier, de l'irrationnel, en opposition au temps eschatologique <sup>16</sup>. Le « moment machiavélien » est celui où la république, confrontée avec sa finitude temporelle, tente de garantir, dans le flot des événements, l'intelligibilité et la stabilité du monde du citoyen.

Le langage développé pour cette problématique la décrit comme la confrontation de la vertu avec la corruption. La *polis* comme modèle de l'association humaine requerrait plus particulièrement, selon Aristote, la vertu de justice au sens de partage juste, ce qui supposait une autonomie des citoyens suffisante pour qu'un groupe ne tombe pas dans la dépendance d'un autre, qui aurait alors la possibilité de confondre son bien particulier avec le Bien commun. Polybe allait particulièrement développer cette notion d'injustice en montrant comment chaque forme simple de gouvernement (monarchie, aristocratie, démocratie), où l'une des composantes de la société « prenait la plus grosse part », se corrompait nécessairement (respectivement en tyrannie, oligarchie, ochlocratie), une forme succédant à l'autre selon un cycle intelligible, de sorte que seul un gouvernement mixte pouvait assurer la stabilité <sup>17</sup>. Chez des penseurs comme Machiavel et Guichardin, la corruption signifie à la fois la tendance dégénérative propre à chaque forme particulière de gouvernement, la dépendance de certains hommes ou groupes à l'égard d'autres, qui explique la dégénérescence, et la corruption de l'individu qui peut, dans ces conditions, confondre son bien particulier avec le Bien commun — et est ainsi empêché de développer sa vertu. Quand la corruption atteint son comble, la cité est gouvernée par la Fortune irrationnelle. Mais Polybe révélait aussi la force expansionniste que ses tensions sociales institutionnalisées procuraient à la Ré-

publique romaine : on connaît l'intérêt que le Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live* portait à cet aspect de son analyse.

Pocock montre alors comment ces concepts allaient gagner le monde anglo-saxon et y évoluer. L'homme-clé du « moment machiavélien » en Angleterre est Harrington, admirateur de Machiavel et de la constitution vénitienne, dont la formule fameuse « le pouvoir suit la propriété » signifiait d'abord la nécessité de l'autonomie du citoyen, l'indépendance économique comme condition de la citoyenneté. Une république où distribution de la terre et du pouvoir seraient proportionnées échapperait au cycle polybien : sa constitution d'*Oceana* était conçue pour un « Commonwealth immortel ». Du même coup, il montrait comment un pays agraire comme l'Angleterre de l'époque, qui n'avait rien d'une cité antique ou italienne, pouvait devenir une *polis*, les propriétaires indépendants formant des assemblées de comtés avec le double caractère de réunions électorales et de revues de la milice (« *Arms and Councils* »). Cet humanisme civique anglicisé allait connaître à son tour une évolution vers des tendances radicales évoquées plus haut et franchir l'Atlantique : nous voici revenus au point de départ de Bailyn, avec une révolution menée par des hommes imprégnés d'idées « néo-harringtoniennes », qui entendent revenir à la pureté d'une république vertueuse contre la corruption venant d'Angleterre. Mais la rédaction de constitutions va mener à une révision du paradigme : comment maintenir le gouvernement mixte classique alors qu'il n'y a pas de *Lords* et que l'aristocratie naturelle qui devrait, selon Harrington, en prendre la place, n'apparaît pas ? Les États restant en défaut de résoudre cette problématique, ce sera le rôle et le sens de la création de l'Etat fédéral : Pocock adopte donc la thèse de Wood sur ce point, mais formule certaines réserves quant à la « fin de la politique classique », puisque la forme du gouvernement mixte reste en place comme facteur de morcellement d'un pouvoir qui ne pourra être accaparé par un groupe, une garantie supplémentaire à cet égard étant la taille que confère à la république le système fédéral. Comme celui-ci permet aussi l'expansion indéfinie, la conception nouvelle est bien une version améliorée de la République romaine selon Polybe pour ce qui est de la durée et de l'extension, de la maîtrise du temps et de l'espace. La vertu disparaît en ce sens que le peuple, source de tout le pouvoir, ne l'exerce plus et n'a donc plus l'occasion de montrer sa valeur en action et que le pouvoir n'est plus distribué à des groupes qualitativement identifiés dont les vertus particulières concurrentes permettraient de viser à la vertu universelle de la cité idéale. Cependant, l'opposition vertu/ corruption laissera bien des traces dans les habitudes de pensée américaines, notamment dans la façon de se situer par rapport au capitalisme, que le commerce soit vu comme une revanche des citoyens sur les exigences de la vertu ou comme synonyme de corruption, ou encore dans la manière de reloger la vertu dans la conquête de la frontière.

Pocock semble ne pas avoir lu Adams et se fier à l'appréciation de Wood, il le présente donc comme le dernier grand théoricien de la « politique classique » pure. C'est regrettable, car il y aurait trouvé la meilleure illustration possible d'une de ses thèses centrales, à savoir que cette tradition républicaine a exercé une influence supérieure à celle de Locke sur la fondation américaine : le rejet de celui-ci au profit d'une filiation Polybe — Machiavel — Harrington est explicite chez Adams. Cela montre du moins que le paradigme est bon, en ce sens qu'on peut lire toute l'œuvre de John

Adams dans ce cadre-là : on verra alors, je l'espère, sa profondeur et son originalité, et à quel point il est abusif, au moment machiavélien de la fondation, entre présent et futur, de le réduire à un pur modèle pré-moderne. Des critiques ont été formulées contre Pocock, en particulier, à propos de John Adams, par Diggins <sup>18</sup>. Je les examinerai dans la deuxième partie, en précisant dès maintenant que je ne puis être que partiellement d'accord avec elles et, surtout, que la thèse de Diggins sur une influence prépondérante de Hume et Calvin me paraît constituer une violence pire que celle qu'il dénonce chez les autres. Adams, destiné au ministère jusqu'à l'âge de vingt ans, a reçu une éducation calviniste dont il ne nie pas l'influence sur ses mœurs : au début de son autobiographie (écrite, il est vrai, à l'usage de ses enfants), il explique qu'en dépit de sa forte attirance pour le beau sexe, il a mené une vie vertueuse à cause de cela. Mais il a rejeté la théologie de la dépravation et de la prédestination, qui lui faisait horreur, et il a pris soin d'indiquer d'autres sources intellectuelles tant pour sa morale personnelle (Cicéron, les Stoïciens) que pour sa conception de l'homme (en proie à ses passions, mais non radicalement dépravé, et responsable de lui-même). S'il mentionne Calvin, c'est comme épouvantail, modèle de dogmatisme. Quant à Hume, si l'on peut parfois trouver un accord, Adams ne le reconnaît qu'exceptionnellement, car ce « profond penseur et poseur », ce « sage stupide », ce « savant idiot » l'exaspère, à cause sans doute de son irréligion radicale. Et dans une diatribe du grand âge, il le mettra, avec bien d'autres, dans le même sac que Calvin <sup>19</sup>.

Reste que la philosophie morale écossaise ne sera pas absente de ce travail, car Adams lui est indiscutablement redevable, mais le nom qui s'impose est surtout celui d'Adam Smith : je montrerai l'usage original qu'en fait son lecteur américain. Une fois de plus, il ne saurait être question d'enfermer Adams dans un paradigme. Des études historiques relativement récentes soulignent l'influence du trio Hutcheson, Hume, Smith, sur la fondation américaine, qui pourrait ainsi être réorientée, à partir d'une théorie de la sympathie, vers une sorte de communautarisme au détriment de l'individualisme lockéen <sup>20</sup>. Je pense que ce débat n'est pas celui de John Adams. Enfin, Diggins, dans son intéressante introduction, mentionne une école marxiste qui s'intéresse notamment à des critiques « pré-marxistes » de la société américaine, mais c'est chez Paine et Thoreau qu'ils cherchent les origines du « radicalisme » ; Adams, malgré son sens très vif du conflit de classes, semble négligé <sup>21</sup>.

L'herméneutique de Bailyn, Wood et Pocock a fait l'objet de critiques émanant d'historiens et de non-historiens, spécialement à propos de leur traitement de John Adams <sup>22</sup>. Sans entrer dans les détails, j'examine rapidement la question du « contexte du sens » (ou de l'« univers du discours » pour Pocock) à laquelle me paraissent se ramener les critiques des non-historiens : si toute pensée doit être rapportée aux pré-supposés de son temps (selon les modèles construits par les historiens), on risque fort de manquer l'essentiel et tout particulièrement l'originalité de ceux qui entendent remodeler les vieilles prémisses intellectuelles — ou les remplacer. L'argument, évidemment discutabile puisque c'est précisément par rapport aux « pré-structures de compréhension » d'une époque que l'originalité d'une pensée peut s'apprécier, se comprend face à certains excès méthodologiques manifestes : ainsi, Wood déclare préférer

les articles de presse aux brochures parce qu'ils sont plus spontanés et donc plus révélateurs des transformations intellectuelles et, surtout, il considère la pensée de John Adams, dans le contexte de 1787, comme « anormale »<sup>23</sup>. Qualifier une pensée d'anormale pourrait être un compliment — et ce l'est en partie dans le cas d'espèce ; malheureusement cette affirmation signifie surtout qu'Adams n'avait pas compris l'évolution progressive d'une « idéologie américaine » débouchant sur la démocratie, qui devait peu à la délibération et résultait de l'action de forces qui lui avaient échappé. Je critiquerai cette appréciation ; quant à la méthode, j'ai une opinion nuancée.

Les « nouveaux historiens » semblent vouloir accomplir les « tendances particulières aux historiens dans les siècles démocratiques » telles que Tocqueville les a esquissées (*Démocratie* II, 1, xx) : le rôle des individus est ignoré au profit de forces qui les dominent<sup>24</sup>. D'une certaine façon, le livre de Wood est, de la première à la dernière page, une référence à Tocqueville. Il s'ouvre sur l'épigraphe : « Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau » (Alexis de Tocqueville) et se ferme sur la conclusion que cette science politique a été élaborée et qu'elle fut le produit d'une société démocratique. Wood entend donc compléter la phrase célèbre : « Les Américains ont un état social démocratique qui leur a naturellement suggéré de certaines lois et de certaines mœurs politiques » en y ajoutant « et une certaine théorie politique ». Mais ce que Wood ne dit pas, c'est que John Adams avait d'avance justifié sa méthode. En effet, à la fin de sa vie, il exprimera plusieurs fois l'idée que la Révolution avait eu lieu dans les mentalités avant la guerre d'Indépendance et il écrit : « ... il faudra examiner les brochures, les journaux et les prospectus et en extraire l'essence avant qu'on ne puisse écrire une histoire correcte de la Révolution Américaine »<sup>25</sup>. Voilà un des aspects d'Adams que Wood manque, combien paradoxalement, en se concentrant sur sa défense du gouvernement mixte. Un autre aspect négligé est celui du vieil homme, devenu philosophe du soupçon, qui critiquera l'idéologie démocratique en tant que masque d'intérêts oligarchiques. En anticipant deux lectures idéologiques de la Révolution, celle des « progressistes » et celle de la synthèse républicaine, Adams révèle à la fois la part de bien-fondé des deux démarches et l'absurdité qu'il y aurait à vouloir l'enfermer dans les présupposés de l'une ou de l'autre.

Mais alors que Koch appelait de ses vœux une collaboration des historiens et des philosophes s'éclairant mutuellement, voici que les premiers risquent de boucher à nouveau l'horizon des seconds : à quoi bon étudier en tant que telles des idées qui ne font, dans un premier temps, qu'illustrer une idéologie latente et, ensuite, que témoigner de l'incompréhension d'un vieillard qui a perdu le fil de l'histoire ? L'intérêt durable que lui a manifesté un philosophe du format de Arendt ne change rien à l'affaire : un des traits les plus troublants des études historiques dominantes est que celle-ci y est le plus souvent passée sous silence. S'en étonnant, le philosophe américain Howard attribue cela au cloisonnement des disciplines dans l'Université américaine et écrit que c'est l'une des raisons pour lesquelles, voulant écrire en philosophe une narration de la Révolution, il l'a fait en français<sup>26</sup>.

Ce long examen des études historiques et des controverses qu'elles ont suscitées m'a amené à me situer moi-même méthodologiquement. La question est ce que Adams voulait dire et ce qu'il nous dit. Je ne reconnais pas la frontière que trace Pocock entre l'historien qui interprète les textes dans l'univers du discours d'hier et le philosophe

qui les importe dans celui d'aujourd'hui pour les soumettre à ses propres jeux, surtout lorsqu'il s'agit d'un fondateur de l'ordre politique dans lequel je vis : contrairement à ce qu'on a fait trop souvent, je ne veux pas faire dire au mort ce que pensent les vivants, je veux trouver le sens, pour les vivants, de ce que le mort voulait dire au moment critique de la fondation. Cette herméneutique requiert le secours de l'historien, pour préciser d'abord le sens des mots : *démocratie*, *liberté* ou *jalousie* n'ont pas le même sens au Massachusetts en 1765 et à Bruxelles en 1996. Pour préciser le contexte, qui n'est pas seulement celui du sens, sur lequel un homme de pouvoir prétend agir : selon l'expression de Lerner, Adams est le « modèle du révolutionnaire pensant », sa pensée ne s'analyse donc pas comme celle d'un Rousseau. Quant au contexte du sens, je me permets de franchir les limites tracées par les historiens, bien que ne l'étant pas moi-même : lorsque je constate que John Adams dit exactement ce que dira Kant dix ans plus tard, cela me paraît plus important que de connaître son rapport à Trenchard et Gordon. On peut alors commencer à voir ce qui résiste à l'opiniâtreté réductrice des historiens, ce qui est irréductible et réellement *anormal*, ce que Adams voulait dire mais qui n'était pas perceptible dans l'univers du discours d'hier et qui, en prenant sens aujourd'hui pour nous, l'éclaire rétrospectivement.

L'état de la littérature étant ce qu'il est, j'ai été forcé de m'étendre sur des études historiques qui nous ramènent constamment au cœur de la philosophie. Je parle d'un homme dont la réflexion était nourrie d'histoire, partie intégrante de l'expérience qui était son guide et devait lui permettre de faire l'histoire et du même coup d'y entrer par la voie sûre de la fondation garantissant la Renommée. Cette fondation avait elle-même pour sens d'établir un ordre politique où l'action humaine échapperait à l'éphémère et pourrait former une histoire à la portée d'hommes qui, sachant en tirer les leçons, ne seraient plus soumis au déterminisme. Pour toutes ces raisons, je ne pouvais éviter l'histoire et parler de concepts tout nus ; pour éviter la noyade dans l'événementiel, j'ai mis à la fin une chronologie.

J'ai abordé John Adams assez naïvement, en bon Européen superbement ignorant de l'Amérique et je n'ai commencé à prendre connaissance de la vaste littérature qui lui est consacrée qu'après avoir lu une bonne partie de ses œuvres. Cet éloignement des controverses américaines présente le désavantage que je ne puis affirmer que mon travail est « *up to date* » et, je l'espère, l'avantage d'une certaine originalité. John Adams n'a plus été publié dans notre langue depuis 1792. Des Pères Fondateurs en général, on chercherait en vain une traduction française actuelle, à l'exception du *Fédéraliste* de Hamilton, Madison et Jay. L'ignorance dans laquelle est maintenu le monde francophone a quelque chose de vertigineux. Pourtant, à supposer, ce dont je doute, que le public cultivé manque d'intérêt pour le sujet lui-même, les documents américains de l'époque présentent une importance évidente pour la compréhension de la Révolution française.

J'ai donc pris le parti de traduire moi-même les textes de Adams que je cite. Mais le sort des Américains est largement partagé par les Anglais dont il parle : des philosophes comme Francis Hutcheson ou l'Adam Smith de la *Theory of Moral Sentiments* n'ont plus été traduits depuis le dix-huitième siècle ; il en va de même de penseurs

politiques comme Algernon Sidney et Edmund Burke, tandis que James Harrington semble purement et simplement ignoré, et ne parlons même pas de Richard Price ou Joseph Priestley. Les poètes eux-mêmes, chez qui Adams trouve souvent des intuitions utiles au politique, sont oubliés : l'admirable Edward Young du *Love of Fame* est introuvable et d'Alexander Pope, qui régna sur la République des lettres, les dernières traductions remontent à la première moitié du dix-neuvième siècle et ne sont plus lisibles aujourd'hui. La liste est loin d'être exhaustive. Il m'est donc arrivé de devoir traduire aussi des textes d'autres auteurs et j'espère que l'état de nécessité excusera mes maladresses.

Le malheur est que tout cela contribue à nous donner des Lumières une image tronquée et doublement paradoxale : alors qu'elles visent à l'universalité, et la façon dont Adams puise dans sa vaste culture est à cet égard caractéristique, nous risquons de n'en avoir qu'une vision continentale ; mais quand on critique leur universalisme abstrait, le reproche ne s'applique guère aux Anglo-Saxons, il vaut surtout pour certains penseurs français. C'est-à-dire qu'un point de vue local risque à la fois de manquer et d'exagérer le côté universel : manquer une pensée qui croit pouvoir trouver dans les expériences passées et présentes de toute l'humanité certaines vérités, exagérer la signification d'une autre qui, considérant toute expérience avec hauteur, prétend y substituer la vérité rationnelle qu'elle est certaine d'avoir découverte.

Ce livre est une version remaniée et enrichie de mon mémoire de licence en philosophie, *John Adams, la passion de la distinction* ; c'est la lecture du *On Revolution* de Hannah Arendt qui m'avait incité à faire un travail sur la fondation de la République américaine. Mes remerciements vont au professeur Guy Haarscher, qui m'a suggéré le choix de John Adams, m'a remis des lettres d'introduction qui m'ont permis de poursuivre mes recherches lors d'un bref séjour à Boston et m'a proposé une publication dans la collection qu'il dirige ; à Madame Lercangée et ses collaboratrices du *Center for American Studies* de la Bibliothèque Royale ; à Sophie Hauptert, traductrice professionnelle qui a éclairé de ses conseils critiques mon travail de traducteur amateur.

#### Notes

<sup>1</sup> Cité par FERLING, 1 p 3, avec réf. à *Gourmet* et au *New York Times Book Review* en 1990.

<sup>2</sup> Voir BAILYN 1.

<sup>3</sup> La bibliographie établie par Ferling comprend, pp. 179-182, un recensement des discours et éloges funèbres prononcés à cette occasion. Il n'y manqua même pas un discours apocryphe, prétendument prononcé par Adams lors de l'Indépendance, discours dû à Daniel Webster et que des générations d'écoliers allaient apprendre par cœur (BOORSTIN, pp. 729-730).

<sup>4</sup> Sur l'ampleur sans précédent de cette entreprise, voir BAILYN 1.

<sup>5</sup> Sur cette évolution, voir notamment WOOD, *Notes sur les sources* ; DIGGINS, *Introduction* ; SHALHOPE, avant-propos à Adair.

<sup>6</sup> Charles Austin BEARD, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, Macmillan, 1913.

<sup>7</sup> WOOD, *Notes sur les sources*.

<sup>8</sup> Louis HARTZ, *The Liberal Tradition in America*, New York, 1955. L'ouvrage est paru en français... en 1990 (*Histoire de la pensée libérale aux Etats-Unis*, Economica) ! Les recherches effectuées entre-temps aux Etats-Unis aboutissaient à des conclusions bien différentes, comme allait le montrer en 1991 la traduction du livre fondamental de Wood, publié en 1969 et abondamment discuté depuis. Rareté et retard des traductions ne laissent guère de chances d'y voir clair au lecteur de langue française.

<sup>9</sup> Historiquement parlant, le *républicanisme classique* caractérise l'époque de l'opposition entre Charles I<sup>er</sup> et le Parlement et du *Commonwealth* de Cromwell, évolue pendant la *crise d'exclusion* (1681 : le Parlement prend un « *bill* » d'exclusion du trône contre le futur Jacques II et est dissous) et la *Glorieuse Révolution* de 1688. Celle-ci ayant assuré un dénouement pacifique à la crise et la consolidation des libertés traditionnelles, la pensée *whig radicale* prend, en Angleterre, un caractère marginal, « à la gauche » des whigs.

<sup>10</sup> BAILYN 2.

<sup>11</sup> Pour plus de détails, voir BAILYN 2, pp. VIII et 35 à 40 et BAILYN 3 ; WOOD, chap. 1 ; POCOCK 2, chap. 4. Je rappelle que le gouvernement mixte, notion particulièrement développée par Aristote, est celui qui intègre les éléments monarchique, aristocratique et démocratique de la société ; ainsi, en Angleterre, *King, Lords, Commons*.

<sup>12</sup> BAILYN 3.

<sup>13</sup> LERNER, p. 33.

<sup>14</sup> C'est ce que Claude Lefort, dans sa préface, appelle la « déconnexion du social et du politique ».

<sup>15</sup> Les conceptions de Kuhn ne pouvant s'appliquer telles quelles aux communautés politiques, Pocock s'explique sur les adaptations nécessaires dans la préface et le premier essai de *Politics, Language, and Time*.

<sup>16</sup> Cette question de maîtrise du temps et l'influence de Wittgenstein permettent de comprendre le titre donné aux essais de Pocock.

<sup>17</sup> Chaque forme simple de gouvernement a sa vertu *particulière*, qui est aussi sa cause de corruption par excès. Le gouvernement mixte peut prétendre à la vertu universelle.

<sup>18</sup> Pocock fait également l'objet de critiques de la part de spécialistes de Machiavel, pour la version édulcorée et ignorant délibérément la lecture de Leo Strauss qu'il en donne ; ainsi Harvey C. MANSFIELD, *Taming the Prince* (The Free Press, 1989), trad. fr. « Le Prince apprivoisé », Fayard, 1994. Je n'entrerai pas dans ce débat.

<sup>19</sup> Pour Adams et Calvin, voir l'article de FIELDING ; sur Hume : HARASZTI, p. 214 ; Hume et Calvin : AJL II, p. 314.

<sup>20</sup> Je renvoie le lecteur aux travaux de Garry WILLS qui, à ma connaissance, n'a pas écrit sur Adams.

<sup>21</sup> Voir notamment Staughton LYND, *Intellectual Origins of American Radicalism*, New York, Vintage, 1968.

<sup>22</sup> Historien, Diggins consacre trois appendices respectivement à Bailyn, Wood et Pocock. Non-historiens, Peters, spécialiste de science politique (pp. IX et X) et Lerner, philosophe, qui s'en prend aux historiens « à la mode » avec une ironie polémique, leur reprochant de faire de personnalités de la trempe de Adams les « marionnettes inconscientes des présupposés de leur temps » (p. 13).

<sup>23</sup> WOOD, *Notes sur les sources* et chap. XIV, 4.

<sup>24</sup> Les excès de ces tendances sont frappants pour le profane ; on se souvient du mot de Le Roy Ladurie : « Si je rencontrais Napoléon sur son cheval, j'interviewerais le cheval ».

<sup>25</sup> W X, 180.

<sup>26</sup> HOWARD, p. XIII.



## PREMIÈRE PARTIE

### Les moyens de la Renommée (1756-1774)

« Une plume est certainement un excellent instrument pour fixer l'attention d'un homme et enflammer son ambition. C'est pourquoi je commence une nouvelle année littéraire, avec la vingt-sixième de ma vie ».

Journal de John ADAMS, le 14 novembre 1760.



# CHAPITRE I

## Le journal

### 1. Ambition et autres passions

La pensée et l'action politique de John Adams partent d'un donné : les passions humaines et tout particulièrement celles qu'il regroupera plus tard sous le nom générique de « passion de la distinction ». Ce sont des inclinations qu'il a connues, cultivées et réfléchies toute sa vie, et d'abord dans son journal, qui sera son seul écrit pendant plusieurs années. Mais dès qu'il publiera son premier essai, il y exprimera une conception de l'homme qu'il ne modifiera plus, comme si elle avait été mise au point définitivement pendant cette longue introspection. Le journal n'est du reste pas seulement un moyen de connaissance et de réflexion, c'est aussi, explicitement, un moyen « d'enflammer l'ambition » ; c'est sur ce thème en premier lieu que j'en propose une lecture, à la recherche de la genèse des concepts, en essayant de ne pas trop verser dans l'étude psychologique <sup>1</sup>. Je renvoie le lecteur qui serait fasciné par le cas Adams au livre de Shaw : celui-ci fait preuve de beaucoup de pénétration dans l'analyse des passions mais, au lieu d'y voir l'axe de la pensée, il se borne à une étude de caractère <sup>2</sup>.

Chronologiquement, les premières manifestations de la passion de la distinction se font sous des formes pernicieuses, à l'âge de vingt ans. La *vanité* : « J'en suis conscient, c'est mon vice cardinal et ma folie cardinale et je suis en danger permanent, lorsque je me trouve en société, d'être entraîné par elle dans une chasse aux feux follets ». L'*envie*, qui « s'applique plus à éclipser l'éclat des autres hommes par des stratagèmes indirects qu'à briller de son propre éclat par de grandes actions méritoires ». Et sous la forme négative de la *mortification* : le jeune avocat vient de perdre son premier procès et est mortifié, à la fois de son incapacité et, d'avance, des rires qui vont éclater. On retrouvera la mortification le 26 mai 1766 sous la forme troublante d'une note effacée mais encore lisible : Adams estimait que ses concitoyens ne l'avaient pas suffisamment fêté après la révocation du *Stamp Act* <sup>3</sup>.

Le 14 mars 1759, la question est posée : comment gagner la Réputation ? En poursuivant ses études, en se formant à penser, écrire et parler, afin de gagner l'admiration des personnes qu'il admire ; en laissant s'éteindre la vanité pour que l'ambition éclate et brûle. « Pourquoi n'ai-je pas le génie pour lancer quelque pensée neuve ? Quelque chose qui surprendra le monde. Une pensée neuve, grandiose, inouïe, mais cohérente,

qui m'élèvera d'un coup à la Renommée ». Sur la même page, la question cesse d'être « pourquoi ? » et devient « quand ? », en même temps qu'est affirmé le pouvoir — et le danger — de l'imagination : « Cette perspective des événements futurs que l'imagination éclaire d'une lumière dorée est le principal aiguillon qui nous incite à l'industrie et l'application. Pour les écoliers, c'est l'aiguillon qui les pousse à l'étude ; pour les chefs militaires, l'aiguillon de l'activité et du courage ; pour les hommes d'Etat, l'aiguillon qui fait découvrir et mettre en œuvre les projets politiques ; pour les amants, l'aiguillon de l'assiduité (...). Les hommes sont arrivistes et ambitieux dans leurs âmes et leurs cœurs dans la mesure de la vivacité de leur imagination ». Pour « son ambition à la mesure de son imagination », son « fort désir de distinction », il doit obtenir l'amour et l'admiration de ses concitoyens ; il faut que la ville parle de lui. Cet amour et cette admiration, il doit même les « extorquer » (des personnes qu'il admire) et avoir ainsi, dans chaque ville, deux ou trois personnes « pour claironner sa réputation ».

« Après les durs travaux de la ferme, la lecture et la réflexion dans la retraite seront un soulagement et un plaisir hautement raffiné. Après avoir assisté à un « *Town meeting* », après avoir observé les intrigues, les comédies, les passions, les discours qui y ont lieu, une retraite pour réfléchir, comparer, distinguer sera extrêmement agréable. Ainsi, après un jour de manœuvres, après avoir pris note des murmures, des récriminations, des jalousies, de l'impudence, de l'envie qui se passent sur le terrain, je serai content de ma solitude ».

Lorsqu'il écrit cela, Adams a vingt-trois ans et l'occasion de devenir illustre est encore loin ; on trouve pourtant le couple action/ réflexion dans cette Nouvelle-Angleterre coloniale où les passions se donnent à voir dans les assemblées générales des citoyens et les manœuvres de la milice et où la vie privée paraît subalterne : « Voilà deux nuits et un jour et demi que j'ai passés à m'amollir, m'énerver, me dissiper dans une série de bousculades, papotages, poésie, amour, fiançailles, mariage ! ». « Vais-je ramper ou voler ? »<sup>4</sup>.

Le 10 juin 1760, il note qu'il s'est montré brillant orateur parce qu'il avait un bon public : l'esprit donne ce qu'il a de meilleur quand il est agité par une passion. Très vite, il verra les nations de la même manière : l'Amérique est le théâtre sur lequel l'homme va montrer sa vraie figure ; elle a fait preuve d'une grandeur d'âme et d'un caractère qui lui vaudront d'innombrables témoignages d'Europe et des acclamations<sup>5</sup>.

L'ambivalence de l'ambition apparaît dès qu'il s'est frotté à la vie politique, le 11 juin 1761 (il vient de réussir à faire nommer son frère « *deputy-sheriff* »). Il commence à ressentir les passions du monde : ambition, cupidité, intrigue, parti ; toutes ces passions doivent être surveillées. Cette ambivalence ne le quittera plus et fait, dès le 17 octobre 1761, l'objet d'une réflexion qui restera constante : les plus grands esprits sont aussi les plus dangereux, à l'origine de tous les grands désordres, et ils le sont spécialement dans les gouvernements où le peuple a beaucoup de pouvoir, car l'inextinguible soif de supériorité et de puissance qui y enflamme le désir de popularité précipite souvent les personnages de ce caractère dans les aventures et les projets les plus fous sans souci des calamités qui s'ensuivront, afin que le monde ait connaissance de leurs capacités et de leurs personnes. Et l'on voit l'éloquence, qui devrait servir à persuader, comme à Athènes ou à Rome, être utilisée pour séduire, afin de satisfaire l'ambition, la fierté, la cupidité qui sont mélangées même avec le patriotisme

le plus sincère. Mais ces esprits-là, qui peuvent être le fléau d'un pays, peuvent aussi devenir sa bénédiction, s'ils sont sagement et délicatement dirigés : c'est la tâche des futurs législateurs <sup>6</sup>.

La vanité, qu'on vient de voir peu compatible avec l'ambition, réapparaît plus tard, « flatteuse opinion de soi-même qu'on trouve chez tout homme » ; de même pour les honneurs, qui tentent les esprits vulgaires, qu'il s'agisse de la nomination d'un soldat au grade de sous-officier, ou de couronnes, étoiles ou jarrettières. On entend bien que l'amour de la Renommée est une passion beaucoup plus noble, qui se joue sous le regard des autres et ne se satisfait pas d'un quelconque hochet, mais requiert une véritable reconnaissance ; cependant, comme le souligne Adair, elle implique aussi celle de la postérité et c'est surtout par là qu'elle constitue un élément dynamique dans le processus historique, puisqu'elle incite à laisser aux générations ultérieures un monde que l'on a contribué à façonner <sup>7</sup>. On trouve cela dans le journal du jeune Adams, mais pas directement du côté des passions.

## 2. La vertu

Le sens de ce mot polysémique se trouve le plus souvent par le contexte : ainsi, quand à l'âge de vingt ans, il écrit que notre affaire dans la vie est « la piété et la vertu », il s'agit sans doute de la vertu chrétienne <sup>8</sup>. Mais, rapidement, le sens antique prend de l'importance. En janvier 1759, il projette de faire, à sa seule intention, une version du *Choix d'Hercule*. Il s'agit de l'apologue dû au sophiste Prodikos, tel que le rapporte Xénophon dans *Les Mémorables* <sup>9</sup> : Héraklès au sortir de l'enfance hésite au carrefour des routes du vice et de la vertu qui lui apparaissent sous la forme de deux femmes ; la première lui promet une vie de plaisirs sans effort, la seconde lui explique que rien de ce qui est véritablement beau et bon ne s'obtient ainsi, quel que soit l'objet choisi : si tu souhaites qu'une cité te rende les honneurs, il faut que tu te sois fait le bienfaiteur de cette cité ; si tu prétends, pour ta valeur, te faire admirer de la Grèce entière, il faut que tu essaies de faire le bien de la Grèce ; si tu penses t'enrichir par l'élevage de troupeaux, il faut prendre soin de tes troupeaux, etc. La récompense de cet effort est d'être aimé des amis, honoré par les concitoyens et, après la mort, de ne pas être enseveli dans l'oubli déshonorant, mais d'être exalté et de fleurir pour toujours dans le souvenir, c'est-à-dire le bonheur le plus divin après toutes les épreuves.

Comme le note Dumont, Prodikos est professeur de vertu au sens d'*excellence*. Dans ce sens, elle est d'emblée liée à la passion de la distinction et, de fait, Adams utilise l'apologue comme moyen de ranimer sa « passion pour la connaissance, la renommée, la fortune ou quelque autre bien », dont la satisfaction passe par l'étude du droit, des formes de gouvernement, de Sénèque, de Cicéron, Montesquieu, Bolingbroke, Vinnius, etc. <sup>10</sup>. C'est dire clairement que la vertu est au service de la passion : la lecture du journal d'un jeune homme déjà beaucoup plus proche de Machiavel que du Montesquieu qu'il inscrit à son vertueux programme interdit dès le départ les interprétations simplistes. Il n'empêche que c'est par la vertu et non par la passion que la dimension temporelle de la renommée, l'immortalité, fait son apparition chez Adams. Or, il existe entre elles une différence de nature : la première relève de l'effort et n'est nullement donnée, alors que la seconde est le donné par excellence, le fait dont toute réflexion politique doit partir. L'immortalité se gagne, et elle ne se gagne pas à la

manière d'Erostrate : elle est, écrit le jeune Adams, la promesse glorieuse que fait la vertu au héros comme récompense d'une vie au service de l'humanité.

Dans sa dimension spatiale, la Renommée se joue sous les yeux des autres mais le jeune Adams se préoccupe d'être admiré par ceux qu'il admire, posant dès le départ le problème, qui le préoccupera toute sa vie, du public devant lequel agit celui qui est possédé par cette passion. La question, écrit Adair, se pose aussi dans le temps : la postérité qui compte est celle qui saura distinguer entre vertu et vice, qui saura reconnaître l'égoïsme glorieusement transmuté en « *public service* »<sup>11</sup>.

L'essai de Adair auquel je fais référence n'est pas consacré au seul John Adams, il porte sur le désir de renommée chez les Pères Fondateurs. Il est donc question, non d'une singularité psychologique, mais d'une passion commune, agissant à la manière d'un aiguillon, selon une métaphore employée notamment par Adams et Hamilton et dont Adair retrace la généalogie jusqu'à Ovide, aiguillon qui a poussé ces hommes à faire l'histoire. L'historien de la Révolution américaine doit donc en tenir compte, elle constitue un élément-clé de son intelligibilité. Cette passion, s'ils l'ont vécue, ils l'ont aussi réfléchi, Adams sans doute plus que nul autre, et elle est une partie essentielle de leur philosophie politique<sup>12</sup>.

Le désir de Renommée est désir d'immortalité au sens grec, d'immortalité dans l'immanence des affaires humaines, c'est-à-dire qu'il s'agit de gagner la mémoire perpétuelle de la postérité ; il y faut donc autre chose que la passion toute nue. On voit que chez le jeune Adams, c'est la vertu, une vertu au sens grec d'excellence, mais qui n'est cependant pas moralement neutre, qui permettrait à la passion pour la distinction de connaître son accomplissement dans la Renommée. Tels sont, au début, les rapports qu'entretiennent passion et vertu ; mais on verra que la vertu lui donnera beaucoup de fil à retordre et que plus tard il cherchera à s'en débarrasser. Quoi qu'il en soit, on trouve dans le journal un couple cohérent : vertu et immortalité grecques. Cependant, le couple correspondant : vertu et éternité chrétiennes n'est pas encore complètement expulsé du champ politique.

### 3. Immortalité et éternité

Le 9 février 1772, Adams commente ce passage de Shakespeare : « *If I would but go to Hell for an eternal moment or so I might be knighted* ». C'est le problème, écrit-il, du courtisan qui fait taire la vertu au profit de l'ambition, et gagne un titre et peut-être la postérité — mais pour cela, il doit se convaincre que l'éternité de l'enfer n'est qu'un moment. La question de la morale en politique est donc posée d'une manière qui fait intervenir la transcendance dans les affaires de la cité, où le gain de l'immortalité peut entraîner la perte de l'éternité ; une manière, pourrait-on dire, plus médiévale que moderne. Plus tard, cet aspect n'apparaîtra plus : la politique se jouera dans l'immanence, avec pour enjeu l'immortalité humaine<sup>13</sup>.

Est-ce à dire que celle-ci n'est qu'un substitut de l'éternité ? On a écrit que le journal que tenait Adams, comme d'ailleurs nombre de ses concitoyens, serait une version laïque de ceux où les Puritains avaient l'habitude de noter les signes d'élection et de damnation, la renommée remplaçant, chez leurs descendants, le salut<sup>14</sup>. D'une façon beaucoup plus générale, dans un essai controversé, Carl L. Becker a soutenu que les Philosophes du dix-huitième siècle n'ont détruit la Cité de saint Augustin que pour

la reconstruire avec des matériaux de remplacement : la foi en la raison, la croyance en la perfectibilité de l'homme ou, dans le cas qui nous occupe, la Renommée, ne seraient que la métamorphose moderne de valeurs médiévales. Adair réfute le point de vue de Becker : les Pères Fondateurs s'inscrivent dans une tradition de l'immortalité séculière antérieure au christianisme, avec laquelle leurs études classiques les ont familiarisés et qui est étrangère à une future perfectibilité de l'homme <sup>15</sup>.

Le grand intérêt de l'étude de Adams dans cette controverse est qu'elle montre la mesure dans laquelle les deux auteurs ont raison. Si, dans son journal des débuts, il semble encore mélanger valeurs médiévales et valeurs classico-modernes, la suite va montrer que ce n'est certes pas parce qu'il cherche dans celles-ci un substitut à celles-là. Jusqu'à sa mort, ses dernières lettres en attestent, il soutiendra que, contrairement aux autres Fondateurs, il est chrétien et croit à une autre vie, bien qu'il ait abandonné toute église. Mais il va distinguer radicalement le niveau de l'immanence, où se joue entièrement le politique, de celui de la transcendance, qui est celui de la perfectibilité de l'âme. Il est donc clair que la critique de Becker ne peut s'appliquer à lui : il n'a pas besoin de substitut à ce qu'il n'a pas abandonné. Mais du même coup, il va occuper une position privilégiée d'où il pourra adresser à ceux des Philosophes qui ne respectent pas la distinction des niveaux et prétendent placer la perfectibilité dans la *polis* les critiques qui sont justement celles de Becker. Cela nous vaudra le témoignage exceptionnel d'un homme des Lumières qui voit comment le dévoiement de celles-ci provoque la naissance de ce que l'on appelle parfois les religions séculières et en saisit toute l'horreur réelle et potentielle.

Mais revenons au jeune homme, déjà soucieux de son immortalité bien avant que les événements ne lui donnent l'occasion d'en jeter les fondements, et qui voit dans l'apologue du sophiste Prodikos le chemin qui y mène. L'excellence reste dans le souvenir des hommes, la Renommée confère l'immortalité aux grandes actions, telle est la tradition classique dont il est imprégné et, parlant de la lutte contre le *Stamp Act*, il écrit que celui-ci a élevé contre lui à travers tout le continent « un esprit dont les générations futures se souviendront pour notre honneur ». Plus tard, lors de l'Indépendance, il proposera que le grand sceau des Etats-Unis soit une représentation du choix d'Hercule ; et dans son système de gouvernement, le Sénat sera le gardien de la mémoire <sup>16</sup>.

C'est-à-dire que la république sera, entre autres choses, une mémoire organisée, une communauté permettant la conservation du souvenir des grandes actions et résistant elle-même au temps grâce à cette mémoire. Il me paraît légitime d'employer ici des termes inspirés de Hannah Arendt, dont l'intérêt pour John Adams vient notamment du fait qu'elle y a trouvé la résurgence moderne de sa propre conception de la cité antique. Quoi d'étonnant, puisque cette conception vient en grande partie du discours de Périclès dans le livre II de Thucydide ? Adams est un lecteur acharné de celui-ci et en est à ce point imprégné que, septuagénaire, il écrira à Jefferson qu'il l'a tant lu qu'il lui semble y trouver l'histoire de son propre temps et de sa propre vie. Que la *polis* garantisse l'immortalité des hommes éminents, des actions mémorables dont le souvenir persiste « conservé dans la pensée et non dans les monuments », « sans que nous ayons besoin des éloges d'un Homère ou d'un autre poète épique », est une idée qui lui était on ne peut plus familière <sup>17</sup>.

Selon Arendt, ce qui allait de soi pour les Grecs, soit le souci de l'immortalité et même l'idée qu'il n'y a pas de politique sans quête d'immortalité, est une notion qui disparaît aux Temps Modernes, où l'on va confondre quête d'immortalité et vanité. Adams sera certes victime de cette confusion ; il est vrai que la démarche prendra chez lui, parfois, les formes de la vanité la plus enflée et qu'il éprouvera lui-même de durables difficultés à faire la part des choses : on y reviendra. Il est néanmoins surprenant de constater qu'aujourd'hui, des chercheurs qui lui consacrent une partie de leur carrière semblent n'y rien comprendre : ainsi, l'auteur de sa dernière grande biographie confond vanité et désir de reconnaissance (« Adams était consumé par une vaine quête de la reconnaissance »), trouve celle-ci « bizarre », bien que « ce comportement paraisse normal par rapport aux autres hommes célèbres de son temps, qui partageaient cet amour de la renommée » et propose une explication psychologique tirée des rapports de Adams avec son père, sans la moindre référence antique ou philosophique <sup>18</sup>.

#### 4. Vie politique, vie privée, liberté et bonheur

Selon Hannah Arendt, la *polis*, cette communauté des hommes s'apparaissant, permet à chacun de se distinguer en faisant voir, en paroles et en actes, qui il est en son unique individualité ; l'accomplissement de l'excellence qui requiert, par définition, la présence d'autrui, ou plus précisément de pairs (isonomie), donne la possibilité de gagner l'immortalité, mais elle procure aussi le « bonheur public », qu'on peut opposer au « petit bonheur » privé <sup>19</sup>. Le regard des autres, l'excellence et l'immortalité apparaissent d'emblée dans le journal de Adams ; voyons s'il est également lisible sur ce thème du « bonheur public », que Arendt trouve particulièrement présent chez les Pères Fondateurs.

Le début du volume II du Journal comprend une amusante succession de notes contradictoires : d'une part, retrait de la vie politique au profit du barreau et de l'agriculture (*Farewell Politicks* : il note une recette de fumier, s'est ruiné la santé au service public, ne veut même plus penser à la vie publique ; il n'a jamais été si heureux et se promet une excellente année consacrée à la « *Private Life* ») <sup>20</sup> ; d'autre part, l'ennui qu'entraîne la futilité de la vie privée (il gaspille un temps qui devrait être employé au service de ses « *fellow men* » ; quand on passe une soirée avec des gens de justice, « rien n'est vu ni entendu qui soit digne de s'en souvenir ») <sup>21</sup>. On trouve aussi l'affirmation que la politique est « la plus grande, la plus noble, la plus importante des sciences », ce qui n'implique pas, il est vrai, que ceux qui la pratiquent y trouvent personnellement leur bonheur. Selon Arendt, et cela me paraît pleinement vérifié ici, les participants au gouvernement étaient censés accepter un fardeau pour le bonheur *du* public et reconnaître qu'ils y trouvaient leur « bonheur public personnel », si je puis dire, eût paru suspect. Mais la sincérité de Adams permet de vérifier qu'il existait bien, avant la Révolution, un « bonheur public » et que les hommes savaient qu'ils ne pouvaient être pleinement heureux s'ils se limitaient à leur vie privée. Dès le début, le charme de celle-ci se limite à des retraites entre les périodes d'activité <sup>22</sup>.

Il peut paraître surprenant que de telles notations soient faites à propos d'une vie politique locale dans un cadre colonial. Ce serait méconnaître l'importance de la vie publique en Nouvelle-Angleterre : John Adams lui-même donnera plus tard de précieuses indications sur les institutions (enseignement obligatoire, clergé éclairé, milice

et « *meeting-house* ») qui avaient rendu la Révolution possible — voire qui l'avaient accomplie avant qu'elle n'éclate. Les historiens nous apprennent que son père, John Adams Sr., était lieutenant de la milice, « *deacon of the church* » et « *selectman of the town* » et qu'il emmenait John junior dès son plus jeune âge aux « *town-meetings* ». Un trait particulièrement grec est que les citoyens étaient élus sans l'avoir demandé à des fonctions qu'ils étaient obligés de remplir sous peine d'amende. Plus tard, John Adams mènera une vie ahurissante, traversant et retraversant l'Atlantique en risquant, entre autres, d'être capturé par les Anglais et de périr dans les terribles supplices réservés aux traîtres, vivant de longues années sans voir sa famille dans les capitales d'Europe, effectuant par terre d'in vraisemblables voyages ; son souci primordial sera de former son fils aîné à la même existence et, une fois contraint à la retraite, il ricanera ouvertement de la soi-disant nostalgie de la vie privée <sup>23</sup>.

On comprend mieux dès lors que la liberté ne soit nullement la « liberté des Modernes », celle de mener une vie privée à l'abri des empiétements du pouvoir et sans devoir assumer les responsabilités du citoyen. Le concept de « bonheur public » est lié à celui d'une liberté qui ne se limite pas aux « droits de l'homme », aux libertés « négatives » : c'est « la part que prend le peuple dans l'élaboration et l'exécution des lois », principes dont « chaque Britannique » est « imbibé avec le lait de sa nourrice ». C'est ce qui permet de comprendre que le *Stamp Act* (imposition d'un droit de timbre) créait tant d'effervescence : dès lors qu'on prétendait appliquer aux colonies d'Amérique une taxe qu'elles n'avaient pas votée, le *Stamp Act* était « un énorme moteur fabriqué par le gouvernement britannique pour abattre tous les droits et toutes les libertés d'Amérique », et le fait d'avoir passé l'année 1765 à s'y opposer en faisait « l'année la plus remarquable » de sa vie. Apparaît en même temps la notion que celui qui admet d'être gouverné par une loi à laquelle il n'a pas consenti est esclave : on a accepté la taxe à la Jamaïque et à la Barbade, la servilité de ces gens est telle qu'ils « méritent d'être faits esclaves de leurs propres nègres » <sup>24</sup>. De fait, ici et ailleurs, Adams emploie le langage qui, selon Bailyn, est celui de l'idéologie révolutionnaire, voire, selon Wood, celui de la paranoïa ; je suggère simplement que ces textes sont intelligibles sans recourir à ces notions et je montrerai plus loin que ses premiers essais politiques, écrits peu avant et pendant la crise du *Stamp Act*, sont déjà une réflexion complexe et nuancée sur le pouvoir.

## 5. L'éducation

Avec la vertu, elle est présentée comme condition d'une bonne forme de gouvernement dès un discours prononcé au printemps de 1772, le jour des élections ; il faut donc « chérir les moyens de la connaissance » <sup>25</sup>. Adams s'inscrit à cet égard dans la tradition des gouvernements puritains qui l'avaient généralisée et dont il avait fait l'éloge dans sa *Dissertation* de 1765, dont je parlerai dans le chapitre suivant. Mais, comme avec la vertu, il entretiendra avec elle des rapports compliqués, en raison de son ambivalence, sans jamais toutefois la répudier.

Son importance apparaît pour la première fois le 19 août 1760 avec l'indignation contre la superstition et l'ignorance : croire ce que dit le prêtre est le principe de l'esclavage. Une idée voisine se trouve dans le brouillon d'une plaidoirie de 1761 : Adams assigne, à la requête d'un apprenti, son maître qui s'était engagé à lui apprendre à lire,

écrire et calculer et n'avait pas tenu son engagement ; or, pour un Protestant, lire, examiner et juger par soi-même est non seulement un droit, mais un devoir <sup>26</sup>.

Les premières occurrences de cette question sont donc explicitement liées à la lecture personnelle de la Bible, ce qui ne sera plus le cas ensuite. De plus en plus, la connaissance apparaîtra comme la condition d'une république fondée sur l'émulation ; Adams, pour sa part, la considère comme un moyen essentiel de sa propre accession à la Renommée. A cet égard, le 30 janvier 1768, alors que le but de l'excellence n'est pas encore fixé (argent, pouvoir, illustration de ma famille, bien-être de mon pays ?), il note qu'il consacre beaucoup de temps et d'argent à la constitution d'une bibliothèque, bibliothèque qui sera un moyen <sup>27</sup>. Le catalogue qui sera établi en 1917 recense environ trois mille volumes mais une partie a été dispersée, de sorte qu'on ignore quelle fut sa consistance exacte à l'époque de son développement maximum, enrichie qu'elle était de nombreux achats effectués en Europe ; Haraszti <sup>28</sup> suppose qu'elle était la bibliothèque privée la plus importante d'Amérique, alors que pour Robatham, c'était la deuxième. Il serait fastidieux d'en esquisser ici une description : c'est dans le corps de l'exposé que je tâcherai de mettre en lumière l'influence des lectures de Adams sur sa pensée.

## 6. Les formes de gouvernement

Au printemps 1772, Adams se laisse donc arracher à son prétendu bonheur privé pour faire un discours le jour des élections et il y présente des idées qu'il n'abandonnera jamais : il y a trois formes de gouvernement simples, la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, qui peuvent se combiner indéfiniment ; les meilleurs gouvernements sont mixtes ; les conditions du maintien d'une bonne forme de gouvernement sont le savoir et la vertu ; la liberté est toujours en danger car l'ambition et l'amour du pouvoir sont insatiables : elle dépend d'une *balance exacte*, d'un *contrepois précis*. Plus de dix ans auparavant, il avait annoncé que la tâche des futurs législateurs serait de diriger sagement l'inextinguible soif de pouvoir, le désir infini de reconnaissance, afin que ces passions servent le bien public : les circonstances se prêtent à présent à ce qu'il tâche d'endosser ce rôle de sage législateur réglant les passions et satisfaisant du même coup les siennes. Le paradoxe ne résulte pourtant pas d'une singularité de John Adams : ces conceptions de la nature humaine et de la nécessité corrélative d'un gouvernement mixte à l'anglaise font, à l'époque, l'objet d'un large accord <sup>29</sup>.

Les gens instruits comme Adams et les autres Fondateurs ne devaient même pas avoir un contact direct avec les Anciens pour que leur soit familière la notion des trois formes « simples » ou « pures » de gouvernement (monarchie, aristocratie, démocratie), dont aucune n'était satisfaisante en elle-même, le bon gouvernement ne pouvant être que mixte : c'est ce qu'on enseignait dans la *Short Introduction to Moral Philosophy* du philosophe écossais Francis Hutcheson, qui constituait le manuel de sciences sociales en vigueur dans toutes les universités américaines du temps. Le terme *démocratie*, bien loin d'avoir le sens contemporain, un large usage et une connotation nécessairement favorable, est à l'époque un terme technique rarement employé et qui n'a de sens que par comparaison avec *monarchie* et *aristocratie* <sup>30</sup>. On peut ajouter que Adams est un homme de la *Massachusetts Bay*, où John Winthrop, au siècle précédent, avait rejeté la démocratie simple au profit d'un gouvernement mixte <sup>31</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est clair que, pour les Américains de l'époque, la justification rationnelle d'un gouvernement mixte venant des Anciens via les Anglais, indépendamment de sa genèse historique, ce sont les passions antagonistes qui ne peuvent être dominées par la raison et ne peuvent qu'être mises en balance par le système du contrepois. Cette idée, malgré sa permanence et l'influence qu'elle exerce aujourd'hui dans notre vie par le biais de la Constitution américaine qui en est largement issue, est suffisamment surprenante pour mériter quelques développements.

Elle est manifestement contraire à certains clichés sur la raison des Lumières. Ainsi, Carl Becker, dans l'essai déjà cité, voit, dans « la foi naïve en l'autorité de la nature et de la raison » dont auraient fait montre les Philosophes du dix-huitième siècle, un substitut à « l'autorité de l'Eglise et de la Bible ». Cette affirmation, parfaitement défendable pour certains Français, est particulièrement étonnante, dans sa généralité, sous la plume d'un Américain, puisqu'il suffit de lire deux lignes de Adams (ou de Hamilton, ou de Madison, ou même de Jefferson) pour se rendre compte que les Pères Fondateurs ont construit leur république à partir d'un profond scepticisme à l'égard de la nature humaine et de la raison : la première est à ce point soumise au pathos que la seconde ne peut exercer son empire que de manière indirecte, par le biais d'une forme de gouvernement équilibrant les passions antagonistes. Ce scepticisme, ils l'avaient appris à l'université : Hutcheson écrit que les Etats portent en eux-mêmes les semences de la destruction que constituent les oppositions entre les passions et entre les intérêts, et que, dans le choix d'une forme de gouvernement, il ne faut absolument pas avoir égard à ce que les honnêtes gens en feront ; il ne faut penser qu'aux méchants <sup>32</sup>.

Lovejoy, réfutant Becker, montre comment ce scepticisme s'inscrit dans une tradition des dix-septième et dix-huitième siècles et comment, dès lors, la fondation de la république est problématique et apparemment paradoxale : si l'homme est animé par ses passions et ses préjugés, tout en étant convaincu de sa rationalité grâce à sa faculté d'« auto-illusionnement » (« *self-delusion* », que nous allons rencontrer chez Adams), comment une forme de gouvernement qui étend le pouvoir à une masse d'individus et de groupes mus par des passions et des préjugés irrationnels et antagonistes peut-elle viser au Bien public ? C'est ici qu'intervient la méthode du contrepois : on trouve déjà cette notion, sur le plan moral, chez Pascal, puis La Rochefoucauld et autres moralistes (qui tous font partie de la bibliothèque de John Adams) <sup>33</sup>. Sur le plan politique, Mandeville, dans sa *Fable des abeilles* affirme que « Ce qu'il y a de pire dans toute la multitude fit quelque chose pour le bien commun » et surtout Pope, dont l'influence fut immense, pose, dans son *Essai sur l'homme* les deux prémisses de la méthode du contrepois, en deux vers : « La raison est le compas, mais les passions sont les vents » et « L'harmonieuse musique du « *well-mixed State* », du gouvernement mixte bien conçu <sup>34</sup>. C'est-à-dire que la raison ne propulse pas le navire et ne détermine pas sa direction, mais permet de savoir où l'on va, tandis que les passions antagonistes sont l'élément dynamique ; il faut savoir les combiner pour arriver à la paix sociale et à l'ordre <sup>35</sup>. Pope est probablement le poète le plus fréquemment cité par Adams, qui ne prend d'ailleurs pas la peine de rappeler qu'il est l'auteur du premier vers indiqué ici lorsqu'il le reproduit — on peut supposer que la chose allait de soi.

Tous les auteurs s'accordent à reconnaître que le modèle du contrepois est newtonien, en tout cas qu'il a des échos newtoniens pour les hommes du dix-huitième siècle ; il est donc aporétique, puisque les forces centrifuge et centripète arrivent à un équilibre qui, sur le plan politique, est l'immobilisme et nullement le dynamisme espéré. C'est pourquoi, écrit Lovejoy, il n'est intelligible que corrigé par une force qui est précisément la passion de la Renommée, « indispensable substitut de la raison et de la vertu » : on y reviendra, spécialement lorsque Adams, ayant, si l'on peut dire, abandonné la vertu en cours de route, reconnaîtra que c'est cette forme la plus noble de la passion pour la distinction qui est l'élément moteur de la politique et de l'histoire <sup>36</sup>.

## 7. On demande grand législateur

Il n'a pas fallu longtemps au « *pettifogger* », à l'avocaillon mortifié par ses premiers échecs, pour rêver à la Renommée immortelle que Plutarque garantit aux grands législateurs. Il pense à laisser sa trace dans l'histoire, comme le révèlent même des notations apparemment anodines, telle celle-ci, du 1<sup>er</sup> juillet 1770 : sa petite jument a sauté dans la pâture d'un voisin et s'est remplie d'herbe et d'eau et les enfants de ce voisin ont une corneille d'une taille énorme ; mais ce ne sont pas des matériaux pour l'histoire. La jument et la corneille sont des choses qui n'intéressent pas la postérité. Il sait à coup sûr que le propre de la communauté des hommes, en opposition à la vie biologique, est d'accomplir des actions formant une histoire et même de les accomplir en vue de leur souvenir ; s'interrogeant, dans sa bibliothèque toute neuve, sur les buts qu'il doit assigner à son désir de renommée, il paraphrase l'épître iv de l'*Essay on Man* de Pope :

« *Self-love but serves the virtuous mind to wake,  
As the small pebble stirs the peaceful lake ;  
The center mov'd a circle strait succeeds,  
Another still, and still another spreads...* »

L'amour de soi ne sert qu'à l'éveil de l'esprit vertueux, comme le caillou anime la surface du lac ; le centre est troublé, puis un cercle étroit se forme, puis un autre, et un autre encore s'étale... Les cercles s'étendent aux amis, aux parents, aux voisins, au pays, à l'humanité entière <sup>37</sup>.

Encore faut-il, pour que son ambition puisse se fixer un objet moins trivial que le succès et viser à la Renommée, que les événements s'y prêtent, que la « *virtù* » ait rendez-vous avec la « *fortuna* ». Le 17 décembre 1773, apprenant la nouvelle de la *Boston Tea Party*, il note dans son journal : « Hier soir, trois cargos de thé ont été vidés dans la mer. Ce matin, un bâtiment de guerre appareille. C'est le plus magnifique de tous les mouvements... Le peuple ne devrait jamais se soulever sans faire quelque chose de mémorable... ». Peut-on imaginer que l'enragé lecteur de Thucydide n'ait pas pensé au discours de Périclès ? En même temps, il écrit à James Warren une lettre avec un peu de rhétorique romaine : « Les dés sont jetés ; le peuple a franchi le Rubicon et coupé les ponts ; hier soir, etc. » <sup>38</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> On pourrait dire en termes actuels que le journal a une portée performative ; le couple réflexion/action apparaît ainsi dès le départ, dans un document non destiné à la publication, il n'est donc pas la caractéristique exclusive des écrits tendant à la persuasion.

<sup>2</sup> Voir, en ce sens, MIROFF.

<sup>3</sup> D I, pp. 24-25, 33-34, 64-65, 312-313.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 78, 85 à 100, 118.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 133, 281-282.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 216-217, 221-222.

<sup>7</sup> D II, pp. 36, 52-53 ; ADAIR, p. 11.

<sup>8</sup> D I, p. 23.

<sup>9</sup> Référence DIELS : Prodikos, B II ; je me réfère ici à l'édition établie par J. P. DUMONT, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 1062-1065.

<sup>10</sup> DUMONT, pp. 1545-1546. D I, p. 74.

<sup>11</sup> ADAIR, pp. 11-12.

<sup>12</sup> Je trouve également chez Cicéron, dont Adams est grand lecteur, le *stimulus gloriae* qui agit afin de donner à notre nom une durée égale à toute la postérité : *Pro Archia*, 29.

<sup>13</sup> D II, pp. 53-54. Le temps séculier gagne son autonomie par rapport au temps eschatologique : Adams illustre Pocock à merveille.

<sup>14</sup> MORGAN, p. 10 ; SHAW, p. 23.

<sup>15</sup> BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, 1932 (rééd.). ADAIR, p. 13.

<sup>16</sup> D I, p. 263. AFC III, pp. 95 à 97.

<sup>17</sup> AL II, p. 295. Pour Thucydide, j'utilise la traduction Voilquin.

<sup>18</sup> FERLING, 1 pp. 30 ss., 450.

<sup>19</sup> Pour Arendt, ici et dans le paragraphe précédent, voir ARENDT 3, not. pp. 51, 59 ss., 67, 221 à 223.

<sup>20</sup> D II, 10, 45, 62, 73, 76.

<sup>21</sup> D II, pp. 30 et 47 ; je me suis permis de souligner la dernière notation, tant elle me paraît exemplaire.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 68. ARENDT 1, pp. 127 à 129. D I, p. 99.

<sup>23</sup> Voir not. SMITH, t. I, pp. 6-7 et II, 644. D III, pp. 278-279.

<sup>24</sup> D I, pp. 263 et 285 ; D II, pp. 1 à 3.

<sup>25</sup> D II, p. 56.

<sup>26</sup> D I, pp. 152 et 219-220.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 337-338.

<sup>28</sup> Page v.

<sup>29</sup> BAILYN 2, pp. 56 ss.

<sup>30</sup> ADAIR, pp. 296-305 : « Le terme *démocratie* est devenu aux Etats-Unis une vache sacrée qui s'est échappée de sa prairie originelle dans le champ de la politique et pâture dans ceux de la littérature, de l'art et de la diplomatie ».

<sup>31</sup> Sur le système de Winthrop et son influence sur Adams, voir BARIZ, pp. 24 ss., 107 ss.

<sup>32</sup> BECKER, *op. cit.*, p. 30. Le *Gouvernement civil* de Hutcheson est exposé au tome II, livre II de son *Système de philosophie morale* ; c'est dans le chapitre VI : « Des diverses formes de gouvernement, & de leurs avantages & désavantages » qu'on trouve ce qui nous intéresse ici. Je me réfère à l'édition française de 1770.

<sup>33</sup> Pensée 359 de l'édition Brunschvig : « Nous atteignons la vertu, non par notre propre force, mais par contrepois de vices opposés ».

<sup>34</sup> « Reason's the card, but Passion is the gale » et « Th'according music of the well-mixed State ».

<sup>35</sup> LOVEJOY, pp. 35 à 66.

<sup>36</sup> Pour Wood, « l'équilibre statique entre des ordres synthétiques » est un idéal du XVIII<sup>e</sup> siècle, où il n'y a place que pour de « l'énergie potentielle » et non de « l'énergie cinétique », laquelle sera apportée par le nouveau système mis en place en 1787 (xv, 5). Les observations de Lovejoy permettent de nuancer cette appréciation.

<sup>37</sup> D I, pp. 335, 337-338.

<sup>38</sup> D II, pp. 85-86 et WAL II, pp. 403-404.



## CHAPITRE II

# Les premiers écrits politiques

### 1. On Private Revenge et On Self-Delusion

Il s'agit de trois courts essais parus dans la *Boston Gazette* des 1<sup>er</sup> et 29 août et 5 septembre 1763. En 1819, Adams dira que ces « bagatelles » étaient une petite polémique entre M. Sewall et lui. Il n'attachait donc pas d'importance à cette œuvre de circonstance qui est le plus souvent ignorée des commentateurs, à l'exception de Chinard qui y voit le fruit de longues méditations sur l'origine et les fonctions de la société menant à une position n'ayant rien de rousseauiste <sup>1</sup>. L'intérêt de ces essais, pour mon propos, est qu'ils montrent la continuité de sa conception de l'homme, contre ceux qui prétendent qu'après avoir cru à une vertu particulière des Américains, il a été amené à une « *basic reconsideration* » <sup>2</sup>. Il est significatif que ce soit, non « pour la Révolution », mais « contre la sédition » qu'il esquisse une anthropologie d'apparence pessimiste.

Adams se risque à un bref tableau de l'homme dans l'état de nature, exercice qu'il condamnera plus tard comme purement conjectural dans l'état de nos connaissances <sup>3</sup>. Tel qu'il sort des mains de son créateur, l'amour de soi-même ou l'instinct de conservation est son seul moteur, qui lui permet de satisfaire sa faim par la cueillette, sa soif aux ruisseaux et aux lacs, de fuir les prédateurs, etc., c'est-à-dire d'affronter les besoins et les terreurs d'un être misérable : s'il n'avait que ce que la simple nature lui a donné, l'homme ne se distinguerait pas des autres animaux et n'occuperait parmi eux qu'un rang inférieur à l'ours ou au tigre, par exemple.

Ce n'est donc pas quelque excellence naturelle, fût-elle mentale, qui le distingue des autres animaux, mais la capacité de s'unir : celle-ci va permettre l'acquisition de la connaissance et de la civilité, des arts et des découvertes dans la vie sociale. Mais comment s'est fait le passage de l'état de nature, où chaque individu est son propre souverain, indépendant de tous les autres, où il n'y a pas de distinction entre magistrat et sujet, maître et serviteur, à l'état social ? Par l'*émulation* et la *compétition pour l'excellence*. Dans cet état sauvage, les seules excellences sont les vertus des bêtes : la force, la hardiesse, etc. Comme ce sont elles qui procurent la subsistance, les réussites en ce domaine sont tenues en haute estime. La compétition pour la supériorité commence bientôt.

Voilà certes ce que Kant désignera sous le nom d'« insociable sociabilité » de l'homme <sup>4</sup>. Mais elle ne mène pas nécessairement de l'état de nature à celui de culture : dans ce qu'il appelle lui-même son histoire des sentiments, Adams, plus sombre que le philosophe allemand, épingle alors le ressentiment, allant de pair avec la honte, et qui est déclenché par toute action pouvant être considérée comme une prétention à la supériorité. C'est le début du cycle infini de la vengeance : la lutte est poursuivie par le frère, le père ou l'ami, non pas tant en raison de l'amour qu'ils portaient au mort ou du chagrin qu'ils éprouvent, mais pour montrer leur capacité et leur désir d'affronter l'homme qui en a vaincu un autre. C'est ainsi que naît l'idée d'un vengeur du sang et que la vengeance, comme notion et comme appétit, va croître rapidement. L'émulation, constante de la pensée et de l'action de John Adams, qui emplissait ses premiers écrits privés, apparaît dès son premier essai théorique dans son ambivalence : annonçant Kant mais aussi la rivalité mimétique de René Girard, elle menacera toujours un ordre politique qui ne peut être fondé que sur elle.

Cette passion extrêmement forte qu'est le ressentiment a été implantée en l'homme par la nature : « La pensée qu'une méchanceté a été faite délibérément en vue d'offenser provoque, dans toute sa force, la terrible vengeance ; et l'homme ressent la plus haute, la plus douce des satisfactions quand il inflige lui-même le châtement. C'est de cette source que naît le désir ardent qu'ont les hommes de juger par eux-mêmes quand et à quel point on leur a fait tort et de se tailler eux-mêmes leur réparation ». Le lecteur contemporain se réjouit de retrouver ici le Nietzsche de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, d'autant plus que Adams poursuit : il est extrêmement difficile de faire renoncer l'humanité à un privilège aussi cher et tendre, mais c'est l'une des tâches les plus importantes de la politique. Cependant, les qualités qui poussent à la vengeance peuvent être satisfaites et encouragées : question de régulation.

Quant à la « *self-delusion* », cette faculté de s'illusionner soi-même, « spécieux rejeton de l'amour de soi », elle est peut-être la source de ce qu'il y a de pire en fait de vices et de calamités : c'est elle qui permet aux esprits les plus dépravés de trouver des excuses à leurs crimes, mais elle aveugle aussi bien les plus raisonnables et les plus vertueux des hommes ordinaires à chaque heure de leur vie et n'épargne nullement « les quelques favoris de la nature », « ceux que la Providence semble avoir destinés à être les grands guides » et qui « sont souvent pris au piège de cette malheureuse disposition de leur esprit et menés à leur propre destruction et jusqu'à la désolation complète de millions de leurs congénères ». L'humanité ne peut que reconnaître la réalité universelle de cette faculté d'auto-illusionnement : en effet, chacun admet que la vérité et la vertu sont les seuls buts dignes d'être poursuivis, et ils sont pourtant l'objet d'opinions multiples et de farouches disputes. Les plus grands génies eux-mêmes ne peuvent être certains d'agir rationnellement ni être sûrs de la pureté de leurs intentions tant notre conscience, qui est censée exercer son autorité sur nous, est disposée à « être déposée par les préjugés, les appétits et les passions ». Il ne faut donc jamais « confier un pouvoir énorme à aucun mortel, quelque grand ou bon qu'il soit », mais il convient aussi d'être « toujours sur ses gardes contre les épithètes et les réflexions des écrivains » : Adams craint toute « démission de l'entendement ».

Dans les débats houleux de 1763, il utilise cette réflexion pour détourner ses concitoyens de l'esprit de faction : aucun camp n'ayant le monopole du vice ou de la vertu

et chacun comportant la faculté d'auto-illusionnement, il invite les participants à ne pas polémiquer sur les motifs cachés de l'adversaire (désir de popularité, ambition, envie, etc. d'une part, servilité, principe du pouvoir arbitraire, désir de domination, etc. d'autre part) et à borner la discussion au mérite des mesures contestées, qui doivent faire l'objet d'un examen rationnel. Il appartient à chaque électeur d'exercer son droit de juger par lui-même, en étant à la fois respectueux d'un système de gouvernement lui garantissant des lois établies et soucieux d'un juste contrôle des hommes au pouvoir, qui sont soumis aux imperfections de la nature humaine. Sur le plan historique, ce texte nuancé permet de dire qu'en 1763 en tout cas, Adams ne participe en rien à une « idéologie américaine » naissante, telle qu'elle a été décrite par Bailyn et Wood. Si sa pensée est appelée à évoluer avec les événements, elle ne se caractérisera jamais par une opposition « d'une irrésistible simplicité » entre gouvernants et gouvernés, ni par « une méfiance paranoïaque à l'égard du pouvoir » ; on ne trouve pas davantage chez le jeune auteur ce prétendu « transport d'excitation et d'enthousiasme »<sup>5</sup>. Cette réflexion, somme toute assez complexe, sur les implications politiques de la faculté d'auto-illusionnement ne le quittera plus, même si elle constitue un thème moins explicitement fréquent que celui de l'émulation dans son œuvre ; elle jouera son rôle dans les attaques qu'il dirigera, à la maturité, contre les Philosophes.

Lovejoy relève déjà une influence possible d'Adam Smith, dont la *Theory of Moral Sentiments*, qui devait avoir un grand retentissement, avait paru en 1759 ; il remarque subtilement que Adams épingle non seulement les dangers de la « *self-delusion* » inconsciente, mais aussi ceux de la possibilité d'en prendre conscience, qui risquerait de conduire les plus sages à l'inaction de Hamlet<sup>6</sup>. Il me paraît clair en tous cas que le tableau effrayant des meilleurs « auto-illusionnés » se détruisant eux-mêmes et conduisant l'humanité à sa perte ne mènera jamais Adams à préconiser leur mise à l'écart définitive : on le verra.

Cet essai aurait dû avoir une suite, qui n'a pas été publiée, mais que l'on trouve aujourd'hui dans l'édition critique<sup>7</sup>. Comme elle fait l'objet d'une note approbatrice de 1807, il ne me paraît pas inutile d'en dire quelques mots. Adams disserte sur le thème « Tous les hommes seraient des tyrans s'ils le pouvaient », afin d'en déduire la nécessité d'un gouvernement mixte, où le pouvoir est toujours affronté à un autre pouvoir, « extrinsèque à lui-même », qui le contrôle et l'équilibre. Ni opposition simpliste ni enthousiasme, il s'agit plutôt d'une confiance raisonnée dans des mécanismes procéduraux d'exercice et de contrôle du pouvoir, auxquels Adams se tiendra toujours. Mais ce thème du désir du pouvoir va être développé dans l'essai suivant.

## 2. Dissertation sur les droits canon et féodal

En même temps que les taxes, la rumeur voulait que Londres allait imposer un clergé anglican, de sorte que *Stamping and Episcopizing* apparaissaient comme un seul et même plan d'asservissement ; en 1807, Adams soutiendra qu'il y avait également un risque d'introduction d'une noblesse aux colonies, en plus de la hiérarchie ecclésiastique<sup>8</sup>. Dans sa *Dissertation on the Canon and Feudal Law*, publiée en juillet et août 1765 dans la *Boston Gazette*<sup>9</sup>, il entend montrer qu'il existe une grande tradition américaine qui ne peut que s'opposer à cette emprise politico-religieuse : c'est précisément pour échapper à cette double tyrannie des droits canon et féodal que les

ancêtres anglais ont quitté leur pays natal et fondé l'Amérique. On a souligné qu'ainsi, dès le début, Adams mettait en évidence la dimension historique du contrat social : en insistant sur l'historicité et non pas seulement sur l'aspect volontaire de l'association, il fait du gouvernement une affaire purement humaine, ce qui le préservera de tout dérapage « idéologique »<sup>10</sup>. Dans le brouillon, trouvé dans son journal, il avait écrit : « Je pense toujours à la colonisation de l'Amérique avec vénération et admiration, comme à l'ouverture d'une grande scène voulue par la Providence pour l'illumination et l'émancipation de la partie ignorante et servile de l'humanité dans le monde entier ». En ne publiant pas cette phrase, il faisait à tout le moins la part du domaine privé et du domaine public : si providentialisme il y a, c'est une affaire personnelle qui n'a pas à apparaître dans les affaires de la cité. L'ironie de la chose est que cette note laissée dans son tiroir est, aujourd'hui, à peu près tout ce qu'on retient de ce texte remarquable<sup>11</sup>.

Adams voit donc en Winthrop et ses compagnons, fondateurs de la colonie de la *Massachusetts Bay*, non seulement ceux qui ont fui la persécution religieuse, mais des législateurs dont l'œuvre politique, détachable selon lui de leur théologie, peut et doit être retenue indépendamment de celle-ci. C'est sans doute leur faire violence, surtout quand Rousseau est cité dans le même texte, pour le Contrat social : les contrats des Puritains reposent sur un *Covenant* originel entre Dieu et l'homme, qui ne peut rien par lui-même, conception opposée à celle des Lumières. Mais Adams ne fait que poursuivre une « violence » commencée par des Puritains éclairés. Baritz note que la politique étant le monde des apparences, le gouvernement de Winthrop est en effet « détachable » : la question de savoir si c'est bien la Providence divine qui est à l'œuvre est invérifiable. Ce « détachement » est contraire à la pensée théocratique de Winthrop, mais il ne faut pas se méprendre sur la théocratie, qui est le gouvernement de Dieu, non celui du clergé. Envisagé d'un point de vue terrestre, le gouvernement de la *Massachusetts Bay* était une aristocratie mixte, avec deux chambres, et non une théocratie. Ce détachement étant donc possible, Craven a montré comment, dès la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, les Puritains l'avaient eux-mêmes amorcé, faisant du « *self-government* » une valeur en soi, et non plus un moyen de protéger la liberté religieuse, et transformant celle-ci en tolérance (et non plus liberté de pratiquer la bonne religion) ; cette évolution dans les faits s'accompagnait de la construction d'une « légende de la fondation », attribuant aux fondateurs de la colonie ces idéaux de liberté politique et religieuse et faisant du même coup de l'Amérique leur refuge originel. Dans cette optique, la *Dissertation* est la forme la plus achevée de cette « légende » : elle contient donc des éléments de mythe et de réalité<sup>12</sup>.

Adams se réfère aussi aux Anciens, à la Grèce et à Rome en général, il invoque la *common law* et nomme cinq auteurs anglais : Milton, Algernon Sidney, Harrington, Locke et Nedham. Ce dernier est aujourd'hui tombé dans l'oubli, mais on verra que Adams, à la maturité, y reviendra longuement pour l'éreinter<sup>13</sup> ; Locke est évidemment l'homme du contrat, du gouvernement des lois et du droit à l'insurrection ; Milton, Sidney et Harrington sont les *républicains classiques* de l'époque de la guerre civile anglaise et du *Commonwealth* de Cromwell. Ces sources sont contradictoires, mais ce sont, dans ce désordre, celles de l'époque pré-révolutionnaire et Adams ne fait qu'exprimer d'une façon caractéristique et, dans son cas, provisoire, les tendances et

les confusions que les historiens ont retrouvées dans d'innombrables brochures de l'époque. Selon d'éminents représentants de l'école de la « synthèse républicaine », c'est la pensée whig radicale qui liait la sauce, non pas tellement sous sa forme originale, due aux illustres auteurs que cite Adams, mais telle qu'on la trouve chez leurs successeurs oubliés, regroupés par des historiens sous le vocable « *dissenting tradition* ».

Ces derniers constituaient l'essentiel du bagage de nombreux Américains, qui y trouvaient quelques concepts-clés (droits naturels, base contractuelle du pouvoir politique, spécificité de la constitution mixte anglaise), sans s'embarrasser de spéculations sur les contradictions qui pouvaient exister, notamment entre le respect de la tradition et la nécessité de s'en affranchir ; ces contradictions étaient emportées par une rhétorique insistant sur l'urgence qu'il y avait à exiger le respect d'une tradition menacée par la corruption de la métropole. Il est clair que l'horizon d'un Adams ne se borne pas à cette tradition : la lecture du *Journal* révèle, à partir de l'été 1756, ses efforts soutenus pour maîtriser la *common law*, le droit romain et les auteurs classiques dans le texte, Montesquieu, Machiavel et, d'une façon générale, tout le savoir humain, dans une visée caractéristique des Lumières. Dans les termes de Bailyn, on pourrait dire qu'il cherche à éclaircir l'arrière-plan culturel de l'idéologie révolutionnaire. Son monde intellectuel s'élargira de plus en plus, au fil de ses vastes lectures et de ses rencontres européennes ; les notations sur les auteurs qui, selon Bailyn, étaient plus influents en Amérique sont de toute façon rares dès le début et si, plus tard, les noms de deux importants représentants contemporains de la « *dissenting tradition* », ses amis Richard Price et Joseph Priestley, reviendront souvent, c'est que John Adams sera devenu leur contradicteur privilégié <sup>14</sup>.

Quoi qu'il en soit, le jeune Adams, s'il a déjà beaucoup lu, n'a pas encore mis tout l'ordre souhaitable dans les sources intellectuelles du whiggisme américain, dont il exprime avec beaucoup de force les préoccupations, à commencer par la conscience aiguë qu'en dernière analyse toute question politique revient à celle de la disposition du pouvoir. Ce mot richement connotatif donne lieu dans la littérature pré-révolutionnaire à de multiples métaphores évoquant le dépassement, l'empiétement sur la liberté <sup>15</sup>. Mais il ne s'agit pas d'une opposition entre le pouvoir et la liberté telle que nos habitudes contemporaines nous la feraient concevoir :

« Assurément, l'homme a une âme passionnée. Le même principe qui fut si souvent la cause de l'esclavage — je parle de ce principe inscrit dans la nature humaine, ce principe noble et élevé, fondé sur la bonne volonté et vénéré par le savoir : l'amour du pouvoir — fut la cause de la liberté chaque fois que celle-ci a existé. Si c'est ce principe qui a toujours poussé princes et nobles à se débarrasser, par fraudes et violences en tous genres, de toutes les limites mises à leur pouvoir, c'est le même qui a toujours stimulé le peuple dans ses aspirations à l'indépendance et ses efforts pour inscrire le pouvoir des Grands dans les limites de l'équité et de la raison » <sup>16</sup>.

L'amour du pouvoir se trouve donc dans la nature humaine ; c'est un donné, un fait, qu'il qualifie néanmoins de noble et élevé en l'associant à la bonne volonté. Qu'il soit cultivé avec amour par la connaissance sera développé plus loin. Il est cause de l'esclavage, mais aussi de la liberté, chaque fois que celle-ci a existé : une fois de plus, on ne parle manifestement pas ici des libertés mais de la liberté, qui est précisément la

participation au gouvernement. L'enjeu de la lutte entre gouvernants et gouvernés, c'est la liberté publique, c'est-à-dire le pouvoir lui-même, et non la préservation des « droits de l'homme » contre les empiétements du pouvoir. Toutefois, les libertés seront évoquées plus loin, comme des droits non pas octroyés, mais reconnus par la *Common Law* : ce sont les préliminaires au gouvernement <sup>17</sup>.

On a souligné <sup>18</sup> qu'en posant ainsi le problème politique en termes d'opposition entre gouvernants et gouvernés, Adams se situait dans le cadre conceptuel américain de l'époque ; cependant, la dernière phrase du texte cité me paraît évoquer nettement Machiavel, dont la lecture est attestée par le journal de Adams. Mais il ne le cite pas — pas encore. Quoi qu'il en soit, Adams apporte pour le moins une touche personnelle à l'exposé d'idées partagées : « Le désir de domination, ce grand principe par lequel nous avons tenté de rendre compte de tant de bien et de tant de mal est, lorsqu'on le contrôle comme il convient, un mouvement très utile et très noble de l'esprit humain. Mais que ce contrôle échappe et il devient une puissance envahissante, avide, impatiente, ingouvernable. Innombrables sont les systèmes d'iniquité que les Grands ont combinés pour satisfaire en eux cette passion ; mais jamais, avec aucun d'eux, n'ont-ils mieux réussi qu'en inventant et en imposant les droits canon et féodal » <sup>19</sup>.

Selon Bailyn, l'emploi du terme « *dominion* » dans ce passage est, dans toute la littérature pré-révolutionnaire, ce qui rend avec le plus de force l'idée que le pouvoir est la domination de l'homme par l'homme. D'autant plus saisissant est, à mes yeux, l'usage de l'adjectif *great* pour ce principe (au sens évidemment d'élément premier) qui est la source de tant de bien (quand il est adéquatement contrôlé, ce qui sera la tâche des législateurs, afin d'être utile et noble) et de tant de mal : c'est le désir principal, la passion fondamentale qu'on cherche à satisfaire. Mais je n'y vois nullement la confirmation que, pour les Américains de l'époque, le pouvoir s'identifie au mal, comme il est arrivé à Bailyn de l'écrire <sup>20</sup>.

Adams s'étend sur le savoir, dont il a dit qu'il cultivait l'amour du pouvoir ; il est condition de la liberté, dont on vient de voir les rapports avec le pouvoir. « La liberté ne peut être préservée sans que le savoir soit général parmi le peuple, qui y a un droit naturel ». Le droit à l'éducation est ainsi affirmé ; la chose est moins révolutionnaire qu'on ne pourrait le croire, car un des grands mérites des ancêtres fondateurs fut, d'après le texte des pages 455-456, d'avoir imposé l'enseignement aux frais des villes sous peine d'amende <sup>21</sup>.

Il s'étend sur la préservation des moyens de la connaissance, surtout parmi les rangs les plus bas de la société : c'est leur donner accès aux sciences, aux Anciens, au droit anglais, aux discussions sur les fondements et fins du gouvernement et à la presse. Celle-ci est un moyen d'information capital permettant de contrôler les hommes politiques et surtout les plus dangereux parmi eux, à savoir les grands hommes pourvus de vertus en même temps que d'ambition et de cupidité <sup>22</sup>. On voit le rôle de l'éducation, qui est double : elle permet la participation au pouvoir et son contrôle, c'est-à-dire la liberté et son maintien. Mais Adams ne semble pas se rendre compte pour l'instant que, permettant de satisfaire l'amour du pouvoir, l'éducation est tout aussi ambivalente : sa critique ne viendra que tardivement <sup>23</sup>. La façon dont il justifie ce contrôle est en tout cas passionnante : « Le peuple a un droit incontestable, inaliénable, indéfectible, un droit divin à cette espèce particulièrement redoutée et enviée de connais-

sance, je veux dire celle du caractère et de la conduite de ses dirigeants. Ceux-ci ne sont rien de plus que les représentants, les mandataires, les fidéicommissaires du peuple ; et la cause, l'intérêt, le fidéicommiss dont ils sont chargés, s'ils les trahissent insidieusement ou les traitent à la légère selon leur caprice, alors le peuple a le droit de révoquer le pouvoir qu'il a lui-même délégué et de désigner d'autres mandataires, de meilleurs représentants, des fidéicommissaires plus compétents ». C'est-à-dire que le caractère représentatif du pouvoir est clairement affirmé et qu'en même temps le lecteur contemporain saisit les racines des contrôles actuels, par les auditions et par la presse, celle-ci n'étant nullement présentée comme un aspect d'une liberté d'opinion ou de conscience « privative » ou « négative », mais comme un aspect essentiel d'un droit au savoir qui est lui-même la condition de possibilité de la citoyenneté.

### 3. Les trois lettres de Clarendon à Pym

Sous le pseudonyme de Clarendon, Adams polémique, dans ces lettres publiées en janvier 1766 dans la *Boston Gazette*, avec un autre publiciste qui signait Pym <sup>24</sup>. Ce débat entre *whig* et *tory* porte sur les taxes et les cours jugeant sans jury. Je n'en retiendrai ici que deux points sur lesquels les conceptions de John Adams vont rapidement évoluer. Le premier est que, bien que lisant Montesquieu depuis plusieurs années, il désigne encore le judiciaire comme une partie de l'exécutif — alors qu'il fait un vibrant éloge du jury, institution qui met le citoyen à l'abri de l'arbitraire ; c'est avec les *Pensées sur le gouvernement* de 1775-1776 que la séparation des trois pouvoirs sera pleinement acquise <sup>25</sup>.

Ensuite, à la recherche de la signification du mot « constitution », il utilise deux intéressantes métaphores. Celle du corps humain : qu'est-ce qu'une constitution faible ou robuste ? Une structure de nerfs, de fibres, de muscles, etc., en vue d'une certaine fin, la santé. La seconde est plus mécanique, puisqu'il s'agit d'une machine, par exemple une horloge : une combinaison de poids, de ressorts, de roues, de leviers, calculée en vue d'une certaine fin, mesurer le temps. Et, de la même façon, « le gouvernement est une structure, une disposition, un système, une combinaison de pouvoirs en vue d'une certaine fin, à savoir le bien de la communauté tout entière ». Adams est encore empreint d'une conception anglaise qui confond pratiquement constitution et gouvernement : en quelques années, les Américains vont être amenés à développer la théorie entièrement neuve d'une loi fondamentale, antérieure et supérieure au gouvernement, où Adams, en sa qualité de rédacteur de la Constitution du Massachusetts, jouera un rôle essentiel <sup>26</sup>.

### 4. Novanglus

*A history of the dispute with America from its origin, in 1754, to the present time* <sup>27</sup>. Si je respectais un ordre chronologique strict, je devrais insérer cette série d'articles parus de décembre 1774 à avril 1775 dans la *Boston Gazette* au début de la deuxième partie. Elle y trouverait difficilement place, car cette ultime discussion *Whig* (Novanglus, c'est-à-dire Adams) contre *Tory* (Massachusettensis, c'est-à-dire Daniel Leonard) va être dépassée par les événements : alors qu'il s'agissait encore de chercher un arrangement avec la métropole en défendant un statut de « *commonwealths* » indépendants

pour les colonies d'Amérique, la guerre éclate. Rétrospectivement, *Novanglus* apparaît donc comme un ouvrage inutile <sup>24</sup>.

Selon une méthode qui lui sera désormais familière, Adams déploie d'une façon peu ordonnée une vaste érudition, ici surtout historique et juridique, examinant aussi bien le statut des colonies grecques que celui de l'île de Jersey ; malgré sa relative longueur, l'ouvrage, dont des passages considérables sont relatifs à l'histoire immédiate des colonies et conçus comme une réponse point par point à son interlocuteur, ne contient que bien peu de chose qui soit utile à mon propos.

On y trouve par la force des choses une justification récurrente des tumultes, séditions, insurrections, guerres civiles, qui peuvent, en droit, être justes et le sont en l'espèce, avec, pour ce sujet délicat, force références : Grotius, Machiavel, Sidney, Pufendorf, Locke etc. Quant aux principes révolutionnaires, ils sont fondés sur la nature et la raison : ce sont ceux d'Aristote et Platon, Tite-Live, Cicéron, Sidney, Harrington et Locke, en opposition à ceux de Hobbes et Filmer. Ce curieux bric-à-brac, où la présence de Platon est pour le moins saugrenue, est celui de l'époque ; que l'Antiquité soit encore en partie pour Adams ce qu'elle est pour la plupart de ses concitoyens, à savoir un ornement du discours, est confirmé par un dithyrambe standard des « grands orateurs, poètes et historiens romains, précepteurs de l'humanité, fierté de la nature humaine, délices et gloire du genre humain » <sup>29</sup>. La maîtrise ne sera conquise que par une incessante activité de lecteur engagé.

La liberté, dans le sens déjà rencontré à plusieurs reprises, est opposée à l'esclavage : « Il n'y a que deux sortes d'hommes dans le monde, les hommes libres et les esclaves. La définition même de l'homme libre est celui qui n'est lié par aucune loi à laquelle il n'a pas consenti ». Et la république se définit comme « un gouvernement des lois et non des hommes » qui est, écrit-il, la définition d'Aristote, Tite-Live et Harrington et qui fait que la constitution britannique est celle d'une république <sup>30</sup>.

On trouve aussi dans *Novanglus* une esquisse d'une typologie des passions naturelles qui serait banale (d'un côté, l'amour de la liberté, de la vertu, de la vérité ; de l'autre, la peur, la vanité, la cupidité, l'ambition) si le ressentiment n'était mis du côté des passions aimables <sup>31</sup>. Mais quelques jours après la publication du dernier article, l'armée anglaise ouvre le feu et il ne sera plus question, pour Adams, que de guerre, d'indépendance et de fondation. Dès ses premiers écrits, il a présenté les côtés pile et face d'une même médaille : la passion de la supériorité, le désir de domination, source à la fois de la sédition, de la tyrannie et de la liberté. Il va s'agir maintenant de conquérir celle-ci en évitant celles-là, tâche possible de l'homme d'action dès lors que l'homme de réflexion connaît la pulsion fondamentale.

## Notes

<sup>1</sup> W III, pp 427-444. Voir CHINARD I, pp. 47-48 : l'œuvre est de circonstance parce que les passions politiques à Boston étaient exacerbées et les bagarres, les duels, voire les émeutes, fréquents.

<sup>2</sup> HOWE, pp. XI à XV, 28 ss.

<sup>3</sup> Voir notes en marge de Rousseau, HARASZTI, p. 92.

<sup>4</sup> *Idee d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, quatrième proposition.

<sup>5</sup> WOOD, chap. 1, 2 et 3 et XIV, 2. *Contra*, à propos de ce texte, LERNER, p. 21.

<sup>6</sup> LOVEJOY, pp. 33-34. On peut aussi noter que, comme Smith, Adams lit les moralistes français, en particulier La Rochefoucauld.

<sup>7</sup> *An Essay on Man's Lust for Power*, p. 1, pp. 81-83.

<sup>8</sup> BAILYN 2, pp. 94 ss. ; AMW, pp. 343-344.

<sup>9</sup> W III, pp. 445 à 465.

<sup>10</sup> MEYER, p. 151.

<sup>11</sup> Nombreux sont les auteurs qui ont repris ce bout de texte sans mentionner que Adams l'avait laissé dans son journal non destiné à la publication : ROSSITER, p. 549 ; PALMER 1, t. 1, p. 160 et jusqu'à Arendt (ARENDE 2, *La crise de l'éducation*). Il s'agissait apparemment de faire valoir la « Mission de l'Amérique » dans un contexte de guerre froide.

<sup>12</sup> BARITZ, pp. 107 ss. ; CRAVEN, pp. 18 à 32. Je renvoie le lecteur qui voudrait en savoir plus sur l'évolution de la mentalité en Nouvelle-Angleterre aux ouvrages de Perry Miller et, sur « l'invention d'une généalogie » et les mythes fondateurs, à ceux d'Elise Marienstras.

<sup>13</sup> Nedham est de nouveau assez présent dans le récent ouvrage de MANSFIELD, *Le Prince apprivoisé*.

<sup>14</sup> Sur ces questions, voir BAILYN 2, chap. II ; BUEL ; WOOD, chap. I, I et 2 ; sur les études de John Adams, D I, pp. 35, 44, 106, 115, 124, 131, 179 ; pour une critique de l'aspect réducteur de la synthèse républicaine, voir APPLEBY 1 ; Adams mentionne *The Independent Whig*, publication de TRENCHARD et GORDON (D I, p. 7) et BURGH (D II, pp. 182 et 223 ; AFC III, p. 422 — cette dernière notation est élogieuse) ; quant à Priestley, il s'agit du chimiste que tous les écoliers du monde connaissent pour sa découverte de l'oxygène.

<sup>15</sup> BAILYN 2, pp. 55 ss. ; voir aussi WOOD, I, 3.

<sup>16</sup> P. 448.

<sup>17</sup> P. 467 ; sur cette conception de la liberté, voir WOOD, *ibid.*

<sup>18</sup> BUEL.

<sup>19</sup> P. 449.

<sup>20</sup> BAILYN 2, pp. 56 ss. et comp. BAILYN 3, p. 9. Pour une critique de Bailyn sur ce point : WHITE, pp. 192-195 et DIGGINS, p. 75. WOOD, *ibid.*, cite Bolingbroke : « L'amour du pouvoir est naturel ; il est insatiable, attisé, et non pas assouvi, par la possession de son objet ».

<sup>21</sup> White note que dans sa justification du droit naturel au savoir, Adams emprunte une formule de Burlamaqui. Sans doute, mais les considérations sur l'éducation comme condition d'exercice et de contrôle du pouvoir me paraissent beaucoup plus caractéristiques — et beaucoup plus intéressantes. Le livre de White, centré sur Locke et le jurnaturalisme, passe, à mon avis, à côté de l'essentiel, pour ce qui est de Adams tout au moins. Il reste que les références insistantes à l'influence de Burlamaqui sur Adams sont intéressantes pour son futur travail de constitutionnaliste (voir WHITE, pp. 140, 163 et 233).

<sup>22</sup> Pp. 457, 462-463.

<sup>23</sup> Lerner, voulant montrer que les interprétations de Bailyn et Wood sont réductrices, souligne cependant que la *Dissertation* révèle l'ambivalence, non seulement du pouvoir et de la liberté, mais aussi du savoir, puisque les droits canon et féodal sont des produits remarquables de l'intelligence (p. 23). Je renvoie également à mon commentaire de *On Self-Delusion*, *supra*.

<sup>24</sup> W III, pp. 469 à 483 ; Clarendon, beau-père de Jacques II, puis premier ministre et chancelier de Charles II, dut s'exiler en France. Pym était un parlementaire opposant à Charles I<sup>er</sup>.

<sup>25</sup> Pp. 480-481 et voir PETERS, pp. 163 ss.

<sup>26</sup> Voir *infra* mon commentaire de cette Constitution. Le mouvement intellectuel général d'une conception à l'autre est particulièrement traité dans le chapitre VII de WOOD. BOORSTIN, p. 831, reprend ce sens d'« état de santé » pour faire saisir la mutation qui va s'opérer : à l'époque de la Révolution, une « bonne constitution » signifie que l'organisme (humain ou gouvernemental) fonctionne bien, de sorte que la question de l'inconstitutionnalité est dépourvue de sens.

<sup>27</sup> W IV, pp. 3 à 177.

<sup>28</sup> Sa lourde argumentation par précédents historiques et juridiques a cependant son importance dans l'optique d'une reconstruction de l'histoire au profit d'une identité américaine : MARIENSTRAS, pp. 209 ss.

<sup>29</sup> Pp. 14-15, 18, 56-57, 77 à 99.

<sup>30</sup> Pp. 28 et 106.

<sup>31</sup> P. 14.



## DEUXIÈME PARTIE

### Tous en scène (1774-1801)

« Une scène neuve et grandiose s'ouvre devant moi ».

Journal de John ADAMS, le 20 juin 1774.



## CHAPITRE I

# Révolution-fondation : 1774-1777

### 1. Une seule et même chose

Le 20 juin 1774, John Adams est appelé au Congrès continental ; il ne quittera le théâtre où se joue la Renommée qu'en mars 1801 lorsque, battu par Jefferson aux élections présidentielles, il se retirera définitivement à Quincy. De ces longues années consacrées exclusivement à la vie publique, les premières sont celles de la Révolution : dès que l'armée britannique aura ouvert le feu sur des Américains, ses efforts viseront simultanément à l'indépendance des treize colonies et à l'établissement, dans ce cadre, de nouveaux gouvernements.

Adams est convaincu que la liberté, la tyrannie et l'espèce d'état intermédiaire — ou de tyrannie *sui generis* — que constitue la sédition ont une seule et même source, le désir de supériorité. Les troubles permettent aussi le déchaînement de la lutte entre « débiteurs et créanciers » (il ne parle pas encore de classes), comme le révèle une fameuse anecdote de 1775 : un de ses anciens clients le complimente malencontreusement parce que les tribunaux ne fonctionnent plus ; il espère bien qu'il n'y en aura plus jamais <sup>1</sup> ! De toute manière, cet affrontement-là trouve aussi son origine dans les passions : Adams précisera plus tard que le désir de puissance est premier, l'appropriation seconde. Il considère tout naturellement que Révolution et fondation d'un gouvernement sont une seule et même chose ; cela va de soi, c'est-à-dire que sa réflexion ne porte pas sur cette question, qui n'en est pas une, elle porte directement sur les formes de gouvernement, tandis que son action est accaparée par l'insurrection et la guerre.

L'idée que révolution et fondation sont la même chose n'est donc pas explicite dans les documents de l'époque, bien qu'elle soit présentée comme telle *a posteriori* dans l'autobiographie ; Adams y affirmera d'ailleurs que le 1<sup>er</sup> septembre 1776, rencontrant Lord Howe, chargé de négocier avec les insurgés, il lui répondait que les colonies, ayant institué des gouvernements, avaient accompli une complète révolution <sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, si l'idée n'est pas explicitement formulée, on la trouve parfaitement exprimée dans une lettre du 5 novembre 1775 à James Warren : « Qui s'attendait à voir de son vivant les principes de liberté se répandre et l'emporter si rapidement, la nature humaine, débarrassée de ses fers, exerçant ses droits entiers, renversant

les tyrannies comme Samson et établissant tels gouvernements que le peuple croit les mieux élaborés pour la félicité humaine ? »<sup>3</sup>.

« Je voudrais que nous soyons de bons architectes », écrit-il à Abigail le 10 juin 1775. Et lorsqu'il lit pour la première fois le *Common Sense* de Thomas Paine, il ne le rejette pas immédiatement et totalement mais il observe que, nonobstant les qualités du livre, l'auteur semble avoir des idées très inadéquates quant à ce qui est requis pour former des constitutions pour les colonies et un grand modèle pour l'Union : il se flatte d'être un meilleur architecte<sup>4</sup>.

Plus révélateur encore que cette métaphore est le fait que, dès le 15 novembre 1775, soit huit mois avant la Déclaration d'Indépendance — et six ans avant la reddition anglaise — Adams sort un plan de gouvernement que je tenterai de décrire et d'analyser plus loin. Révolution et fondation sont bien la même chose. Pour parler dans les termes de Hannah Arendt, l'idée centrale de la révolution est la fondation de la liberté, c'est-à-dire la fondation d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître<sup>5</sup>. Mais pareil projet est problématique.

Le 8 janvier 1776, Adams écrit à Mercy Warren que c'est la forme de gouvernement « qui donne la couleur décisive aux mœurs du peuple » ; examinant et comparant monarchie et « *commonwealth* » (au sens ancien de gouvernement républicain), il conclut en gros que, sous une monarchie, le peuple ne peut qu'être vicieux, tandis que sous un gouvernement républicain bien réglé, il ne peut qu'être vertueux. Mais il y a une difficulté : c'est que la vertu est indispensable à une république... Or, les Américains ne sont pas vertueux. Et il ne sort de ce cercle où la vertu est à la fois condition de possibilité et résultat de la république que par l'affirmation : « Cependant, c'est le rôle du grand politique de faire le caractère de son peuple »<sup>6</sup>.

Mais cela ne le satisfait manifestement pas, car il revient à la charge le 16 avril 1776 : la vertu publique, qui est une passion pour le bien public supérieure à toutes les passions privées, est le seul fondement d'une République... Dès lors, avec l'esprit de commerce qui règne en Amérique, comment y établir une République ? Il faudrait que la passion publique rende les citoyens heureux de sacrifier tout le domaine privé (plaisirs, passions, intérêts, amitiés,...) quand il est en conflit avec les droits de la société<sup>7</sup>.

Howe cite, entre autres choses, cette correspondance avec Mercy Warren pour soutenir la thèse que Adams a cru, pendant la période révolutionnaire, que les Américains avaient une vertu particulière<sup>8</sup>. On voit qu'il n'en est rien, et les exemples abondent, le plus saisissant étant la lettre du 3 juillet 1776 annonçant à Abigail la Déclaration d'Indépendance ; il s'étend sur l'importance inouïe de l'événement, peut-être la plus grande question jamais tranchée par des hommes, et puis, progressivement, la lettre prend un tour catastrophique : il se pourrait que l'Amérique ait à connaître des calamités et des détresses pires encore que celles qu'elle a subies pour que cela inspire aux Américains les vertus qu'ils n'ont pas<sup>9</sup>.

Toujours est-il que Adams parle à Mercy Warren d'une passion pour la vertu publique comme condition de la république, ce qui est en contradiction avec toute sa pensée antérieure où la vertu n'apparaît pas comme du domaine du pathos ; sans doute, cela ne tire-t-il pas à conséquence, puisqu'il parle d'une sorte de cité idéale, mais cette

question circulaire du régime et de la vertu réapparaîtra. Elle est évidemment caractéristique des conceptions des Lumières sur l'interaction du gouvernement et de la société et est très lisible dans le paradigme machiavélien : le révolutionnaire-fondateur, grâce à sa « *virtù* », maîtrise la « *fortuna* », c'est-à-dire que, dans l'acte de fondation, il impose la forme et la stabilité à la séquence d'événements que son propre acte d'insurrection a déclenchée et met en place une république où l'institutionnalisation de la vertu civique dirigera les citoyens vers la vie politique, qui est la fin de l'homme <sup>10</sup>. Il n'empêche qu'au moment où Adams paraît illustrer le mieux ce modèle, il est manifestement embarrassé — et conscient, à l'instant même de la fondation, du caractère utopique de l'idéologie américaine par rapport aux réalités sociales, pour parler dans les termes de Bailyn et Wood.

La question de l'ordre ou du « *degré* », qui sera traitée explicitement dans les *Discours sur Davila*, commence à faire son apparition insidieusement. Revenons à la lettre du 3 juillet 1776 à Abigail : elle se termine par les appréhensions qu'Adams éprouve à l'égard du pouvoir sans frein qu'aura le peuple. Dès le 22 avril 1776, il avait fait part de ses craintes à James Warren : on peut se réjouir de la perspective de gouvernements libres et populaires, mais il y a grand danger qu'ils ne nous rendent pas heureux ; le problème est celui du maintien de l'ordre et, dans un gouvernement populaire, la seule solution est d'inspirer le respect et la vénération à l'égard des personnes investies d'une quelconque autorité. Ainsi, l'élection de son correspondant en mai devrait être menée avec une solennité qui fasse impression sur le peuple tout entier. C'est à partir de cette époque qu'en même temps que de craintes à l'égard des élections et de l'apparition de partis, Adams témoigne d'une hostilité de plus en plus forte à l'égard de Tom Paine <sup>11</sup>.

Ces considérations, qui peuvent paraître paradoxales chez quelqu'un qui est en train de mener une insurrection, prendront de plus en plus d'ampleur et de clarté, nourriront une pensée hostile à la « démocratie simple » et arriveront à leur expression optimale au moment de la Révolution française, lorsque Adams regroupera sur le thème de la « distinction » à la fois toutes les modalités de la passion pour la supériorité et l'ordre différentiel fondamental, le « *degré* ».

## 2. Thèmes connus

Alors que Adams ne cesse, dans sa correspondance familiale, de se plaindre d'être privé par la politique de son bonheur privé, de la félicité rurale, des pommes de terre et des asperges, il donne des conseils à son fils John Quincy (futur sixième président) : il est indispensable de se rendre maître du grec et de lire Thucydide dans le texte. En attendant, il est permis de le lire dans la traduction de Hobbes, malgré la « *pernicieuse philosophie* » de ce dernier : Thucydide est indispensable à l'orateur, à l'homme d'Etat, au général, aussi bien qu'à l'historien et au philosophe. Et Abigail qui, en pleine guerre, a seule la charge des enfants, est priée de veiller à ce que leur éducation stimule et excite leur ambition vers l'excellence, la fixe sur de grands objets, de grandes actions <sup>12</sup>.

« Un manque d'ambition est aussi criminel qu'un excès » et, à cet égard, c'est jusqu'à sa belle-mère qui semble recevoir un reproche posthume : apprenant son décès, il écrit à Abigail, se demandant si la défunte ne confinait pas trop ses talents et ses vertus à la vie sociale et privée. C'est vers l'espace public que doit se tourner l'excellence ; que le bonheur se trouve là n'est pas douteux pour le congressiste séparé de sa famille, qui note dans son journal, le 17 septembre 1774 : « Ce fut un des jours les plus heureux de ma vie. Au Congrès, nous eûmes des sentiments nobles et généreux et une éloquence virile »<sup>13</sup>.

L'éducation permet donc l'excellence : elle fait plus de différence entre l'homme et l'homme que la nature n'en fait entre l'homme et la bête. Une lettre révélatrice du 4 août 1776 laisse entrevoir ses bienfaits au niveau de la Nation : l'université Harvard ne suffit pas, malgré son excellence, il faut fonder une société philosophique qui excitera l'émulation scientifique ; il faut diriger les citoyens vers l'excellence, etc. Ces idées prendront corps, on le verra, dans la constitution du Massachusetts<sup>14</sup>.

Finalement, tout cela pourrait être thématiquement sur la vertu au sens du *Choix d'Hercule*, mais Adams ne le fait pas. Quand il emploie le mot « vertu », c'est le plus souvent sans préciser le contenu de cette notion, qui est opposée à l'argent ou qui, sous la forme de « passion positive pour le bien public » devrait prévaloir, idéalement, sur tout le « privé », comme on l'a vu dans la correspondance avec Mercy Warren.

La Déclaration d'Indépendance, qui est « peut-être la plus grande question jamais tranchée par des hommes », pose immédiatement le problème du souvenir de l'action mémorable. Dès le 3 juillet 1776, Adams en esquisse les moyens : il ne parle nullement de l'érection de monuments, mais prévoit que chaque année et à jamais, les générations successives commémoreront le « Jour de la Délivrance » par diverses cérémonies religieuses et profanes. En revanche, c'est sur le mode badin que, le 5 juillet, il suggère à une jeune fille, Miss Palmer, d'écrire l'histoire de ces temps : ce travail incombe plutôt aux dames, les messieurs étant trop pris dans l'action<sup>15</sup>.

On voit la primauté, conforme au discours de Périclès, de l'action, par elle-même mémorable, sur les monuments et sur le récit écrit, ouvrage de dames. Néanmoins, le 7 juillet, Adams parle à sa femme de styles littéraires, ce qui peut nous sembler à première vue insolite en pareilles circonstances. Il traite particulièrement de la différence entre styles oratoire, historique et épistolaire. Vu la date, il est permis de penser que ces questions se rapportent à celle de la mémoire de l'Indépendance, bien que ce ne soit pas explicite. Dans l'importance qu'il accorde au style des lettres, en prenant comme modèle Pline le Jeune, chez qui rien n'est inséré qui ne soit digne de souvenir, on voit l'intérêt qu'il porte au genre littéraire le plus proche de l'action<sup>16</sup>.

Adams vient à peine de commencer sa carrière sur la « scène neuve et grandiose » qu'il éclate déjà en imprécations. D'obséquieux coquins (« *scoundrels* ») espèrent que son intégrité sera pour lui un obstacle dans la compétition : « Je ne supporterai pas de voir des idiots (« *blockheads* »), que j'ai le droit de mépriser, élevés au-dessus de moi et triomphant de moi avec insolence ». Ce sentiment de crainte et d'appréhension qu'un

autre, jusque-là inférieur, ne devienne supérieur, est précisément celui qu'il définira plus tard comme la *jalousie* <sup>17</sup>.

La *vanité* (des autres) est évoquée à plusieurs reprises : il s'agit soit de faire étalage de ses talents, soit de rechercher le pouvoir. Elle est en tout cas « mesquine », « jamais assez riche pour être généreuse » <sup>18</sup>.

« Ah ! Si je pouvais être soldat ! Je le serai, je lis des livres militaires », s'écrie-t-il comiquement, émerveillé par l'esprit martial qui gagne le Continent. Mais, trois semaines plus tard, il accompagne Washington et les autres généraux à la sortie de Philadelphie, musique en tête, avec tout le décorum guerrier, et lui, civil, pauvre créature épuisée par les griffonnages, il doit laisser les autres porter les lauriers qu'il a semés. Le voilà à coup sûr en proie à l'*envie* — une envie dont, envers Washington, il ne se départira plus. La succession de ces deux notes montre comment il est passé d'une relation simple entre le sujet et l'objet du désir à une relation triangulaire sujet/objet/rival, du désir objectal au désir mimétique ; j'emploie à dessein les termes de René Girard dont les théories me paraissent trouver chez Adams une troublante illustration. Comme on le verra, cette passion envieuse, qui joue un rôle déterminant dans les séismes politiques, est la plus pernicieuse de toutes.

Il définira ultérieurement l'*envie* comme l'état de mortification devant la supériorité d'un autre et le désir de l'amener à notre niveau ou de l'abaisser en dessous de nous. Elle ne se confond en principe pas avec la *jalousie*, mais les deux passions ont manifestement des liens : la *jalousie* peut précéder l'*envie*, qui n'en sera que plus féroce, et elles ont en commun la rivalité. Adams ne les distingue pas clairement dans ses écrits tardifs, ce qui est peut-être dû à une évolution de la langue : dans son autobiographie, il donnera deux exemples de cette relation triangulaire, à propos de sa nomination à la commission chargée de la rédaction d'une « Déclaration du droit des colonies », commission qui allait devenir un objet « de *jalousie* » pour les autres congressistes, et de ses rapports avec Hawley, rapports que Samuel Adams et John Hancock « enviaient et jalouaient ». A ce sujet, et c'est évidemment révélateur, il explique qu'à Anvers il a vu cette passion illustrée par une admirable peinture montrant les autres apôtres *jaloux* de Jean à qui Jésus donne des marques particulières d'affection ; donc même les saints y sont enclins. Adams reviendra plusieurs fois sur cette peinture flamande ; dans sa correspondance tardive avec Mercy Warren, il la décrira plus en détail, précisant que l'apôtre dont les traits sont le plus décomposés par la passion est Pierre. Il parle à ce moment de l'historiographie de la Révolution, qui est en train de se mettre en place d'une manière qui ne lui plaît pas car elle ne lui rend pas justice (en d'autres termes, il est envieux de ceux qui y sont mis en valeur à son détriment) et écrit ironiquement que toutes les grandes personnalités de l'époque étaient des saints, mais qu'il se refuse à désigner Pierre... <sup>19</sup>.

Le 4 mars 1776, dans son journal, Adams revient au ressentiment, passion qu'il avait abordée dans son tout premier écrit politique. Implantée par la Nature pour la préservation de l'individu, elle est suscitée par l'injustice aussi nécessairement que la chaleur l'est par le feu ; l'éprouver et même la cultiver est à la fois une nécessité et un devoir, dont dépendent la sécurité de la personne, de la propriété, de la liberté et de la réputation. Il en va de même des communautés, qui doivent éprouver le ressentiment et punir. Cette passion revient de temps à autre d'une façon plutôt déconcertante : sans

doute peut-on y voir l'influence d'Adam Smith, pour qui le fondement de la justice est la sympathie avec le ressentiment pour le tort causé <sup>20</sup>.

Au sein du Congrès continental, Adams préside le *Board of War and Ordnance*. Ses rapports avec l'armée lui fournissent un modèle pour ses conceptions sur la passion de la supériorité : il n'y a pas de principe plus universel, mais il ne l'a jamais vu opérer avec plus de furie que chez les officiers <sup>21</sup>. On voit que, quant aux passions, les documents privés apportent une moisson intéressante ; cependant, plus que comme moraliste, Adams apparaît comme fournisseur de matériau brut ou semi-brut. C'est surtout dans les *Discours sur Davila* de 1790 que la réflexion aura lieu.

### 3. Le projet de gouvernement de 1775-1776

Le 15 novembre 1775, dans une courte lettre à Richard Henry Lee, Adams présente un projet de gouvernement qui permettra, dans le mois, sans la moindre convulsion, d'accomplir une révolution totale dans le gouvernement d'une colonie <sup>22</sup>. « Le peuple » (il ne donne aucune précision à cet égard) élit une chambre des communes ; celle-ci choisit, soit en son sein, soit dans le peuple, un *council* (c'est-à-dire une chambre haute, un sénat) moins nombreux. Les deux chambres réunies élisent un gouverneur chargé du pouvoir exécutif ; les deux chambres et le gouverneur constituent chacun une des trois branches du pouvoir législatif et disposent chacun d'un veto sur toutes les lois. Le gouverneur, avec le consentement de la chambre haute, nomme les juges qui conservent leur charge « sauf indignité » (« *during good behavior* ») et ne peuvent participer ni à l'exécutif ni au législatif.

On voit ici formulés deux principes fondamentaux auxquels John Adams restera attaché toute sa vie : la séparation des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et le pouvoir législatif en trois branches, à savoir l'exécutif et les deux chambres. Le premier de ces principes est celui que défendait Montesquieu ; le second est celui de la « république mixte », où l'exécutif est l'élément monarchique (« *the one* », l'élément unique), la chambre haute, l'élément aristocratique (« *the few* », le petit nombre) et la chambre basse, l'élément démocratique (« *the many* », la multitude). Si l'on préfère présenter les choses en négatif, les trois pouvoirs ne peuvent être réunis en une seule autorité, celle-ci fût-elle une assemblée élue par l'ensemble du peuple (il s'agirait alors d'une « démocratie simple », régime que Adams condamnera toujours), et le pouvoir législatif ne peut résider en une seule assemblée où les trois éléments de la république mixte se trouveraient précisément mélangés. Le gouvernement ne doit certes pas être conçu comme un seul centre représentant « le peuple » ou la « nation », mais comme un double jeu de « freins et contrepoids » (« *checks and balances* ») des trois pouvoirs séparés au sens de Montesquieu d'une part, d'intérêts et passions contradictoires d'autre part : Adams n'en démordra pas.

Tel est le schéma, accompagné à ce stade de commentaires très brefs : c'est ce jeu de balances qui seul permettra de contrôler et contenir les forces qui poussent la nature humaine à la tyrannie et de conserver quelque degré de liberté dans la constitution — une liberté que Adams définit, dans une autre lettre de l'époque, comme « la part du peuple dans la législature » <sup>23</sup>. Ces principes, qui permettront à la nature humaine d'apparaître « dans sa vraie gloire » ne doivent donc en aucun cas être modifiés une fois le calme revenu ; toutefois, rien n'empêche que la nouvelle législature ne laisse « au

peuple dans son ensemble » le soin d'élire le gouverneur et les membres de la chambre haute.

Dans deux lettres quasiment identiques de janvier 1776, adressées l'une à Wythe, l'autre à Penn, Adams reprend ce projet en le présentant comme nécessaire en général et non comme un expédient pour conjurer le risque de retour à l'état de nature en période révolutionnaire<sup>24</sup>. Son argumentation peut être résumée comme suit : la divine science de la politique est la science du bonheur humain ; or, le bonheur de l'homme est la vertu, comme l'ont dit tous les penseurs anciens et modernes, païens ou chrétiens ; il faut donc une forme de gouvernement dont le principe soit la vertu. Le seul bon gouvernement est républicain, car c'est un gouvernement de lois et non d'hommes. Comme les combinaisons possibles des pouvoirs qu'on trouve dans la société sont innombrables, les formes de républiques le sont aussi. Laquelle adopter ? Partons, puisque la république est un gouvernement de lois, de la façon de faire celles-ci. Le premier pas à franchir est celui de la représentation, de la multitude au petit nombre, par des élections auxquelles il faut accorder le plus grand soin afin qu'elles ne soient pas déloyales, partiales et corrompues. L'assemblée doit être un portrait en miniature du peuple, c'est-à-dire qu'à des intérêts égaux dans le peuple doivent correspondre des intérêts égaux dans le corps représentatif. Une fois formée, l'assemblée doit-elle être investie de tout le pouvoir, législatif, exécutif et judiciaire ? Certes non : soumise aux passions comme un individu, en particulier la cupidité et l'ambition, il lui faut un pouvoir qui la contrôle. Peut-on lui abandonner le pouvoir législatif ? Non, pour la même raison et plus précisément parce que ce serait ouvrir un conflit avec l'exécutif, au terme duquel le plus fort usurpera tout le pouvoir sans que le judiciaire puisse équilibrer. Il faut une chambre haute, intermédiaire entre les deux branches extrêmes de la législature (c'est-à-dire entre celle qui représente le peuple et celle qui est investie de l'exécutif). Voici donc le législatif en trois branches, chacune avec un veto. L'exécutif, le gouverneur, fera l'objet d'élections fréquentes, annuelles de préférence, car tout homme au pouvoir risque de devenir « une vorace bête de proie ». Quant au pouvoir judiciaire, il sera indépendant et distinct des deux autres, afin qu'il puisse contrôler les deux.

On voit comment, dès après le syllogisme du début, le raisonnement dérape : Adams cherchait une forme de gouvernement dont le principe soit la vertu et celle-ci disparaît pour faire place à son contraire : cupidité, ambition, prédateurs. Il la retrouve pourtant à la fin de ces deux lettres : c'est que, avec pareille forme de gouvernement, vont fleurir l'émulation générale et l'ambition... qui rendent vertueux. Un désir général de réputation et d'importance parmi leurs voisins prend place dans l'esprit des hommes et cause naturellement la vertu... pour autant que la loi assure des élections équitables et l'éducation de la jeunesse, surtout des classes inférieures. On est sur le point de retrouver le « cercle de la vertu » qui ressortait de la lettre à Mercy Warren du 8 janvier 1776 ; si Adams y échappe, c'est précisément par une échappatoire : la vertu apparaît au début comme principe, se perd en cours de raisonnement et réapparaît à la fin, mais comme résultat<sup>25</sup>. Est-ce bien la même au départ et à l'arrivée ? La vertu finale, liée à l'émulation, à l'ambition, au désir de réputation, est manifestement la vertu antique comme Adams l'a comprise à partir de l'apologue d'Hercule ; quant à celle du début, c'est celle dont tous ceux qui cherchaient la vérité, anciens, modernes, païens, chré-

tiens (et il ajoute dans une des lettres : Confucius, Zoroastre, Socrate, Mahomet !) ont dit qu'en elle consistait le bonheur de l'homme... Tout se passe comme si Adams, dont toute la pensée, dès l'origine, révèle qu'il ne peut mettre la vertu qu'à la fin, comme effet de l'art, puisqu'au départ il n'y a que des passions, se sentait obligé de la mettre au principe. C'est, à mon avis, qu'il n'a pas encore l'audace de contredire Montesquieu, « oracle » de la Révolution américaine. Cette audace, il l'aura à la fin de la *Défense des Constitutions des Etats-Unis*.

Que la vertu apparaisse comme résultat de la bonne forme de gouvernement, à défaut d'être à son principe, montre en tout cas que Adams croit encore à certains pré-supposés des Lumières relatifs à l'interaction de la société et du gouvernement et cette croyance sera durable : il sera octogénaire lorsqu'il paraîtra admettre que la forme de gouvernement n'est que l'expression de ce qu'impose l'esprit du peuple <sup>26</sup>. La lettre à Wythe commence par une citation de Pope : « *For forms of government let fools contest ; That which is best administered is best* » <sup>27</sup>. Et Adams commente : « Rien ne peut être plus faux ». Vingt ans plus tard, Kant, dans son *Projet de paix perpétuelle*, écrira la même phrase sous la même citation. Ce n'est pas la seule fois que Kant rejoint Adams. L'a-t-il lu ? Je n'en sais rien ; en tout cas, on voit qu'il s'agit d'une grande idée des Lumières. Dans les influences communes, il faut certainement épingler Hutcheson : le projet de Adams est, dans ses grandes lignes, conforme au *Gouvernement civil* qu'il avait étudié à Harvard, et on sait par Kant lui-même l'intérêt qu'il portait au philosophe écossais. Et, bien entendu, Rousseau : aucun peuple ne sera jamais que ce que la nature de son gouvernement le fera être.

Si l'on examine le projet en détail, on constate qu'il reste également dans le cadre conceptuel « normal » de l'époque en ceci que le problème du pouvoir reste posé avant tout entre gouvernants et gouvernés : la figure inquiétante est à l'évidence celle du « gouverneur-prédateur » et c'est pour la conjurer qu'une chambre haute est nécessaire, comme intermédiaire entre les deux extrêmes du pouvoir : la version moderne du monarque et « le peuple ». Plus tard, la forme de gouvernement restera la même, mais pour d'autres raisons : l'exécutif fort protégera « le peuple » contre la voracité de « l'aristocratie ».

Ce « peuple » n'est pas censé être une abstraction : c'est en principe l'élément « démocratique » de la société, qui a droit à être représenté dans l'équivalent d'une chambre des communes. Mais, d'emblée, Adams affirme que rien ne s'oppose à ce qu'il élise les membres de la chambre haute, représentant pourtant « le petit nombre ». Mais, au fait, qui sont ces « *few* » ? Indépendamment du problème, insoluble sur le plan institutionnel, d'une « aristocratie américaine », qui constituera l'aporie la plus durable du système, on voit que Adams emploie aussi le terme pour désigner les représentants du peuple. Il reste bien des obscurités dans un mécanisme représentatif qui a la prétention d'offrir un portrait en miniature de la société. Cependant, Adams n'insiste guère sur les composantes sociales qui devraient être représentées dans les deux chambres : son projet met l'accent sur le contre-poids qu'apportera l'existence de deux chambres à un exécutif dangereux, sur le mécanisme de la balance lui-même, plutôt que sur les forces sociales qu'il met en œuvre. C'est ultérieurement qu'il insistera, et de plus en plus, sur la nécessité d'identifier l'élément aristocratique et de l'isoler dans la chambre haute.

Ces *Pensées sur le gouvernement*, largement diffusées, furent la brochure la plus influente au début de la période d'élaboration des constitutions : elles illustrent les difficultés, décrites par Wood, d'établissement d'une république « vertueuse », alors que le souci d'une juste représentation du peuple, joint à celui du maintien d'une constitution mixte, faisait surgir la question des intérêts particuliers <sup>28</sup>. Cela n'empêche pas Adams de conclure avec enthousiasme : « Vous et moi, mon cher ami, avons été expédiés dans la vie à une époque où les grands législateurs de l'Antiquité auraient souhaité vivre ». On aurait tort de prendre cette envolée pour une rhétorique creuse où l'Antiquité jouerait un rôle purement ornemental ; Adair souligne, à propos de cette phrase précisément, que le grand législateur est un modèle offert par Plutarque et repris par Bacon, qui, dans ses *Essais*, propose une classification en cinq niveaux des plus grands dans la Renommée. Le plus élevé est celui des fondateurs de républiques : Romulus, Cyrus, Ottoman, Jules César. Le second est celui des grands législateurs, parce qu'ils continuent à gouverner après leur disparition : Lycurgue, Solon, Justinien <sup>29</sup>. Le jeune avocat qui se demandait à quel objet il allait assigner son désir de Renommée vient de trouver sa peinture. Il choisira même la taille au-dessus : les Pères Fondateurs se sont baptisés ainsi eux-mêmes. Mais le modèle final sera le grand politique mis au rancart : Démosthène, Cicéron.

#### 4. Le modèle de gouvernement : la Constitution du Massachusetts

La vie politique du Massachusetts colonial était réglée par la Charte de 1691 ; ses institutions fondamentales étaient le gouverneur nommé par le Roi, l'Assemblée (chambre basse des représentants des « towns »), le *Council* (chambre haute élue au suffrage indirect, par l'Assemblée). A l'époque révolutionnaire, en l'absence d'un gouverneur royal, l'exécutif, sur la recommandation du Congrès continental, fut exercé par le *Council*. En invitant les colonies, à la veille de la Déclaration d'Indépendance, à établir de nouvelles formes de gouvernement, le Congrès allait susciter dans le Massachusetts un débat qui durerait quatre ans, débat que l'on peut suivre dans Handlin sous la forme des échanges entre les représentants à Boston et les citoyens dans leurs villes, et dont l'intérêt, tant pour les procédures suivies que pour les concepts nouveaux qui s'y trouveraient formulés, dépasse de très loin le cadre local <sup>30</sup>.

Durant l'été 1776, l'Assemblée recommande que les électeurs s'assemblent en « meetings » afin de consentir à ce que les chambres réunies en *General Court* forment une Constitution. Dans la réponse négative des villes, on trouve notamment la raison que pareille tâche n'est pas de la compétence de chambres qui devraient ensuite fonctionner sous l'autorité de la loi qu'elles auraient faite elles-mêmes : la Constitution ne peut émaner que d'une convention élue pour cela et pour cela seul. Les idées neuves et essentielles d'une Constitution comme loi écrite, fondamentale, antérieure et supérieure au gouvernement et au droit ordinaire et émanant du peuple agissant comme pouvoir constituant au travers de conventions constitutionnelles sont donc d'emblée présentes dans le débat, ce qui permet de mesurer le chemin parcouru depuis que John Adams, quelques années plus tôt, cherchait, dans ses *Lettres de Clarendon à Pym*, la définition d'une constitution <sup>31</sup>.

Au printemps 1777, la *General Court* requiert que les villes, à la prochaine élection, investissent leurs représentants du pouvoir de se former, avec le *Council*, en con-

vention constituante, le texte devant ensuite être approuvé par deux tiers des hommes libres. La constituante se réunit à partir de juin 1777 et approuva en février 1778 un projet qui fut très largement rejeté par les villes. Dans les motifs du refus, on trouve, outre le point évoqué au paragraphe précédent, l'absence d'une déclaration des droits et, d'une façon générale, la mauvaise rédaction et le caractère défectueux du texte. La question devenait critique, car certaines villes prétendaient se trouver dans l'état de nature en l'absence d'une loi fondamentale ; à cet égard, le comté de Berkshire faisait preuve d'une opiniâtreté particulière en interdisant depuis 1775 aux tribunaux de siéger, puisqu'il n'existait pas de constitution pour sanctionner les lois. Ces « constitutionnalistes du Berkshire » exprimaient d'une façon particulièrement claire la distinction entre la Constitution, contrat social et loi fondamentale, et la législation<sup>32</sup>.

En février 1779, l'Assemblée résolut enfin de demander à ses électeurs de lui donner compétence pour appeler à siéger une Convention d'Etat dont le seul objet serait de former une Constitution. Les réponses des villes étant cette fois largement affirmatives, les élections pour cette Convention eurent lieu au suffrage universel des hommes libres âgés d'au moins vingt et un ans ; le projet qu'elle devait élaborer deviendrait effectif s'il était ensuite approuvé par deux tiers des mêmes électeurs présents aux « *meetings* ». Aucune condition de propriété n'étant requise pour ces votes, le corps constituant était donc plus large que le corps électoral. Les travaux de la Convention ainsi élue commencèrent le 1<sup>er</sup> septembre 1779 et allaient durer sept mois<sup>33</sup>.

Revenu de sa première ambassade en France le 3 août 1779 et repartant le 13 novembre, John Adams fit partie de la Convention du 1<sup>er</sup> septembre au 11 novembre 1779. Pour respecter l'ordre chronologique, je devrais donc insérer ce paragraphe dans la section suivante ; sa place logique est ici, à la suite du projet de gouvernement, dont la Constitution est la concrétisation, d'autant plus que ce texte, étant largement antérieur à la Constitution fédérale, est conçu, non comme partie d'un tout, mais comme modèle de tout gouvernement civilisé : l'article iv de la déclaration des droits dispose simplement que « le peuple de ce commonwealth » exerce tous les pouvoirs qu'il ne délègue pas aux Etats-Unis d'Amérique.

Adams est le rédacteur de la Constitution, mais il serait abusif de dire qu'il en est le seul auteur. Tout d'abord, la Convention comprenait d'autres hommes de grande qualité (ne pouvant toutefois prétendre à son prestige, qui n'était à l'époque dépassé que par Washington et Franklin). Ensuite, les procédures se caractérisaient à la fois par une très grande délégation et par un très grand appel à la base : la Convention chargea de la rédaction d'un premier texte un comité de trente, qui délégua un sous-comité de trois, qui chargea Adams du travail ; le document allait ensuite non seulement faire le trajet inverse, mais être *in fine* approuvé dans les « *meetings* », au sein desquels les délégués à la Convention devaient pouvoir convaincre, et dont ils avaient, parfois, reçu des instructions, le tout dans un contexte d'intense vie politique, animée par les journaux, les brochures, les sermons et les factions. Que le peuple agissant comme pouvoir constituant ait été l'auteur de sa loi fondamentale est donc une proposition qui, pour une fois, a une valeur de vérité dépassant la fiction juridique. C'est ce qui allait permettre à Adams d'écrire : « C'est Locke et Sidney, Rousseau et Mably ramenés à la pratique » (phrase qui montre les limites des modèles des historiens : si le

second est bien un « républicain classique », on voit qu'il ne faut ni enterrer le premier, ni ignorer le troisième et on ne sait dans quel paradigme entrera le communiste Mably) <sup>34</sup>.

Historiquement parlant, on a en effet souligné son importance toute particulière : première constitution élaborée par une convention élue à cette seule fin, elle fut aussi la première à être soumise au peuple pour approbation avant sa ratification ; elle allait exercer une influence majeure sur les constitutions ultérieures et Adams ne manquerait pas d'affirmer : « J'ai fait une constitution pour le Massachusetts qui a finalement fait la Constitution des Etats-Unis », affirmation à laquelle plus d'un chercheur reconnaît à tout le moins une part de vérité ; enfin, sa pérennité moyennant peu de changements lui permettrait, à notre siècle, d'être la plus ancienne constitution écrite au monde <sup>35</sup>.

Le projet original de Adams n'a pas été conservé : c'est le texte présenté par le comité à la convention qui a été publié avec l'indication des modifications apportées par celle-ci. Toutefois, on sait par la correspondance que seules quelques altérations ont eu lieu, auxquelles il n'attachait guère d'importance, à l'exception de la modification en veto relatif du veto absolu du gouverneur. Je propose une lecture de la Constitution limitée aux thèmes que j'aborde dans ce travail : les passions étant le donné, comment fonder la République ? Comment mettre en compétition les pouvoirs et les contrôler ? Comment arriver à la vertu ? Je suis le plan tripartite de la Constitution : préambule, déclaration des droits, structure du gouvernement <sup>36</sup>.

Je propose la traduction suivante du préambule ; les mots entre parenthèses ont été supprimés par la convention.

« La fin de l'institution, du maintien et de l'administration du gouvernement est d'assurer l'existence du corps politique, de le protéger et de donner aux individus qui le composent la capacité de jouir, dans la sécurité et le calme, de leurs droits naturels et des bienfaits de la vie ; et chaque fois que ces objectifs ne seront pas atteints, le peuple a le droit de modifier le gouvernement et de prendre les mesures nécessaires à sa sûreté, son bonheur et sa prospérité.

Le corps politique est formé d'une association volontaire d'individus. C'est un contrat social, par lequel le peuple tout entier convient avec chaque citoyen, et chaque citoyen avec le peuple tout entier, que tous seront gouvernés par des lois incontestables pour le bien commun. C'est donc le devoir du peuple, dans l'élaboration d'une constitution de gouvernement, de pourvoir à une manière équitable de faire les lois, ainsi qu'à leur interprétation impartiale et à leur exécution fidèle, afin que chaque homme puisse en tout temps y trouver sa sécurité.

Par conséquent, nous, (délégués du) peuple du Massachusetts (réunis en Convention avec le seul dessein exprès d'élaborer une constitution, ou forme de gouvernement, pour la présenter à nos constituants, conformément à leurs instructions), louant d'un cœur reconnaissant la bonté du grand Législateur de l'univers qui, dans le cours de Sa providence, procure à ce peuple la possibilité de s'engager dans un contrat mutuel originel, explicite et solennel, délibérément et pacifiquement, sans fraude, violence ni surprise, et de former une nouvelle constitution de gouvernement civil pour lui-même et sa postérité, et implorant dévotement qu'Il le guide dans une entreprise aussi considérable (pour lui et sa postérité) — marquons notre accord (en vertu de

l'autorité que nos constituants nous ont conférée) sur la DECLARATION DES DROITS ET LA STRUCTURE DE GOUVERNEMENT ci-après, EN TANT QUE CONSTITUTION DE LA REPUBLIQUE DU MASSACHUSETTS ».

Ce préambule témoigne d'une nouvelle conception de la Constitution comme pacte social et non plus simple système de gouvernement. On trouve notamment chez Arendt d'intéressants développements sur deux types de contrat social distingués par les théoriciens du dix-septième siècle : le contrat mutuel entre individus formant une société fondée sur des promesses réciproques, d'une part, et celui, hobbesien, d'aliénation des droits au souverain. Avec l'affirmation du droit de modifier le gouvernement au cas où celui-ci ne réaliserait pas les fins substantielles, définies d'une manière très générale, qui sont les siennes, avec le type de contrat social qu'il définit ensuite, ce préambule est d'un ton anti-hobbesien qui n'est d'ailleurs pas particulier à Adams : Hobbes et Filmer étaient les bêtes noires des révolutionnaires américains, et c'est contre le second que Locke, dont l'influence est manifeste ici, voulait diriger ses *Traité du gouvernement civil*<sup>37</sup>. Le pacte originel et mutuel dont il est question au troisième paragraphe du préambule est bien lockéen : « Le contrat qui met fin à l'état de nature entre les hommes est seulement celui par lequel ils conviennent mutuellement d'entrer dans une communauté et d'en faire un corps politique »<sup>38</sup>.

Cependant, Arendt pensait que la société coloniale américaine était profondément imprégnée de contrats de ce type, puisant leur origine dans celui, authentique, conclu sur le *Mayflower*, et que Locke y aurait puisé sa pensée. Baritz, à qui on doit des pages passionnantes sur la réalité historique du contrat social mutuel, spécialement dans son chapitre sur John Winthrop, lui donne raison à propos de Locke ; lorsque celui-ci écrit : « Au commencement, le monde entier était l'Amérique », cela signifie bien que le philosophe a été influencé par les colons, et non l'inverse. Malheureusement, outre le fait que le contexte fait référence à une société primitive, patriarcale, ignorant la monnaie, qui semble être celle des Indiens plutôt que celle des colons, ce souvenir n'apparaît pas dans les débats de l'époque : les Américains, qui lisaient Locke, ont progressivement mis en évidence l'idée qu'un contrat social mutuel et originel était essentiellement différent d'un pacte ou d'une charte entre gouvernants et gouvernés, mais s'ils se réfèrent à l'expérience réelle de l'état de nature et du pacte originel, il s'agit d'expériences contemporaines comme celle des habitants du Berkshire. Pour ceux-ci en tout cas, « l'idée que l'essence du corps politique était contractuelle en vint à comporter plus qu'une signification abstraite : elle ne procédait plus seulement des citations des penseurs des Lumières mais de leur expérience politique »<sup>39</sup>.

Palmer souligne l'influence de Rousseau, la parenté avec le célèbre livre I, chapitre VI, du *Contrat social* : en particulier, les mots « contrat social » et « citoyen » (dans un sens autre que « habitant d'une ville ») étaient inusités en anglais. On sait que Adams avait lu le *Contrat social* dès 1765 et qu'il avait poursuivi son étude de Rousseau à Paris, sans le désapprouver, au contraire semble-t-il<sup>40</sup>. Au-delà de l'emploi du vocabulaire, on remarque d'ailleurs que ce contrat social forme le corps politique par convention mutuelle, non entre individus, mais entre le peuple dans son ensemble et chaque citoyen. Cependant, rien n'est plus étranger à Adams que la « volonté générale » de Rousseau ; j'y reviendrai plus tard, mais la lecture de cette constitution est déjà l'occasion d'aborder la question du point de vue de Hannah Arendt.

Pour celle-ci, la volonté générale inspirant et dirigeant la Nation comme si elle n'était plus qu'une personne fut, pour les révolutionnaires français, le substitut de la volonté souveraine d'un monarque absolu et, dès lors qu'ils eurent mis « le peuple » à la place du souverain, il devint la source, non seulement de tout le pouvoir, comme dans la tradition romaine et comme en Amérique, mais aussi de toute loi. Aux Etats-Unis, en revanche, « le peuple » n'était pas cette abstraction et on se garda bien d'en faire la source de toute loi. Ce n'était pas une abstraction : selon l'expression de Meyer, le peuple n'était pas une fiction, mais « *They were we* » et c'est ce qui fait le caractère unique des Lumières en Amérique et fait de l'Amérique elle-même la principale expérience des Lumières <sup>41</sup>. Alors que la Révolution française allait balayer les corps constitués d'Ancien Régime, les institutions coloniales américaines, les « communes », les « *townships* » étaient restées en place pour jouer un rôle essentiel, à savoir conférer d'en bas l'autorité aux nouveaux gouvernements. Ce mouvement venu de la base ressort clairement du Préambule, où les délégués à l'assemblée constituante tirent leur autorité de leurs constituants (formant eux-mêmes un contrat mutuel entre individus, comme on le verra plus loin) <sup>42</sup>. John Adams était très clair sur le sujet, comme le montre encore cette phrase tirée de son autobiographie : « Quand la Convention a élaboré un gouvernement, ou plutôt une Constitution, comment pouvons-nous savoir que le peuple s'y soumettra ? S'il y a le moindre doute à cet égard, la Convention peut présenter son projet de Constitution au peuple des communes, comtés ou districts et l'approbation de la Constitution peut devenir l'acte du peuple lui-même. Mais le peuple ne connaît rien aux constitutions. Je crois que vous vous trompez beaucoup en supposant cela... Je crois que, dans une part très considérable du peuple, on trouvera certains hommes qui comprendront le sujet aussi bien que leurs représentants et ceux-là aideront à éclairer le reste » <sup>43</sup>. La lecture, fascinante pour un Européen, de Handlin, révèle ce peuple des « *meetings* » dans toute sa diversité, depuis les procès-verbaux sommaires, à l'orthographe phonétique, de certaines assemblées, jusqu'à d'autres où les concepts sont traités d'une façon sophistiquée. On trouve là sans doute « l'émulation » et la « passion pour la distinction », peut-être le « bonheur public », la pluralité en tout cas, mais certes pas la « volonté générale » ni « l'opinion publique » : Palmer écrit que la Constitution fut adoptée parce qu'elle offrait un accord au sein duquel les gens pourraient légalement être en désaccord <sup>44</sup>.

Voilà comment, selon l'expression de Tocqueville, « le dogme de la souveraineté du peuple sortit de la commune » ; mais il ajoute : « et s'empara du gouvernement ». Cette deuxième et ambiguë partie de la phrase me ramène à Arendt : le peuple est la source de tout le pouvoir, mais non de toute loi. La grande découverte américaine est celle du peuple souverain comme pouvoir constituant, qui laisse ensuite aux pouvoirs constitués le soin de gouverner selon les procédures et dans les limites tracées par la Constitution. Le Préambule est clair : le peuple souverain est l'auteur d'une loi fondamentale dans laquelle il doit prévoir le mode de confection, d'interprétation et d'exécution des lois ordinaires (« *statutory law* »), « par lesquelles il sera gouverné ». Ces lois ne sont incontestables (« *certain* ») et de nature à assurer la sécurité de tous — et non d'une majorité déguisée sous la « volonté générale » — que par leur conformité à leur source, la Constitution, qui permet leur contrôle <sup>45</sup>.

La nécessité d'une déclaration des droits n'allait pas de soi : la constitution résulte du contrat social mutuel conclu par le peuple dans l'état de nature (ou feignant d'y être) et non d'un pacte entre gouvernants et gouvernés par lequel les premiers reconnaissent — ou octroient — aux seconds des libertés. Celles-ci étaient d'ailleurs reconnues aux colons par le droit anglais écrit et non écrit — la *common law*. Néanmoins, on allait assister, dans plusieurs Etats, à l'apparition « sporadique et confuse » de déclarations des droits, souvenir sans doute des anciennes chartes coloniales, mais aussi méfiance à l'égard de l'esprit de tyrannie qui pouvait gagner les élus et jusqu'au corps politique lui-même <sup>46</sup>. Dans le cas d'espèce, Adams indique bien dans le préambule qu'il s'agit de droits naturels, fidèle en cela aux idées des Lumières et à la conception qu'il avait exprimée dans la *Dissertation* : les libertés des chartes anglaises n'ont été que reconnues par celles-ci, elles sont antérieures au gouvernement. Il est bon de rappeler, contre certaines assimilations hâtives, que Adams n'est pas Burke. Cependant, Peters relève que peu de droits sont qualifiés d'inaliénables — et donc complètement en dehors du contrat social <sup>47</sup>. Un de ceux-ci est un droit, non de l'individu, mais du peuple : celui d'instituer et de réformer, modifier ou changer totalement le gouvernement (article VII), qui échappe donc complètement aux assemblées. Cette affirmation du pouvoir constituant en amont du gouvernement apparaît comme une institutionnalisation de la révolution.

Les questions religieuses, Adams l'écrira plus tard, devraient elles aussi être complètement en dehors du contrat social ; mais le Massachusetts de l'époque ne semblait pas mûr pour cela. L'article II de la Déclaration des droits, après avoir énoncé le devoir « des hommes en société » de vénérer « l'Être suprême », proclame, dans cette limite, la liberté de conscience. John Adams refusa de rédiger l'article suivant, aucun texte susceptible d'être adopté n'étant conforme à son propre jugement ; il s'agissait en effet de permettre à la législature de subventionner le culte et l'enseignement de la religion et même d'enjoindre aux « sujets » l'assistance aux leçons. Cette disposition, paraissant peu compatible avec la précédente, fit l'objet d'une première rédaction où il était question d'une vie future de châtiments et de récompenses et où il n'était fait aucune distinction entre les religions ; après de vives discussions, le texte qui fut adopté par la Convention permettait la subvention des seules églises protestantes et ne plaçait que les chrétiens en général sous la protection de la loi. La ratification de ce texte fut elle-même difficile et n'a sans doute été acquise qu'en comptabilisant en votes affirmatifs les oui assortis d'amendements variés (émanant de partisans de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pratiquants ou non, de personnes sans église ou membres d'églises minoritaires, amenées à payer des impôts pour un culte qui leur était étranger, mais aussi d'« anti-papistes » radicaux). Fait remarquable, John Adams, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, tentera à plusieurs reprises, lors d'une révision constitutionnelle, d'obtenir à tout le moins une extension de la protection de la loi aux hommes de toute religion, sans succès : ce n'est qu'en 1833, après une longue crise venant du refus populaire de ratifier la révision de 1820, qu'un texte plus conforme aux principes républicains — mais pas encore entièrement laïc — fut adopté <sup>48</sup>.

Des trente articles de la Déclaration des droits, vingt-neuf ont donc été rédigés par John Adams, qui reprennent largement les principes de la Déclaration d'Indépendance

et plusieurs dispositions de la Déclaration des droits de Virginie, avec des règles de la *common law*. L'ensemble est touffu et certaines dispositions pourraient se trouver dans la « structure du gouvernement » : il est permis d'y voir sa conviction que le respect des droits individuels dépend des mécanismes institutionnels bien plus que d'un simple parchemin. Je ne retiendrai ici que deux dispositions typiques <sup>49</sup>.

Alors qu'il avait écrit, au début de l'article 1 : « Tous les hommes naissent également libres et indépendants », le texte définitif porte : « Tous les hommes naissent libres et égaux ». On trouve les deux formules chez Locke pour caractériser l'homme dans l'état de nature, on les retrouve chez Handlin, la première est dans la Déclaration des droits de Virginie, la seconde dans la Déclaration d'Indépendance. Dès *On Self-Revenge*, on l'a vu, Adams emploie la première. Il est clair qu'elle seule exprime sa conviction, largement développée plus tard, que ce n'est que moralement et juridiquement qu'il y a égalité, la règle *naturelle* étant celle de l'inégalité.

L'article vi dispose : « Aucun homme, aucune corporation ou association d'hommes n'a de titre à obtenir des avantages ou des privilèges particuliers et exclusifs, distincts de ceux de la communauté, qu'en considération des services rendus au public ; et ce titre n'étant par nature ni héréditaire ni transmissible aux enfants, descendants ou parents par le sang, l'idée d'un homme né magistrat, législateur ou juge est absurde et contre nature ». Le maintien d'une chambre haute, voulu par Adams et bien d'autres, dans des Etats ne dépendant plus de la couronne, posait un problème qui est ici nettement résolu : il ne saurait être question d'une noblesse héréditaire <sup>50</sup>. En même temps, Adams, qui sera bientôt accusé précisément de vouloir en rétablir une, exprime déjà l'intérêt qu'il porte à la question de l'aristocratie naturelle, des meilleurs, des « *few* » : elle va devenir de plus en plus centrale.

La deuxième partie s'ouvre sur un pacte : « Le peuple habitant le territoire précédemment appelé « Province de la Baie du Massachusetts » convient par les présentes, solennellement, mutuellement et réciproquement de se constituer en un corps politique, ou Etat, libre, souverain et indépendant, sous le nom de *Commonwealth du Massachusetts* » <sup>51</sup>. Suit la structure du gouvernement, qui comprend bien entendu deux jeux de « *checks and balances* » : entre les pouvoirs exécutif, législatif, judiciaire et entre les trois branches du législatif (sénat, chambre des représentants, gouverneur) <sup>52</sup>.

L'article xxx de la Déclaration des droits énonce le principe de la séparation des pouvoirs, en ce sens qu'aucun des départements législatif, exécutif et judiciaire ne peut exercer le pouvoir de l'un des autres, « afin que l'on ait un gouvernement de lois et non d'hommes ». Comme les dispositions qui suivent n'assurent pas une véritable séparation des départements, notamment avec les veto mutuels des trois branches du législatif, c'est la fin de la phrase qui permet de saisir l'intention : il s'agit d'assurer une séparation des personnes occupant, sans les cumuler, les charges de chaque département, donc de disperser le pouvoir, mais il faut en même temps que les différents pouvoirs puissent « entrer en collision » afin de se balancer, chacun étant garant du respect de la loi par les autres <sup>53</sup>.

Le deuxième jeu de « *checks and balances* » se déroule entre ce que Palmer appelle les fantômes du Roi, de la Chambre des Lords et de la Chambre des communes,

soit le gouverneur, le Sénat et la Chambre des représentants. Contrairement à ce qui continue à se passer en Angleterre, gouverneur et Sénat sont élus, par le même corps que la chambre basse (tous les hommes de vingt et un ans accomplis ayant un revenu de trois livres ou une propriété de soixante livres) et pour un an seulement, dans un système où le caractère entièrement représentatif du gouvernement est clairement énoncé : « Tout pouvoir résidant à l'origine dans le peuple et dérivant de lui, les divers magistrats et officiers publics, investis d'une autorité législative, exécutive ou judiciaire, sont ses substituts et agents, en tout temps responsables devant lui » (article v de la Déclaration des droits). Cependant, les deux chambres sont censées représenter des intérêts différents — ce qui ne veut pas dire que ce sont des blocs opposés : Adams se réjouit, dans une lettre du 20 septembre 1779, qu'il y ait des individus, des groupes, des intérêts entrant en compétition au sein de chaque chambre. Le souci de réaliser un « portrait en miniature du peuple », exprimé dans les *Pensées sur le gouvernement* se traduit par une représentation géographique et par intérêts : la représentation des districts au Sénat dépend des taxes payées par chacun d'eux, alors que la représentation à la Chambre est fonction de la population. En outre, les conditions d'éligibilité sont différentes quant à la fortune. Ainsi, la « partie sénatoriale de la société » censée justifier le maintien du bicamérisme du régime mixte s'identifie, une fois exclue toute noblesse héréditaire, avec la propriété foncière (Palmer souligne toutefois la modestie du cens : un fermier réussissant normalement pouvait prétendre au Sénat). Le texte dispose en revanche que la Chambre assure la représentation des « citoyens de ce commonwealth » sur pied d'égalité. Les compétences des deux assemblées ne sont pas complètement coextensives : la Chambre dispose seule de l'initiative en matière fiscale et instruit les affaires d'« impeachment » que le Sénat juge <sup>54</sup>.

Cette double représentation, en fonction du nombre d'habitants et des facultés de chaque district, est conforme au *Gouvernement civil* de Hutcheson, que la Constitution suit sur bien des points. Elle ne semble pas aller de soi dans un système de gouvernement entièrement représentatif, mais peut se comprendre à partir de la distinction entre pouvoir constituant et pouvoirs constitués : tous les organes du gouvernement — pas seulement ceux qui sont élus — représentent le peuple, en qui réside tout le pouvoir. En sa qualité de pouvoir constituant, il met en place un système de gouvernement dans lequel il peut prévoir la représentation d'intérêts sociaux particuliers. Ainsi, les sénateurs représentent la nation, mais ils assurent aussi la représentation de la propriété foncière. On peut d'ailleurs se demander si les « citoyens du commonwealth » que représente la Chambre s'identifient eux-mêmes au peuple comme pouvoir constituant : d'une part, le suffrage est censitaire alors qu'il ne l'est pas pour les procédures constitutionnelles (ce qui montre bien la différence entre le peuple comme pouvoir constituant en amont du système de gouvernement et tel qu'il est représenté au sein du système) et, d'autre part, l'article xix de la Déclaration des droits reconnaît au « peuple », c'est-à-dire aux « towns » au sein desquelles il s'exprime, le droit d'adresser des instructions à ses représentants, qui sont dès lors à la fois les « agents », les « substituts » de la nation et de telle circonscription <sup>55</sup>.

Les temps ont changé : en trois ans, le gouverneur a cessé d'être une « bête de proie » pour devenir l'arbitre entre des intérêts opposés. A cette fin, il dispose de pouvoirs monarchiques qu'il tient à présent du nouveau souverain, le peuple, puisqu'il est

directement élu par lui. Il doit disposer d'une propriété foncière de mille livres (contre trois cents pour les sénateurs) ; la sagesse et l'indépendance de celui qui doit imposer le bien public au sein des rivalités sont censément assurées par sa fortune (mais, selon Palmer, on peut trouver un homme de cette aisance dans chaque village), un traitement fixe et la fréquence (annuelle) des élections. Cependant, la Convention allait priver le gouverneur du veto absolu sur toutes les lois, le remplaçant par un veto relatif pouvant être mis en échec par des majorités qualifiées des chambres : c'était, aux yeux de Adams, ouvrir la voie à une corruption et du législatif et de l'exécutif par les hommes fortunés, ambitieux et intrigants. Enfin, le gouverneur porterait le titre de « *His Excellency* ». Il ne s'agit pas tant de satisfaire une forme quelconque de passion pour la distinction que de reprendre les préoccupations exprimées dès le 22 avril 1776 dans une lettre à James Warren, évoquée plus haut. Entre-temps, Adams avait fréquenté la cour de France et, dans son autobiographie, il allait donner du *grand couvert* à Versailles une description aussi minutieuse qu'ironique, se terminant par la phrase suivante : « Ces cérémonies peuvent être condamnées par les philosophes et ridiculisées par la comédie, avec grande raison ; mais tout gouvernement et toute religion ont et doivent avoir *quelque chose de la sorte* ». C'est un aspect de la question de l'ordre différentiel qui va le préoccuper jusqu'à ce qu'il l'exprime complètement dans les *Discours sur Davila* <sup>56</sup>.

Peters voit dans la Constitution du Massachusetts l'expression de la « démocratie républicaine ». Démocratique, la procédure qui l'a mise en place l'est assurément, ainsi que le principe de souveraineté populaire qu'elle consacre <sup>57</sup>. Le système de gouvernement vise à empêcher ce principe de se transformer en tyrannie par l'application aveugle de la loi de la majorité et donc à conserver le caractère républicain d'un régime qui vise au Bien commun. Mais il ne s'agit pas de « gouvernement limité », il n'est pas tant question de limiter le pouvoir ni même de le diviser que de mettre en jeu des pouvoirs considérables, voire énormes, en les faisant se heurter afin qu'ils s'équilibrent. Il s'agit de « *balance* » plutôt que de division, comme l'avait bien vu Arendt — que Peters ne cite pourtant pas. Cette conception est étroitement liée au gouvernement des lois, chacun des acteurs exerçant le contrôle (« *check* ») sur les autres et les rappelant à une légalité « à deux étages » (« *constitutional and statutory law* »), renforcée par un judiciaire qui prend de plus en plus d'importance (avec les nominations à vie et les émoluments décents et publiés, garanties inscrites dans la loi fondamentale, et bientôt le contrôle de constitutionnalité, qui coulera de source). C'est dans ces procédures typiquement américaines que l'individu trouve finalement ses garanties et sa sûreté, bien plus que dans une déclaration des droits, simple « *parchment barrier* » : on verra plus loin l'incompréhension réciproque des révolutionnaires français et américains sur ce point <sup>58</sup>. Mais Adams craint par dessus tout la tyrannie d'une majorité manipulée par une minorité « aristocratique » ; le sens du gouvernement mixte est à présent, à ses yeux, d'opposer des *intérêts* et surtout d'identifier et d'isoler les intérêts de la propriété dans la chambre haute. On est en train de passer de l'affrontement de passions identiques chez tous les hommes (qu'elles animent un individu ou une assemblée) à celui d'intérêts de classe, tout en restant dans le schéma « *King, Lords, Commons* » ; outre le fait que John Adams ne s'explique pas sur cette question à ce stade, on peut se

demander comment cette société-là pourra viser à l'idéal du *Commonwealth*, appellation qu'il souhaitait pour le Massachusetts dès 1776 <sup>59</sup>.

Pourtant, il n'a pas oublié qu'un bon gouvernement, pour tourner les passions vers la vertu, doit veiller à l'éducation. Le chapitre v sera le premier texte constitutionnel à en faire un devoir pour l'Etat ; la première section confirme tous les privilèges de l'université Harvard et la seconde, dans un style s'éloignant du jargon juridique, exprime un idéal de joyeuse et savante émulation vers l'excellence — peut-être l'idéal d'un monde où chacun pourrait devenir un gentleman. Le texte est suffisamment curieux pour que je le reproduise :

« La diffusion générale de la sagesse et du savoir dans le corps du peuple étant nécessaire, en plus de la vertu, pour la conservation de ses droits et libertés, et ceux-ci dépendant de la propagation, dans les diverses parties du pays et les différents ordres, des avantages de l'éducation et des possibilités de s'instruire, ce sera le devoir des législateurs et magistrats de cette république, et pour tous les temps à venir, de veiller avec amour aux intérêts des lettres et des sciences et de tous leurs séminaires, particulièrement l'université à Cambridge et les écoles publiques et primaires dans les villes ; d'encourager les associations privées et les institutions publiques, les rétributions et exonérations en vue de la promotion de l'agriculture, des arts, des sciences, du commerce, des affaires, des manufactures et de l'histoire naturelle du pays ; de soutenir et d'inculquer au peuple les principes d'humanité et de bienfaisance, la charité publique et privée, le zèle et la frugalité, l'honnêteté et la ponctualité dans les relations, la sincérité, les bonnes dispositions et tous les sentiments généreux et inclinations sociales ».

Le 7 août 1805, Adams écrit à Waterhouse : « Comme les mots coulaient de ma plume, venant du cœur à vrai dire plutôt que de la tête, je ne pouvais, composant ce paragraphe, m'empêcher de rire de sa bizarrerie, tout seul dans mon cabinet. (...) Il ne fallait attendre aucune indulgence pour un texte que je n'échangerais pas aujourd'hui contre un sceptre et dont je souhaite qu'on puisse le graver sur ma pierre tombale. Mais à ma grande surprise, ce furent des acclamations et non des objections qui l'accueillirent et il fut adopté, je crois, à l'unanimité et sans aucun amendement » <sup>60</sup>. Cette lettre, plus encore peut-être que le texte lui-même, nous fait vivre l'enthousiasme des Lumières en action.

La Révolution américaine, qui voulait protéger la liberté contre le pouvoir, se voit contrainte, écrit Howard, d'inventer des formes de pouvoir qui garantissent la liberté, dès lors que la souveraineté, affirmée avec l'Indépendance, doit être représentée dans des institutions. Dans la déconcertante évolution du whiggisme qu'a reconstituée Wood et dont j'ai tracé les grandes lignes dans l'introduction, la Constitution du Massachusetts est un moment important. Elle rencontrait d'une manière exceptionnelle l'exigence d'une loi fondamentale émanant du peuple et son système de gouvernement en faisait un modèle parfait : elle semblait retrouver le bon dosage du régime mixte, avec davantage de pouvoir pour le gouverneur (le plus puissant de tous les Etats) et le Sénat ; elle donnait la réponse la plus nette et la plus audacieuse aux interrogations sur le sens du bicamérisme, avec la représentation des personnes d'une part, de la propriété d'autre part ; elle proposait un programme éducatif qui pourrait inculquer la vertu au peuple. C'était un ensemble de remèdes républicains qui permettraient de sortir d'une

crise où l'on craignait à la fois l'anarchie et la tyrannie des assemblées. Et pourtant, en plaçant la richesse là où se trouvaient en principe l'honneur et la sagesse, ce nouveau bicamérisme pervertissait la conception classique du gouvernement mixte, trahissait l'incapacité américaine à découvrir une aristocratie naturelle et faisait apparaître, au lieu de la *res publica*, une société éclatée en intérêts divergents. Par ailleurs, les nouvelles conceptions de la souveraineté populaire et d'un gouvernement entièrement représentatif allaient entraîner une homogénéisation du pouvoir politique menant à la mort du gouvernement mixte et de la politique classique : on ne sortirait de la crise que par l'invention, à partir de cette évolution, d'une nouvelle science politique <sup>61</sup>.

Quand John Adams apprit à Paris la ratification de la Constitution, il fut parfaitement conscient qu'« une étape avait été franchie dans l'histoire du progrès de la société », la procédure suivie étant sans précédent connu, « un phénomène tout à fait nouveau et singulier dans le monde politique ». Il apparaît une fois de plus comme le « révolutionnaire pensant » plutôt que comme l'instanciation involontaire d'un modèle : prétendre qu'il n'a rien compris à une évolution qu'il a manifestement précipitée n'est guère défendable. Ce qui est particulièrement déconcertant, c'est que ce représentant du « républicanisme classique » figure ici comme celui qui a commencé à le détruire. Dans les termes de Howard, en introduisant l'intérêt sur la scène politique, Adams contredisait le fondement de l'appareil institutionnel « républicain classique » : comment remplacer des vertus particulières, dont la concurrence pouvait aboutir au Bien commun, par des intérêts particuliers ? Je tâcherai de suivre cette problématique avec les autres questions qui apparaîtront à l'examen de la *Défense des Constitutions des Etats-Unis* et des écrits ultérieurs <sup>62</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> D III, pp. 326-327.

<sup>2</sup> D III, pp. 360-361, 429. L'inclusion, ici, d'éléments autobiographiques pose un problème particulier commencée en 1802, poursuivie en 1806 et 1807, l'autobiographie s'arrête en 1780 ; apologie destinée à

ses enfants, elle doit être lue dans un sens critique. Plutôt que d'en repousser la lecture à la troisième partie, j'ai préféré ne pas me priver des précieuses indications qu'elle contient sur les passions, indications qui ne sont nullement en contradiction avec les autres matériaux, spécialement le journal.

<sup>3</sup> WAL I, p. 175.

<sup>4</sup> AFC I, p. 214 ; D III, pp. 330 ss. Paine était l'un des rares à rejeter purement et simplement, dès la Révolution, le régime mixte au profit d'une démocratie simple : la constitution anglaise était peut-être adaptée à des « temps d'obscurité et d'esclavage », elle était incompatible avec un gouvernement dont les parties « s'apporteraient un soutien mutuel et naturel » (WOOD, VI, 5).

<sup>5</sup> ARENDT I p. 125.

<sup>6</sup> WAL I, pp. 201 à 203.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 221 à 224.

<sup>8</sup> HOWE, chap. II, intitulé précisément « *A virtuous people* », pp. 28 à 58.

<sup>9</sup> AFC II, pp. 27 et 28. C'est bien le 3 juillet qu'il écrit : « Le 2 juillet 1776 sera la date la plus mémorable de l'histoire américaine », car la résolution proclamant l'indépendance avait été votée le 2 ; sur le choix du 4 juillet, voir BOORSTIN, pp. 802 ss.

<sup>10</sup> Voir POCOCK I, pp. 183-184.

<sup>11</sup> WAL I, pp. 232 à 234 ; 242-243.

<sup>12</sup> AFC I, pp. 114, 145, 153, 175, 223, 246, 276, 298, 317, 353 ; II, 110, 307.

<sup>13</sup> AFC II, p. 12 ; D I, 316 ; D II, 134 ; sur la distinction entre le social et le public : ARENDT 3, ch. II.

<sup>14</sup> D I, p. 317 ; D II, pp. 75-76.

<sup>15</sup> AFC II, pp. 30 et 34.

<sup>16</sup> AFC II, p. 39.

<sup>17</sup> AFC I, p. 119. La jalousie dans l'acception de l'époque implique la suspicion. HUTSON, pp. 34-35, assimile les deux et note que cette jalousie-suspicion, qui alimentait les craintes « paranoïaques » du complot, était considérée comme une vertu républicaine que John Adams illustrait comme révolutionnaire et comme diplomate : la jalousie est inséparable d'une politique de puissance.

<sup>18</sup> D II, pp. 156-157 ; 259-260 ; 268.

<sup>19</sup> D III, pp. 305 et 309 ; AMW, pp. 477-478.

<sup>20</sup> D II, p. 236 ; comp. avec des propos plus modérés in AFC II, p. 253 : les représailles doivent être limitées au nécessaire, la vengeance ne doit pas être considérée comme une passion héroïque, contrairement à la notion romaine.

<sup>21</sup> AFC II, pp. 245-246.

<sup>22</sup> W IV, pp. 185-187.

<sup>23</sup> AFC I, p. 241.

<sup>24</sup> Ce sont ces trois lettres qui sont regroupées sous le titre « Le projet de gouvernement » (W IV, pp. 185 à 209).

<sup>25</sup> Voir les commentaires de HOWARD, pp. 100 ss. sur cette « définition circulaire de la république ».

<sup>26</sup> J'emprunte cette formule à WOOD, chap. III, 6.

<sup>27</sup> « Des formes de gouvernement, laisse les sots disputer : le mieux administré est le meilleur ».

<sup>28</sup> Sur ces *Pensées*, WOOD, chap. VI, 2 ; sur la confusion générale et l'effervescence de la pensée de l'époque au sujet de cette question de représentation, chap. V. Voir aussi HOWARD, *ibid.* J'observe que si Adams illustre le débat, il le fait aussi progresser, puisque beaucoup voulaient simplement établir un régime d'assemblées.

<sup>29</sup> ADAIR, pp. 13 à 21.

<sup>30</sup> HANDLIN, Introduction ; PETERS, pp. 16 ss.

<sup>31</sup> HANDLIN, pp. 19-20 et 161 à 166. Pour situer l'évolution dans un cadre américain général, voir WOOD, chap. VII et VIII et les quelques pages excellentes que BOORSTIN a consacrées à la Constitution du Massachusetts, pp. 834-838.

<sup>32</sup> PETERS, p. 19 ; HANDLIN, pp. 17, 20 à 22, 324 ss., 366-368, 374-379, 387-388.

<sup>33</sup> PETERS, pp. 20 ss. ; HANDLIN, pp. 23 ss.

<sup>34</sup> *Ibid.* ; W IV, 216. Cependant, seuls 23% des hommes adultes votèrent sur la ratification : PALMER I, p. 227.

<sup>35</sup> PETERS, pp. 13 à 15 ; WAL II, p. 375. BOORSTIN, p. 838.

<sup>36</sup> Le texte de la Constitution : w iv, pp. 219 à 267 ; sur les questions évoquées dans ce paragraphe, voir les notes in w iv, pp. 215-217 et D II, p. 400.

<sup>37</sup> BAILYN 2, chap. II, en partic. p. 28. Se référer à Hobbes pour parler de ce que les Etats-Unis ou les démocraties contemporaines sont devenus, peut être légitime ; quant à la fondation, c'est un contresens complet. Filmer, lui, n'est sauvé de l'oubli que parce que Locke l'a contredit : en 1689, il était plus à la mode que Hobbes (voir *Two Treatises of Government*, Peter LASLETT, ed., Cambridge, 1967).

<sup>38</sup> LOCKE, *op. cit.*, II, 14. Voir WOOD, VII, 4 : « Il s'agit non du contrat de gouvernement passé entre les magistrats et le peuple, les gouvernants et les gouvernés, mais de l'accord conclu entre les individus vivant isolés dans l'état de nature pour s'unir et former une société — pacte social qui par sa nature même est antérieur à la formation du gouvernement ».

<sup>39</sup> ARENDT I, pp. 167 à 178 ; la citation de Locke est extraite du deuxième traité, § 49. BARITZ, pp. 10 à 45, 154. WOOD, *ibid.*

<sup>40</sup> PALMER 2, p. 537 ; AFC III, pp. 124 à 126.

<sup>41</sup> ARENDT I, pp. 93, 119, 182-183 ; WOOD, chap. VII, 4 ; MEYER, pp. VII-VIII, allusion au fameux « *We, the people* » par lequel commence la Constitution fédérale.

<sup>42</sup> Toutefois, si l'on retire les mots entre parenthèses supprimés par la convention, on voit que dans le texte tel qu'il a été adopté, ce mouvement venant de la base n'est plus perceptible, tandis que c'est le peuple du Massachusetts tout entier qui est lié par un contrat mutuel. De plus, la Convention, anticipant la ratification populaire, ajoute « ordonnons et établissons la présente, etc. », de sorte qu'on trouve la formule « *We the People (...)* ordain and establish... », que la Constitution fédérale reprendra. PALMER (1) souligne, p. 224, que c'est la Convention qui s'est élevée à des « hauteurs plus abstraites » que John Adams.

<sup>43</sup> ARENDT I, pp. 156, 165-166. D IV, p. 356.

<sup>44</sup> PALMER I, p. 228.

<sup>45</sup> TOCQUEVILLE, *Démocratie I*, IV et comp. PALMER I, pp. 214-215. Les mots « *certain laws* » du Préambule sont traduits par « certaines lois » dans l'édition française de BOORSTIN (p. 837) et par PALMER (2) ; je me rallie à l'édition française de Wood : des lois *incontestables*, c'est-à-dire non pas « de certaines lois », mais « des lois certaines » (WOOD, chap. VII, 4).

<sup>46</sup> WOOD, chap. VII, 2.

<sup>47</sup> PETERS, chap. III.

<sup>48</sup> Voir les notes dans w iv, pp. 216 et 221-224 ; PALMER I, p. 227.

<sup>49</sup> Pour plus de détails sur la Déclaration des droits, voir PETERS, pp. 46 à 56.

<sup>50</sup> Sur ce débat en général, voir BAILYN 2, pp. 272 à 301 ; WOOD, chap. VI, 3.

<sup>51</sup> Une motion proposait de remplacer « *Massachusetts* » par « *Oceana* » : bel exemple de l'influence de Harrington.

<sup>52</sup> PETERS, pp. 65 ss., s'interroge sur ce qui peut paraître une redondance par rapport au Préambule et y voit, conformément à la théorie de Locke, le contrat gouvernemental, intervenant après le pacte social du Préambule qui faisait passer de l'état de nature à l'état social. Cette interprétation du texte définitif est défendable ; cependant, dans le projet de John Adams, je ne vois pas que le Préambule contenait le pacte social lui-même : il le définissait et constatait l'accord des délégués sur le texte qui suivait.

<sup>53</sup> Voir PETERS, pp. 163 ss.

<sup>54</sup> PALMER I, pp. 225 à 227. W IX p. 485. Pour une argumentation en faveur de la représentation de la propriété, voir le *Essex Result*, in HANDLIN, p. 336.

<sup>55</sup> Voir PETERS, p. 151.

<sup>56</sup> Voir PALMER, *ibid.* Voir lettres à E. Gerry et B. Rush, w IX, p. 506. D IV, pp. 130 à 133.

<sup>57</sup> J'emploie le terme *souveraineté populaire par commodité*, alors que, dans ce sens-là, John Adams parle toujours de « peuple, source de tout le pouvoir » ou du « pouvoir qui réside dans le peuple », tandis qu'il utilise le mot « *souveraineté* » comme synonyme de « pouvoir législatif » ; c'est une cause de malentendus, comme on le verra plus loin.

<sup>58</sup> PETERS, pp. 163-176 ; ARENDT I, 304.

<sup>59</sup> W IX, p. 429.

<sup>60</sup> STAR, pp. 25-26.

<sup>61</sup> HOWARD, pp. 1 et 18. WOOD, chap. VI, 4 ; x, 6 ; XI, 1 à 3 ; XIV, 3.

<sup>62</sup> W IV, p. 216 et BOORSTIN, p. 838. HOWARD, pp. 100-103.



## CHAPITRE II

# Les ambassades : 1778-1788

### 1. Les régimes

Alors que le 7 juillet 1777 Adams écrivait encore à James Warren qu'il n'aspirait plus qu'à la vie privée et la félicité rurale et souhaitait renoncer le plus tôt possible et éternellement à tout souci public, il embarque le 13 février 1778 avec John Quincy pour la France où le Congrès l'a désigné, avec Franklin et Lee, comme représentant <sup>1</sup>. A l'exception du trimestre consacré à la Constituante du Massachusetts, il restera dix ans en Europe. Ce long séjour, la découverte de la France, des Pays-Bas, de l'Espagne et de l'Angleterre, vont lui fournir une riche matière pour une réflexion sur les régimes et les passions. C'est pendant son ambassade à Londres qu'il écrira sa copieuse et indigeste *Défense des Constitutions des Etats-Unis*.

Durant son premier séjour en France, en pleine guerre, il se montre très prudent dans ses lettres, généralement anodines, et même dans son journal <sup>2</sup>. Il y a trop de danger pour qu'il décrive librement les coutumes et les mœurs ; je recourus donc à l'autobiographie, conséquente avec le journal, et aux lettres, d'un ton plus libre, des séjours ultérieurs. On verra, ici et ailleurs, une parenté avec Tocqueville. On sait pourtant que celui-ci s'est relativement peu intéressé aux Pères Fondateurs : il ne cite guère que *Le Fédéraliste* et Jefferson, quant à Adams il ne le mentionne pas ; du reste, le Journal, l'Autobiographie et les lettres familiales n'étaient nullement publiés à son époque.

A son arrivée, plusieurs choses surprennent Adams. La haute société paraît entièrement gagnée aux idées de liberté, au niveau des sentiments : on trouve les Américains, combattants de la liberté, « adorables » et, plus tard, il connaîtra une expérience comparable en Espagne. Les Français sont le peuple du monde qui cherche le plus à plaire, et ils y réussissent ; les vertus privées sont mortes, la licence des mœurs est générale, y compris dans le haut clergé (à cet égard, les anecdotes abondent qui révèlent le désarroi cocasse d'un Puritain de Nouvelle-Angleterre chez les libertins). L'existence se passe en plaisirs d'un raffinement inouï et il est impossible de s'occuper du *business*. L'interruption de cette vie par les fêtes religieuses plonge la société dans un ennui mortel <sup>3</sup>. Rien ne pouvait être plus opposé aux communes de Nouvelle-Angleterre, où les citoyens se distinguaient dans la parité des réunions politiques, que

cette société occupée à des spectacles à défaut de pouvoir s'occuper des affaires. Cette impossibilité de satisfaire cette passion fondamentale fera dire à Adams que d'Alembert et Condorcet avaient le patriotisme de l'espèce qu'on peut trouver dans ce royaume où personne, comme Montesquieu l'avait écrit, ne doit s'estimer trop : « Un homme capable de s'estimer beaucoup *was a dangerous subject in a monarchy* »<sup>4</sup>.

Ses ambassades ultérieures lui donneront l'occasion d'approfondir sa réflexion sur le régime et les mœurs, réflexion qui n'est pas née de ses voyages, puisque l'affirmation que le grand politique fait le caractère de son peuple date du 8 janvier 1776 et est au cœur des *Pensées sur le gouvernement*. Le 14 octobre 1782, à des collègues ambassadeurs qui lui parlent du génie de certains peuples qui leur a permis de conserver leurs privilèges, il rétorque : « Qu'est-ce que le génie du peuple ? C'est une manufacture, c'est l'effet du gouvernement et de l'éducation ». Vers la même époque, il écrit à Mably, qui souhaitait rassembler des matériaux en vue d'une histoire de la Révolution américaine, qu'une clé de cette histoire, ce sont quatre institutions de Nouvelle-Angleterre. Les « *towns and districts* », où les citoyens acquièrent, dès leur jeune âge, l'habitude de discuter, de délibérer, de juger des affaires publiques. Les sociétés religieuses ou congrégations, c'est-à-dire l'ensemble des fidèles qui choisissent les prêtres, lesquels vivent en famille la même vie que leurs paroissiens et prêchent deux fois par semaine. Les écoles : chaque ville d'au moins soixante familles a l'obligation d'entretenir une école que tous les enfants ont le droit de fréquenter et où sont formés les futurs étudiants de Harvard, Princeton, etc. Enfin, la milice, qui comprend l'ensemble du peuple en armes. Les mêmes propos sont tenus à Londres quatre ans plus tard : les « *towns, militia, schools and churches* » forment les vertus (tempérance, patience, courage, prudence, justice) et les talents (sagacité, connaissance, jugement, goût, habileté, ingéniosité, dextérité et « *industry* ») du peuple<sup>5</sup>.

Le 9 mars 1783, comparant les régimes français et hollandais, il note dans son journal ces réflexions :

« Dans ce pays-ci (la France), le démon de la monarchie hante toutes les scènes de la vie. Il apparaît dans chaque conversation, à chaque table et sur chaque théâtre. Ce peuple ne peut s'occuper de plus d'une personne à la fois. Ils ne peuvent en estimer qu'un et à l'égard de celui-là, leur hommage est adulation et idolâtrie. Une fois, j'ai entendu le baron van der Capellen de Poll dire que le démon de l'aristocratie apparaissait partout dans cette république-là (les Pays-Bas). Il avait réuni un certain nombre de marchands pour signer une requête ; ils convinrent de la mesure, mais en insistant pour nommer un comité afin de la signer. Beaucoup d'entre eux déclarèrent qu'ils ne la signeraient pas *avec une foule*<sup>6</sup>. C'est ainsi que l'esprit humain contracte des habitudes de pensée à partir de l'exemple du gouvernement. Habitué à lever les yeux vers le petit nombre qui est tout dans une aristocratie, on imite cette pratique dans la vie privée et pour les choses ordinaires. Habitué, dans une monarchie, à lever les yeux vers un seul homme pour les grandes affaires, on contracte une disposition similaire pour les petites. De la même manière, dans les démocraties, nous prenons l'habitude de décider de tout par une majorité de votes. Nous mettons aux voix si la société chantera une chanson ou racontera une histoire. Dans une aristocratie, on pose la question à deux ou trois personnes du meilleur genre. Dans une monarchie, on demande à la dame ou au monsieur en l'honneur de qui on donne la fête »<sup>7</sup>.

Donc, le gouvernement et l'éducation forment les mœurs, le génie du peuple : en France, le démon de la monarchie hante toutes les scènes de la vie, alors qu'en Amérique, les institutions de Nouvelle-Angleterre ont formé des citoyens vertueux, aptes à la République. Voici les Américains subitement pourvus des vertus décrites dans l'*Ethique à Nicomaque* — peut-être n'en étaient-ils dépourvus que tant que John Adams était en Amérique. La contradiction avec les écrits antérieurs n'est pas radicale puisque la vertu n'apparaît toujours, fondamentalement, que comme un résultat et non comme un donné de la nature humaine. Mais ce résultat d'efforts antérieurs à la fondation de la République est ici présenté aussi comme son principe ; les citoyens préparés par les « institutions de Nouvelle-Angleterre » étaient suffisamment vertueux, à l'époque révolutionnaire, pour fonder une république. Il y a bien contradiction avec les positions exprimées depuis la première apparition du « cercle de la vertu » dans une lettre à Mercy Warren.

Adams défendra encore longtemps l'idée que le grand législateur, le créateur de la forme de gouvernement, fait les mœurs. Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il fera la distinction entre la Guerre d'Indépendance et la Révolution, qui l'avait précédée et qui était une révolution dans les mentalités. Finalement, les Américains ont fondé une république parce qu'ils s'y trouvaient déjà. Si l'on compare Adams et Tocqueville, il semble que Adams, dès 1786, n'est pas loin de la résolution de cette problématique ; mais c'est Tocqueville qui verra que les « institutions » de Nouvelle-Angleterre étaient les mœurs et non les lois au sens du juriste, et qu'elles avaient créé les conditions d'une République qu'il appartenait au législateur de consolider. Tocqueville appelle « mœurs » les institutions en question et les place avant les lois à la fois dans l'ordre chronologique et l'ordre d'importance <sup>8</sup>.

Quant à la France, pays dont la forme de gouvernement et les mœurs sont monarchiques, comment pourrait-elle passer d'un coup à une république ? Adams s'étendra plus tard sur les difficultés puis l'impossibilité de l'entreprise. On voit ici comment le modèle monarchique fonctionne : partout et toujours, on regarde « en haut », alors que les Américains passent au vote <sup>9</sup>. Avec la Révolution, la France va continuer à regarder « en haut », où la « Nation » remplacera le Roi : selon Arendt, le travail théorique avait été fait avant que la Révolution n'éclate, par Turgot qui, remplaçant la « *majestas* » de Jean Bodin par la « souveraineté nationale », allait réclamer un pouvoir centralisé et non divisé — et la Révolution française était mort-née. C'est précisément contre cette idée de Turgot que Adams va écrire sa *Défense des Constitutions des Etats-Unis* <sup>10</sup>. Mais on peut aussi voir apparaître dans ces notes sur les régimes une notion de mimétisme qui, avec l'effondrement des ordres et de l'ordre, va devenir rivalité mimétique : ce thème sera traité dans les *Discours sur Davila*.

Il me paraît nécessaire de dire un mot des mœurs religieuses, car les observations de Adams à cet égard aideront à comprendre son désaccord avec les Philosophes et la Révolution française. Fervent anticlérical dès l'âge adulte, critiquant toutes les églises mais convaincu que l'irréligion est un mal pire, Adams sera un « *church going animal* » toute sa vie, selon l'expression qu'il emploie lui-même. Il assiste donc en France et en Espagne à des offices catholiques, malgré l'exaspération particulière que cette

religion ne manque pas de susciter chez lui. Cependant, les principes de tolérance universelle font que l'homme de gouvernement n'a nullement à se prononcer sur la religion elle-même. Les traditions religieuses apparaissent d'ailleurs comme quelque chose qui doit être respecté plutôt qu'éradiqué, si l'on en juge par la note suivante : se trouvant dans la cathédrale de Leon, Adams, au moment de la consécration, se borne à un bref signe de tête alors que les fidèles se prosternent ; l'évêque le foudroie du regard, ce qu'il interprète d'abord comme signifiant « Hérétique ! », mais sous l'insistance de cet œil noir, Adams comprend aussi le message : « Vous n'êtes pas un gentleman, car vous ne respectez pas les mœurs du pays »<sup>11</sup>.

La note la plus remarquable dans le journal de ces années me paraît être la suivante : dans la cathédrale de Bruxelles, une tapisserie représente des Juifs poignardant « l'hostie, le *Bon Dieu* et le sang jaillit à flots du pain ». Choqué au-delà de toute expression, Adams maudit la malhonnêteté du clergé et la grossière ignorance du peuple. Mais il ajoute que lui-même est déraisonnable : les fidèles peuvent mettre autant de vertu et de sagesse dans leur adoration que lui dans son exécration<sup>12</sup>. Que la raison puisse déceler de la vertu là où elle croit voir en même temps de la superstition se comprend dès lors que la vertu s'entend dans l'immanence de l'Apologue d'Hercule. Quant à la sagesse, il ne peut s'agir ici, à propos des fidèles, de la sagesse politique des gouvernants qui savent que la religion est utile. C'est sans doute que la religion, une religion, est la sagesse de la raison qui connaît ses limites. La suite révélera que Philosophes et révolutionnaires français ignorent ces deux aspects de la sagesse.

## 2. Les ambassadeurs

On a vu comment certaines formes de la « passion pour la distinction » s'exacerbaient dans un rapport triangulaire de rivalité. Un des plus intéressants à cet égard est celui que Adams a vécu, à Paris, avec l'autre ambassadeur, rival majeur en Renommée, Benjamin Franklin. Faisant allusion au fameux roman de Henry James, Shaw écrit que si Adams débarquant de Nouvelle-Angleterre peut faire penser à Lambert Strether, c'est à un Américain sophistiqué qu'il va s'affronter. Quand il arrive, on l'appelle « le fameux Adams », mais il s'aperçoit que c'est parce qu'on le prend pour l'auteur du *Common Sense* (on peut légitimement supposer que cela aggravera son animosité à l'égard de Paine) ; une fois la confusion dissipée, alors il n'est plus rien (on ne le voit plus), sinon un homme gauche, sans aptitudes, parfaitement sectaire — et fanatique. Celui sur qui tous les regards sont fixés est Franklin, ce vieux débauché qui ne parle même pas bien français, cet homme dissipé qui ne pense qu'à satisfaire sa passion pour la Renommée et la réputation et passe son temps à l'obtenir, en mettant les langues et les plumes à son service<sup>13</sup>.

Le comble de la tension est atteint lors d'une séance à l'Académie des sciences, présidée par d'Alembert, où se trouvent les deux ambassadeurs. La rumeur se répand que Franklin et Voltaire sont là ensemble, le public réclame qu'ils s'embrassent : « *Il faut s'embrasser à la française. Les deux vieux acteurs de ce grand théâtre de la philosophie et de la frivolité s'embrassèrent alors (...). Et la clameur se répandit immédiatement à travers tout le royaume et, je suppose, toute l'Europe : qu'il était charmant ! Oh ! Il était enchantant de voir Solon et Sophocle embrassans* » (sic en français dans le texte)<sup>14</sup>.

Il ressort des lettres et du journal, écrits à cet égard avec une déconcertante naïveté, que d'autres diplomates avaient saisi ce rapport. L'ambassadeur Brautzen le complimente au sujet des négociations avec les Anglais en lui disant que c'est contre Franklin, manipulé par les Français, qu'il a obtenu de bons résultats. Sur le bateau du retour, les nouveaux représentants français en Amérique débinent Franklin : Adams parle beaucoup mieux français que lui... Et quand Vergennes s'exclame : « Monsieur Adams, vous êtes le Washington de la négociation ! », non seulement il va le répéter partout, mais il écrit que si ces compliments venaient aux oreilles de Franklin, ils le tueraient. Cette dernière anecdote sera publiée en Amérique par les soins de Hamilton qui s'emploiera à ce qu'elle lui nuise <sup>15</sup>. Morgan écrit que tout cela est pathétique de la part de ce grand homme qui avait pourtant fait la distinction, dès son journal de jeunesse, entre ambition et vanité ; du moins cela va-t-il le pousser à une analyse plus précise des passions.

En premier lieu, si Franklin exacerbe les passions chez Adams — au point, selon Shaw, de le rendre physiquement malade, c'est aussi parce qu'à ses yeux, il profite de sa réputation acquise pour la consolider, en soignant sa publicité tout au long d'une vie mondaine et frivole à laquelle il sacrifie sa mission. Il chercherait, dans les termes de Prodikos, à gagner l'immortalité réservée à la vertu par la route facile du vice. On peut rapprocher cela d'une sortie de Adams contre Vergennes qui, dans les négociations, favoriserait l'Espagne dans l'espoir d'être fait Grand d'Espagne : ambition basse. En revanche, apprenant que Jay est nommé ministre des Affaires étrangères, Adams écrira que, pour une fois, la vertu et la sagesse sont récompensées <sup>16</sup>.

Pendant les négociations avec la Hollande, Adams écrit à James Warren une lettre exemplaire : « La politique est la science divine, après tout. Comment est-il possible qu'un homme puisse jamais envisager de la subordonner à ses propres petites passions, à ses mesquins petits intérêts privés ? ». Après avoir ainsi réaffirmé la suprématie du bonheur public, démentant d'un seul coup les très nombreux appels à la vie privée et à la « félicité rurale » (alors que depuis huit ans, il n'a quasiment pas vu sa famille), il ajoute qu'en Europe cette science divine est ramenée à des fins très basses : faire fortune, etc. Il demande, lui, à faire la fortune de son pays, et la postérité s'en souviendra. Si le désir de reconnaissance risque de n'être pas satisfait par les contemporains, mieux vaut penser à la Renommée. L'une et l'autre ne devraient être obtenues que pour des accomplissements réels, mais qui en sera juge ? Le problème est d'autant plus difficile dans le cas de Adams qu'en même temps que le désir d'une immortalité gagnée par des actions mémorables, on trouve chez lui la vanité « *fishing for compliments* » : il confie à sa femme que le traité avec la Hollande est l'événement le plus heureux de sa vie et la plus grande action qu'il ait accomplie, mais en même temps il claironne que l'ambassadeur d'Espagne lui a dit : « *Monsieur a frappé le plus grand coup de toute l'Europe !* », ce qui n'est d'ailleurs que pure vérité... <sup>17</sup>.

Sur le navire qui le ramène, Adams, à partir de ce qu'il appelle sa jalousie pour Franklin, réfléchit sur celle du capitaine : ici, un pas est franchi vers les analyses qu'il fera plus tard des passions dans leurs relations avec la politique et l'histoire, car il observe comment le groupe fonctionne mal parce que le capitaine est jaloux de tout le

monde. Shaw, utilisant les définitions qu'on trouvera plus tard dans les *Discours sur Davila*, note que la jalousie est le soupçon ou la crainte de voir empiéter sur ses prérogatives, sentiment que, contrairement à l'envie, Adams reconnaît éprouver. Shaw pense qu'à l'égard de Franklin, il s'agit de ressentiment. La remarque est très juste si l'on se reporte à « l'histoire du ressentiment » qu'Adams esquissait dans *On Self-Revenge* : il apparaît en réaction à ce qui semble une prétention à la supériorité. C'est bien un sentiment d'inférieur, et on sait le parti que Nietzsche en tirera. Adams écrit qu'il ne supportera pas d'être méprisé et que Franklin doit craindre sa voix au Congrès, voix qui est la terreur des malfaisants. C'est exactement l'envie telle qu'il la définira plus tard : désir d'abaisser une intolérable supériorité. Les historiens s'accordent à dire que la gloire de John Adams en Amérique n'était dépassée à l'époque que par celle de Washington et Franklin, et c'est précisément à l'égard d'eux et d'eux seuls que ses écrits révèlent l'envie ; Jefferson viendra les rejoindre lorsqu'il l'éclipsera. Mais Adams n'appelle pas par son nom le sentiment qu'il éprouve, même dans son journal : comme le note La Rochefoucauld, l'envie est une passion honteuse que l'on n'ose jamais avouer, au point, écrit Girard, que les cultures primitives n'ont pas de mot pour l'exprimer. Je pense que John Adams a vécu intensément toutes les formes de la « passion pour la distinction », depuis la plus basse (l'envie) jusqu'à la plus haute (la quête d'immortalité pour des actions mémorables) ; c'est précisément cela qui lui permettra d'écrire les *Discours sur Davila* <sup>18</sup>.

### 3. De l'émulation à l'aristocratie

Le 2 juillet 1782, Adams écrit à James Warren qu'il souhaiterait avoir sa fortune pour acheter une ferme égale à la sienne et commencer à pratiquer l'émulation avec lui, plaisante manière de dire que la fameuse « félicité rurale » serait dépourvue de sel sans ce moteur de la vie politique <sup>19</sup>. La correspondance familiale révèle l'importance de l'émulation dans l'éducation : son fils John Quincy l'accompagnant en Europe puis suivant l'ambassadeur Dana à Saint-Petersbourg, il lui donne ses instructions par lettres, fixant, pour la poursuite d'études menées par des précepteurs ou dans des écoles, un programme très lourd où les Anciens et la maîtrise des langues tiennent une indiscutable première place et que le jeune homme tentera de faire adopter par ses frères. Admis à l'université de Leyde, John Quincy est invité tout à la fois à se montrer digne de cet honneur et à communiquer à son père un maximum d'informations afin que l'on s'en inspire en Amérique. A Saint-Petersbourg, où il n'y a pas encore de grandes écoles, il doit avoir recours à des précepteurs, ce qui inquiète John : « Tu devrais être à Leyde ou à Cambridge (université Harvard) ; tu es capable d'émulation et tu ne la trouveras que là » <sup>20</sup>.

Que le but de toute cette émulation soit la Renommée, c'est bien ce que John a inculqué à John Quincy, comme je l'ai vu à Boston : sur la page de garde de *The History of Ancient Greece* de Robertson, offerte par le père au fils, il écrivit la dédicace suivante : « *Omnia si perdas, famam servare memento ; qua semel amissa, postea nullus eris* » <sup>21</sup>. Mais la correspondance commence à révéler une autre préoccupation qui n'est pas encore réfléchi : John Adams recommande aussi à John Quincy d'apprendre à patiner, danser, faire de l'escrime, nager, monter, le tout « avec grâce », sans jamais être « gauche », ni « ridicule ». On peut, me semble-t-il, rapprocher de cette lettre une

autre dans laquelle, selon Arendt, il imprime une étrange torsion à la hiérarchie habituelle bonheur public/bonheur privé : il doit, écrit-il, étudier la politique et la guerre afin que ses enfants aient la liberté d'étudier les mathématiques, la philosophie, la géographie, l'histoire naturelle, l'architecture navale, la navigation, le commerce et l'agriculture, en donnant ainsi à leurs propres enfants le droit d'étudier la peinture, la poésie, la musique, l'architecture, la statuaire, la tapisserie et la porcelaine <sup>22</sup>.

Diggins s'empare de cette lettre pour démontrer la thèse insoutenable que la politique, pour les Fondateurs, était une activité « importune, déplaisante et manquant de dignité », alors que dix autres écrits de John Adams et toute sa vie prouvent le contraire. Ne perdons pas de vue qu'il écrit à sa femme... Mais le texte est intéressant : une première génération, grâce et la politique et la guerre, jette les bases d'un empire qu'une deuxième, paraissant vouée surtout à l'expansion coloniale et commerciale, développera, permettant à une troisième d'en tirer des dividendes de qualité. Adams ne dit pas si c'est bien ou mal ; ce qui est en tout cas curieux, c'est que, selon Diggins, son arrière-petit-fils Henry, dernier représentant célèbre de la lignée, allait se détourner d'une vie politique complètement corrompue à ses yeux par le grand capitalisme pour devenir un historien fameux, spécialiste précisément d'architecture, de statuaire et de tapisserie médiévales. John Adams annoncera, à la fin de sa vie, cette corruption-là : ambassadeur, présentait-il déjà qu'il n'y aurait plus de place en politique pour les hommes de valeur <sup>23</sup> ?

Au delà de cette question d'une génération prétendument sacrifiée aux devoirs du « *public service* » afin que les suivantes jouissent des fruits de ces efforts, et de considérations psychologiques évidentes sur le fils de fermier de Nouvelle-Angleterre mal à l'aise à la cour de Louis XVI, le problème qui commence à être posé ici, avec la description d'un idéal de gentleman, est celui de la fondation d'une aristocratie. Que les Adams soient restés dans l'Histoire à la façon d'une famille aristocratique, la notice du *Petit Larousse* le révèle : « Famille américaine qui joua un grand rôle dans l'histoire des Etats-Unis. Ses membres les plus connus sont, etc. » Une présentation analogue à celle des grands noms que John côtoyait lorsqu'il était ambassadeur.

#### 4. La Défense des Constitutions des Etats-Unis d'Amérique

Les républiques à peine installées doutent d'elles-mêmes : les années 1780, entre la fin de la guerre et l'adoption de la Constitution fédérale, sont des années de crise, de crise intellectuelle en tout cas. Au plus fort de celle-ci, alors que son modèle de gouvernement est critiqué et que des troubles ont éclaté au Massachusetts en 1786 (soulèvement de Shays), Adams, ambassadeur en Angleterre, prend la plume. En 1784, il avait eu connaissance d'une lettre posthume de Turgot, qui venait d'être publiée à Londres ; l'homme d'Etat français, qu'il avait connu et apprécié à Paris, y critiquait précisément le type « adamsien » de constitution américaine : les Américains imitaient sans discernement une Constitution anglaise dont l'équilibre de forces, visant à contrebalancer un énorme pouvoir royal, n'était d'aucune utilité dans des Républiques fondées sur l'égalité. Adams, vivement contrarié, avait rédigé de copieuses notes marginales, qu'on trouve dans Haraszti. A présent, il entreprend de réfuter la brève lettre de Turgot en trois volumes précipitamment écrits entre octobre 1786 et décembre 1787. Ceux-ci, d'ailleurs, sont plus précisément dirigés contre une phrase reprochant aux

Américains d'avoir établi différents corps sur le modèle anglais « au lieu de ramener toutes les autorités à une seule, celle de la nation », ce qui, dans la traduction anglaise était devenu : « instead of collecting all authority into one center, that of the nation » ; cette discutable traduction se prêtait mieux que l'original à l'interprétation, qu'en donne Adams, d'un « centre » investi de tous les pouvoirs et les exerçant. En 1813, voulant s'expliquer avec Jefferson sur leurs désaccords passés, Adams écrira qu'il avait décidé de rédiger la *Défense* pour contrecarrer « la grossière idéologie » de Franklin, telle qu'elle était mise en œuvre dans la Constitution radicale de Pennsylvanie qui, dès 1776, avait aboli le poste de gouverneur, rendu toutes les charges électives et temporaires, et mis en place une « démocratie simple » avec une seule chambre dont dépendaient étroitement les juges et le conseil exécutif. Elle exerçait une influence pernicieuse tant en Amérique qu'en France : mouvements de réformes constitutionnelles et troubles à l'intérieur, risques de voir ce système adopté en France en raison de son approbation par Turgot et plusieurs personnages de premier plan. Le dé clic aurait été une soirée passée, à Paris, avec Jefferson et La Fayette, au cours de laquelle celui-ci avait tenu aux deux Américains médusés un long discours sur les grandioses réformes qu'allait connaître le royaume. Sentant venir le drame (ce qui est en effet attesté par la correspondance dès 1787) en raison de l'engouement mutuel franco-américain, Adams se met à l'ouvrage, « avec le pressentiment qu'il sacrifiait tous les honneurs et avantages de cette vie ». Aux yeux des Français qui critiquaient le système de Adams et prenaient pour modèle celui de la Pennsylvanie, la Nation ne peut avoir qu'un seul intérêt et une seule volonté : la portée de ce débat est évoquée plus haut à propos de la Constitution du Massachusetts et des régimes, on en reparlera avec les « dialogues » Adams-Rousseau <sup>24</sup>.

Le destin de l'œuvre est curieux : le premier volume, paru en 1787 à Londres, et conçu donc pour défendre les Constitutions des Etats, spécialement celle du Massachusetts, allait arriver en Amérique en pleine agitation causée par la tenue de la Convention chargée de former la Constitution fédérale et y jouer un rôle considérable en fournissant des arguments pour l'adoption d'une forme de gouvernement similaire (bicamérisme, exécutif fort, etc.). Les deux autres volumes suivirent en 1788, mais allaient livrer à ses adversaires de quoi l'accuser d'être ennemi de la liberté ou monarchiste, à un point tel que l'éditeur des œuvres complètes pense qu'il faut y voir une des raisons pour lesquelles aucun Américain ne s'est plus risqué à publier des opinions ne se limitant pas à un éloge béat de la Constitution, de sorte qu'il a fallu recourir à des étrangers comme Tocqueville <sup>25</sup>. Le plus troublant est que Adams écrit à James Warren dès le 9 janvier 1787 : « La popularité n'a jamais été ma maîtresse et je n'ai jamais été et ne serai jamais un homme populaire. Ce livre me rendra impopulaire (...). Le temps viendra, après ma mort, où l'on devra adopter son système en général, avec l'amer regret de n'y avoir pas été plus tôt attentif » <sup>26</sup>. Sur l'autre rive de l'Atlantique, l'ouvrage ne fut traduit qu'en 1792. Adams croyait que Jefferson, ambassadeur à Paris, s'employait à le faire publier, comme il l'avait lui-même proposé, mais les amis de Jefferson, Condorcet, Dupont de Nemours, disciples de Turgot et adversaires du système de Adams, faisaient au contraire éditer la première réfutation américaine de la *Défense*, œuvre de John Stevens. Le 10 septembre 1789, l'Assemblée rejetait le bicamérisme à

une écrasante majorité, au terme d'un débat où Adams n'avait été présent qu'en négatif <sup>27</sup>.

Le livre est d'un accès difficile en raison d'une composition anarchique à laquelle Haraszti a consacré un chapitre : Adams cite plus de cinquante auteurs anciens et modernes en les commentant librement. Dans l'édition originale, l'absence de guillemets pouvait empêcher de faire la part des citations et de l'auteur. Charles Francis Adams, dans les œuvres complètes, a inséré des guillemets mais le travail est loin d'être achevé, de sorte que des confusions restent possibles ; Haraszti a rétabli le texte exact, texte auquel je n'ai pas eu accès, et suggéré qu'on republie l'ouvrage dans la forme de dialogues qu'il a adoptée pour les *marginalia*, ce qui n'a pas été fait à ma connaissance. D'autre part, il semble que Adams copiait directement tout en lisant, commentait au fur et à mesure et ne se relisait pas. Comme l'écrit Haraszti, il faut être résolu pour patauger au travers de l'œuvre avant d'en trouver la substance derrière les masses énormes de textes hors de propos : je vais m'efforcer de l'être <sup>28</sup>.

La préface présente le propos si on la résume à ceci : les Anciens ont tenté, avec des succès divers, toutes sortes de mélanges des trois régimes possibles, monarchie, aristocratie et démocratie ; depuis Lycurgue, les seules découvertes dans la constitution d'un gouvernement libre sont la représentation (au lieu de collection) du peuple, la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et une balance dans la législation par trois branches égales et indépendantes. C'est cette balance, et elle seule, qui préserve la partie démocratique du pouvoir, comme cela a été le cas en Angleterre. Si l'on mélange « l'un, le petit nombre et la multitude » dans une seule assemblée, on court au désastre, car la jalousie du pouvoir et l'envie de la supériorité sont si forts en l'homme qu'il ne faut pas espérer sa soumission à des règles. Les hommes riches, bien nés ou capables, mélangés avec le peuple dans une assemblée, acquerront sur lui une influence excessive : il faut ostraciser les plus illustres dans un sénat <sup>29</sup>.

Suivent des observations préliminaires : M. Turgot s'est intéressé aux constitutions d'Amérique et les critique, car toute l'autorité devrait être ramenée à un centre, la nation. La seule signification possible de cette phrase extraordinaire semble être qu'une assemblée de représentants élus par la nation serait investie de tous les pouvoirs du gouvernement et serait donc le centre dans lequel toute l'autorité serait réunie. Pour réfuter cette idée, Adams va alors examiner quantité de républiques anciennes et modernes, voire mythiques, de Rome à Neuchâtel, d'Ithaque à Saint-Marin, d'Athènes aux Peaux-Rouges, ainsi que les opinions des philosophes et historiens, en près de trois cents pages. Je vais tenter de présenter ce que je crois en être la substance, sans chercher à respecter la succession des chapitres.

Quand Adams parle de liberté, on l'a vu, c'est généralement dans le sens de participation au gouvernement, ce n'est qu'exceptionnellement qu'il mentionne l'autre sens, celui de limitation du pouvoir, de libertés négatives. Du reste, chez les hommes de la Révolution américaine, la liberté qui compte est le plus souvent la liberté politique, publique, civile... <sup>30</sup> On verra plus loin la perplexité ironique de Adams devant la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, mais on trouve déjà ici un passage extrêmement révélateur : « M. Turgot (...) était un amoureux de la liberté,

mais de cette espèce de liberté qu'il méditait d'introduire en France, pouvant la concilier avec une monarchie simple. C'était un trop bon sujet pour penser à introduire une libre constitution de gouvernement dans son propre pays. Pour la liberté du commerce, la liberté des sentiments religieux et la liberté personnelle du sujet, telles que la loi peut les établir dans une monarchie, il montrait de l'enthousiasme. Et l'enthousiasme pour la liberté, cause commune à toute l'humanité, est une aimable ferveur (...). Mais il ne montrait aucun enthousiasme pour une libre constitution de gouvernement, ne sachant d'ailleurs pas en quoi cela consiste ». Du citoyen au sujet, la distance paraît difficilement franchissable, alors même que Adams appréciait l'homme <sup>31</sup>.

La liberté que John Adams défend est donc la participation du peuple à l'exercice du pouvoir. Sur un plan technique, cette libre constitution est celle où le peuple a une part dans la *souveraineté* au sens de pouvoir législatif, c'est le régime mixte dont il présente alors la justification canonique. Avant de l'aborder, j'apporte encore une précision « technique » : quand Adams parle de trois pouvoirs, il s'agit parfois de ceux de « l'un, le petit nombre, la multitude » et parfois des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire : le sens se dégage du contexte. Dans la première acception, Adams parle aussi de « trois ordres ». Cette terminologie n'a pas non plus facilité la lecture de l'œuvre : certains ont cru qu'il ne parlait que des trois ordres, d'autres qu'il ne parlait que de la séparation des pouvoirs de Montesquieu ; en réalité, Adams parle bien des deux, mais la question des ordres est plus importante, puisque si les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont séparés, les familles patriciennes tendront de toute manière à les monopoliser, tandis que s'ils ne le sont pas, dans l'hypothèse de l'assemblée unique, les fonctions judiciaire, législative et exécutive seront dominées par ces mêmes familles <sup>32</sup>.

La liberté conçue comme exercice du pouvoir aboutit à sa propre destruction si elle n'est pas réglée dans un gouvernement mixte, comme l'ont compris des auteurs anciens, et particulièrement Polybe, qui a mis en évidence la rotation naturelle des gouvernements simples, de la monarchie à la royauté et la tyrannie, de la tyrannie à l'aristocratie dégénéralant en oligarchie, de celle-ci à la démocratie, puis au régime de la violence et de la force brutale, ramenant à la monarchie : Lycurgue, comprenant que chaque régime contient un vice le poussant à sa perversion conclut qu'il fallait un gouvernement mixte, les Romains arrivèrent à la même conclusion <sup>33</sup>. Et leur République, en raison de sa forme de gouvernement particulière où les ordres ont le pouvoir de s'opposer et de s'assister, est irrésistible en cas de menace étrangère, tandis qu'en temps de paix aucun d'eux ne parvient à s'enfler, mais tous restent en l'état : le régime romain trouve en lui-même sa propre défense (POLYBE, VI, 18). Et Adams commente : la Constitution romaine a formé le peuple le plus noble et la plus grande puissance qui ait jamais existé ; mais si tous les pouvoirs des consuls, du sénat et du peuple avaient été réunis dans une seule assemblée, y aura-t-il quelqu'un pour prétendre qu'ils auraient été longtemps libres ou qu'ils auraient jamais été grands ? Cependant, Polybe a tort d'écrire qu'il est impossible d'inventer un meilleur système de gouvernement : les Anglais ont fait mieux, les Américains feront mieux encore. Les supériorités de la balance anglaise sont les suivantes : nette séparation du législatif et de l'exécutif et définition précise du contrôle de chaque pouvoir sur l'autre, pouvoir de l'exécutif de s'interposer entre le peuple et le sénat, élément démocratique plus puissant.

Arendt a écrit que les Américains pensaient peut-être moins que les Français en termes de grandeur antique, mais qu'ils étaient certainement conscients d'imiter (« *emulate* ») la vertu antique <sup>34</sup>. Un Fondateur peut en cacher un autre ; le texte qui précède révèle que John Adams en tout cas voulait les deux. Il retient de Polybe à la fois la paix intérieure et la force irrésistible de la République romaine, dont il reprend plus loin l'éloge, en suivant cette fois la *History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, de Ferguson : « Cette république, par la splendeur de ses actions, la sagesse de ses assemblées, les talents, l'intégrité et le courage d'une multitude de personnages, présente notre espèce sous sa plus belle perspective et est l'exemple le plus insigne, mis à part celui de l'Angleterre, de la sagesse et de l'utilité du mélange des trois pouvoirs dans une république ».

Adams a conscience qu'il participe à la fondation d'une superpuissance. Dès la préface, il observe qu'on ne peut certes comparer les Etats-Unis avec des cités grecques ou des cantons suisses et il écrit, avec son sens toujours très sûr de l'impopularité : « Des pays dont la population s'accroît si rapidement ne pourront être entravés par des liens de soie ; on n'entrave pas des lions, jeunes ou vieux, avec de la toile d'araignée ». Et la conclusion du volume est qu'« il est d'une grande importance de bien commencer ; de mauvais arrangements pris maintenant auront de grandes conséquences, profondes et durables, et nous nous employons aujourd'hui, même si nous n'y pensons guère, à une fondation qui concernera le bonheur de cent millions d'habitants à la fois, à une époque pas très éloignée ». Ces prévisions démographiques, il n'était d'ailleurs pas seul à les faire et ce « destin manifeste » de l'Amérique était perçu non seulement par des hommes comme Franklin, mais aussi par des Européens, et jusqu'à l'influence culturelle, l'anglais étant appelé à devenir langue universelle : dès 1780, Adams pense, explicitement pour cette raison, à créer une Académie afin d'améliorer et de fixer la langue. Dans une lettre de 1807, il rappelle l'ancienneté de l'idée de l'hégémonie américaine, dont il est imprégné depuis sa naissance et il cite les vers qu'il connaît depuis toujours : « *The eastern nations sink, their glory ends, And empire rises where the sun descends* ». A la certitude que l'Amérique deviendrait le centre de l'empire britannique, avait succédé tout naturellement, avec la Révolution, la conviction qu'elle serait, à elle seule, la première puissance du monde : la diplomatie de l'époque révolutionnaire était déjà menée dans cette optique, par des Américains « pleins de présomption et d'arrogance », selon l'expression du général Gage <sup>35</sup>.

Il peut toutefois paraître surprenant que John Adams se livre à de tels éloges du gouvernement de la république romaine à partir de Polybe, qui en montre la puissance expansionniste (objet de l'admiration de Machiavel), à laquelle il ne vise en principe pas : les Etats-Unis sont ouverts au monde entier comme asile de liberté, ce qui explique qu'ils vont être très rapidement peuplés ; pour le reste, il faut surtout se tenir à l'écart de l'Europe corruptrice <sup>36</sup>. Plus tard, sa présidence sera avant tout consacrée à éviter la guerre avec la France : il semble donc incarner, à des yeux contemporains, les débuts de la tendance « *America first* » contre l'impérialisme naissant, dont Hamilton serait le promoteur. Pourtant, retraité, Adams écrira : « La création d'une marine de guerre américaine est un tournant dans l'histoire du monde (...). Les trois quarts du monde sont en fermentation. Nous interviendrons partout ». Sa première lettre politique, écrite à l'âge de dix-neuf ans, parlait déjà d'une future maîtrise américaine des

mers, sujet qui le passionnera toujours <sup>37</sup>. C'est dans Pocock que je crois trouver la cohérence : l'hégémonie maritime et l'expansion coloniale, bien loin d'entraîner la corruption de la République, sont des manifestations de sa vertu, très présentes dans l'*Oceana* de Harrington. En revanche, des guerres soutenues par une armée permanente contre des puissances européennes, grâce aux banques et au déficit public, comme Hamilton l'envisagera bientôt, sont la corruption même. Et si la République est explicitement impériale dès sa fondation, elle peut l'être de deux façons, le mot ayant deux sens : soit exercer l'« *imperium* » sur les mers et les colonies, soit mener des conquêtes au terme desquelles les « *imperatores* » risquent bien de prendre le pouvoir, transformant la république elle-même en empire. Seule la deuxième expose à la dégénérescence exposée par Polybe <sup>38</sup>.

Quant à la stabilité intérieure, le modèle polybien est amplifié et présenté comme vérité universelle : « L'expérience a toujours montré que l'éducation aussi bien que la religion, l'aristocratie aussi bien que la démocratie et la monarchie, ne suffisent nullement, seules, à la tâche de contenir les passions des hommes, de conserver un gouvernement stable et de protéger les vies, les libertés et les propriétés du peuple. Rien n'y a jamais réussi, si ce n'est trois ordres différents d'hommes, liés par leurs intérêts pour se surveiller mutuellement et se poser en gardiens du droit. Religion, superstition, serments, éducation, lois, tout cède aux passions, à l'intérêt et au pouvoir, auxquels on ne peut résister que par les passions, l'intérêt et le pouvoir ». Nous voici assez loin des anciens débats sur la vertu et panégyriques de l'éducation. « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » : voilà une célèbre phrase de Montesquieu que Adams, qui l'a lu dès 1759, reprend à son compte, *mutatis mutandis* <sup>39</sup>. Mais, précisément, dans la *Défense*, il prend ses distances par rapport à Montesquieu et la plupart des Modernes, au profit des Anciens, et invite ses lecteurs à regarder l'histoire de la Grèce comme un boudoir, pièce entièrement composée de miroirs qui permet aux jeunes gens « *out of humor* » de voir la déformation de leurs traits et d'en retrouver la maîtrise <sup>40</sup>. Cependant, les institutions anglaises restent très présentes dans la *Défense*, sinon dans leur réalité, du moins dans la lecture que venait d'en faire Adams chez l'auteur genevois De Lolme, dont la *Constitution de l'Angleterre* avait été traduite en 1784. Cet ouvrage alimentait les controverses françaises et était défendu par le groupe des monarchiens, que l'on appelait les anglomanes, dont l'ami de John Adams, Lally-Tollendal, alors que les « américanistes » militaient « contre De Lolme et Adams ». De Lolme fonde son éloge des institutions anglaises sur la séparation des pouvoirs, la force et l'unité indivisible de l'exécutif et un bicamérisme dans lequel le Sénat est notamment le lieu où l'on ostracise ceux que leurs talents rendent redoutables : cette métaphore est reprise par Adams. L'originalité de De Lolme, démocrate genevois ennemi de l'aristocratie, par rapport à Montesquieu et aux « whigs radicaux », est de voir la couronne comme contre-poids à l'aristocratie et non l'inverse, au profit de la « multitude » <sup>41</sup>.

Quant aux Modernes, Adams rejette Locke, discrédité comme philosophe élaborant en chambre un plan oligarclmique de gouvernement de la Caroline du Nord, pour lequel il aurait d'abord fallu modifier l'être humain ; Milton, poète immortel, mais auteur de rêveries politiques avec son projet de conseil perpétuel ; Hume, pour son idée d'une république aristocratique parfaite. Machiavel est mentionné pour ses *Dis-*

*cours sur la première décade de Tite-Live* (la république romaine « *perfect commonwealth* » grâce aux dissensions entre patriciens et plébéiens — c'est-à-dire Polybe revisité) et crédité d'avoir remis les Anciens à l'honneur, pillant toutefois Platon et Aristote sans les citer. Montesquieu est présent pour la séparation des pouvoirs (*Esprit des Lois*, sur la Constitution de l'Angleterre, xi, 6) et accusé d'avoir pillé Machiavel. Algernon Sidney et surtout Harrington font l'objet de commentaires élogieux : « Le pouvoir suit l'équilibre de la propriété, que celle-ci réside entre les mains d'un seul, du petit nombre ou de la multitude », découverte digne de Harvey et Newton. Ces textes montrent que John Adams arrive à un niveau de maîtrise où les modèles des meilleurs historiens ne peuvent plus s'appliquer tels quels : on est loin des anciennes interprétations privilégiant Locke et Montesquieu, mais aussi de la vulgate « *whig radicale* » mise en évidence par Bailyn. Pocock est évidemment dans le vrai avec son paradigme florentin anglicisé par des penseurs comme Harrington, mais il me paraît sous-estimer Adams lorsqu'il écrit que « le républicanisme classique auquel souscrivait encore John Adams était fondamentalement une reformulation renaissante de la science politique présentée dans la *Politique* d'Aristote ». On sait que Adams a pris la peine de poursuivre son apprentissage des langues anciennes à l'âge adulte et s'est astreint ensuite à l'étude de l'italien, pour pouvoir lire les auteurs dans le texte ; sa hiérarchie personnelle est en train de se fixer et ne changera plus et elle comprend au premier plan certains Anciens. Il est frappant de constater que ses études soutenues le font passer des Modernes aux Anciens et que sa démarche est donc largement inverse de celle de ses concitoyens, amenés à revoir, sous la pression des faits, des convictions liées à un environnement culturel pré-moderne. Il convient au moins de s'interroger sur ses raisons <sup>42</sup>.

Parmi les Anciens, on sait l'importance exceptionnelle que John Adams accordait à Thucydide, qui apparaît dès la préface : « Pendant les sept jours qu'Eurymédôn... » (iii, 81 ss.). Ce texte traite de la passion envieuse et du rôle dévastateur qu'elle joue en période de troubles : c'est essentiel et j'y reviendrai lorsque John Adams amplifiera ce thème, avec l'aide de Shakespeare, dans les *Discours sur Davila*. Mais dans les propos les plus radicaux de Adams sur le pouvoir, c'est encore l'écho de Thucydide que l'on trouve : « Il nous faut, de part et d'autre, ne pas sortir des choses positives ; nous le savons et vous le savez aussi bien que nous, la justice n'entre en ligne de compte dans le raisonnement des hommes que si les forces sont égales de part et d'autre ; dans le cas contraire, les forts exercent leur pouvoir et les faibles doivent leur céder » ; et : « Les hommes, d'après notre connaissance des réalités, tendent, selon une nécessité de leur nature, à la domination partout où leurs forces prévalent. Ce n'est pas nous qui avons établi cette loi et nous ne sommes pas non plus les premiers à l'appliquer. Elle était en pratique avant nous ; elle subsistera à jamais après nous. Nous en profitons, bien convaincus que vous, comme les autres, si vous aviez notre puissance, vous ne vous comporteriez pas autrement » <sup>43</sup>. C'est bien une conception aussi radicale qui permet à Adams de critiquer jusqu'à Polybe dans la mesure où celui-ci pense qu'au début, chaque type de régime simple peut être bénéfique : la modération dans l'exercice du gouvernement par un seul ordre ne peut résulter de la nature humaine, elle ne se rencontre que le temps de s'assurer de la possession du pouvoir.

Si chacun abuse naturellement du pouvoir, c'est l'aristocratie, le petit nombre, qui est l'ordre le plus dangereux : on a vu dès la préface qu'il fallait ostraciser les plus illustres dans un sénat. Cette idée est reprise et développée dans les commentaires sur Polybe : ceux qui pensent être les plus distingués par la naissance, l'éducation et la fortune sont les plus ambitieux ; ils gagneront les élections par tous les moyens et, s'ils se trouvent membres d'une assemblée unique, ils détruiront toute égalité et toute liberté, tandis que, isolés dans un sénat, ils seront mis hors d'état de nuire et, au contraire, la société profitera de leurs capacités et vertus. La conclusion va longuement démontrer comment une assemblée unique, investie de tous les pouvoirs de l'Etat, serait progressivement dominée par l'aristocratie, de sorte qu'on aurait « effectivement une aristocratie ou une oligarchie simples, quoique, nominalement, une démocratie simple » <sup>44</sup>. La figure de l'aristocrate émerge de ce premier volume de la *Défense*, elle ne quittera plus Adams, lui posera un problème insoluble et lui vaudra bien des ennuis. C'est qu'il ne cesse d'affirmer qu'il faut « trois ordres d'hommes », « différents ordres d'hommes, avec des pouvoirs, des prérogatives et des privilèges divers et opposés, pour se surveiller l'un l'autre, s'équilibrer mutuellement et se contraindre sans cesse à être de véritables gardiens du droit », parce que ces trois branches du pouvoir ont « un fondement inaltérable dans la nature ». Mais en même temps, il affirme qu'en Amérique, il n'y a que « différents ordres de fonctions », que les Américains peuvent se flatter qu'il n'y a pas de titres, d'honneurs, d'offices ou de distinctions héréditaires, pour démontrer, dans le même passage, que dans les sociétés évoluées, apparaît toujours une aristocratie de familles patriciennes qui tend à dominer tous les pouvoirs de l'Etat. Mais plus loin, il note que le corps électoral est le même pour l'élection du gouverneur et des deux chambres et que les conditions de fortune requises pour être éligible sont suffisamment basses pour que des multitudes aient des prétentions égales à l'élection <sup>45</sup>. Enfin, il entreprend de démontrer que l'aristocratie tend toujours à devenir héréditaire ; du moins s'y prend-il d'une façon suffisamment sophistiquée pour ne pas être compris d'une rive à l'autre de l'Atlantique : il critique la traduction d'Homère par Pope, notamment le discours d'Ulysse (*Odyssée*, vii, 196 à 205). Pope écrit :

« *So may the gods your better days increase  
And all your joys descend on all your race  
So reign forever on your country's breast  
Your people blessing, by your people blest* » <sup>46</sup>.

Or, le sens du texte grec est : « Que le ciel vous accorde à tous de vivre heureux et de laisser un jour, chacun à vos enfants, les biens de vos manoirs et les présents d'honneur que le peuple vous offre » <sup>47</sup>. Ainsi, écrit Adams, Ulysse connaissait la passion de l'aristocratie... grecque pour que les avantages conférés par élection deviennent héréditaires et M. Pope déguise ce sentiment afin de le rendre convenable pour les notions anglaises et américaines. On voit ici à quel point Adams a amélioré sa compréhension des Anciens depuis l'époque où il associait rhétoriquement Platon et Locke ; à Paris, où Homère ne devait servir sans doute qu'à fleurir les discours de la « Révolution en drapé antique », le traducteur s'est permis non seulement d'escamoter ce passage, mais aussi d'ironiser sur l'usage d'Homère comme autorité en science politique <sup>48</sup>.

Au terme de ce premier volume, on voit donc, opposée à l'idée de la Nation une, investie de toute l'autorité et exerçant tout le pouvoir, celle d'une société divisée naturellement en ordres, ou en classes, animées chacune d'une passion de dominer sans autre frein possible — en-dehors d'une monarchie se reposant sur une armée permanente — que des institutions reflétant ces divisions et jouant sur elles : une balance constitutionnelle qui permette de les maîtriser <sup>49</sup>.

La défense du constitutionnalisme américain à l'époque des Lumières suit un itinéraire quelque peu déconcertant pour le lecteur contemporain, puisque le deuxième volume est entièrement consacré aux « Républiques italiennes du moyen âge » (en fait, il s'agit de Florence — ch. I à IV, Sienne — ch. V, Bologne — ch. VI) <sup>50</sup>. Il présente, en les aggravant, les mêmes défauts de composition que le premier : le commentaire est mélangé, sans guillemets dans l'édition originale, à des citations encore plus copieuses <sup>51</sup>. Du moins les auteurs en sont-ils indiqués, les plus connus étant Machiavel, Guichardin et Sismondi. Il serait donc tout aussi malaisé et fastidieux de tenter de présenter l'ouvrage en respectant l'ordre des chapitres. L'idée générale est de montrer comment des formes de gouvernement qui ne sont pas conformes au modèle des « *checks and balances* », et spécialement celles ramenant tout le pouvoir à un seul centre, favorisent les pires discordes qui se terminent toutes par la soumission à un monarque. Adams s'arrête d'ailleurs *ex abrupto* : « L'histoire de l'une est l'histoire de toutes, et toutes connurent la même destinée : leur issue fut la monarchie ». Cependant, à force de répéter sa pensée, l'auteur l'approfondit, tout en penchant de plus en plus vers l'aristocratie et en précisant ses rapports avec Machiavel. Il ne faudrait pas cependant que celui-ci éclipse complètement Guichardin, dont Pocock fait un portrait moral et intellectuel très proche de John Adams : dévoré d'ambition, il conçoit la « *virtù* » comme la recherche de la gloire sous les yeux des autres, en vue de la *reconnaissance*. Ainsi, une démarche qui n'est pas morale dans sa motivation devient civique dans ses résultats <sup>52</sup>.

Il devient de plus en plus clair qu'il est absurde de se plaindre de la passion de dominer, car elle est naturelle et n'a forcément aucune limite, puisque « la nature humaine est querelleuse et insatisfaite où qu'elle apparaisse et presque tout le bonheur dont elle est capable naît de cette humeur insatisfaite. C'est l'action, non le repos, qui constitue notre plaisir ». La constitution doit être fondée sur la réalité de la nature humaine, au lieu de faire confiance à ce qui n'est pas en elle : la modération ou la possibilité de la satisfaire, de la contenter, d'obtenir son assouvissement dans le pouvoir. Il est donc inexact de parler de la « destinée de Florence », d'une émulation toujours recommencée entre familles florentines (ce reproche s'adresse à Nerli), puisque cette destinée n'est autre que celle de la nature humaine : l'émulation est le lot commun de l'humanité, et on la verra toujours sur la scène, qu'il s'agisse d'aristocrates ou de plébéiens. La question est de la faire jouer pour le bien public : « Quand les trois ordres naturels de la société, l'élevé, le moyen et le bas, sont tous représentés dans le gouvernement et placés par la Constitution pour se surveiller mutuellement et se réfréner réciproquement par les lois, c'est alors seulement qu'une émulation peut avoir lieu pour le Bien commun et que les divisions tournent à l'avantage de la Nation » <sup>53</sup>.

Dès le début, Adams reprend Machiavel d'une manière assez déconcertante, sur le récit de la mort de Corso Donati, à qui Florence doit beaucoup de « bonne et mauvaise fortune » : ce n'est pas Corso qu'il faut blâmer, un homme de son génie ne pouvait que tourner ainsi sous une telle forme de gouvernement. On n'a le droit d'accabler un tel citoyen que si l'on a mis au point un système qui le protège d'un côté et protège d'autre part le peuple contre lui : avec une attirance de plus en plus marquée pour l'aristocrate, apparaît ainsi l'idée qu'il doit être protégé de lui-même. D'autre part, si Machiavel a raison de dire que la nature humaine est la même sur un trône et dans la populace, les passions déchaînées sont pires chez celle-ci, dont certains éléments ont toujours moins de retenue, de décence ; plus positivement, s'il est arrivé que le mérite soit préféré à la fortune, c'est généralement sous des gouvernements aristocratiques. Enfin et surtout : si tout le gouvernement doit résider en une seule assemblée, il vaut mieux une aristocratie qu'une démocratie <sup>54</sup>.

Adams a commencé à lire Machiavel le 8 décembre 1760. Depuis la *Dissertation sur les droits canon et féodal*, le mouvement général de la pensée lui paraît redevable ; alors que le jeune Adams évitait cette référence, on voit l'importance qu'elle a prise explicitement. Il est clair qu'il ne peut qu'approuver les *Discours sur la première décade...* : de mauvaises causes (les dissensions entre partis des grands et du peuple) produisent de bons effets (de bonnes lois et, par là, les vertus). Ici, il reproduit certains passages du *Discours sur les choses de Florence après la mort de Laurent de Médicis le Jeune* : outre qu'il ne pouvait qu'applaudir au dithyrambe des grands législateurs, réformateurs des républiques et des royaumes, qui ont ainsi l'occasion de gagner une gloire immortelle, il souligne la division tripartite des hommes et donc des rangs dans une république, hommes auxquels il convient de faire place, de donner satisfaction <sup>55</sup>.

Le volume III se présente d'une façon tout aussi décousue, puisqu'il commence par quatre chapitres sur les républiques italiennes, pour se poursuivre par une réfutation de Marchamont Nedham <sup>56</sup>. Il s'ouvre sur cette citation significative : « Certains philosophes ont été assez fous pour imaginer qu'on pourrait apporter des améliorations au système de l'univers par un arrangement différent des orbes célestes ; et des politiques, tout aussi ignorants et présomptueux, peuvent aisément être amenés à supposer qu'on favoriserait le bonheur de notre monde par une tendance différente de l'esprit humain » <sup>57</sup>. Ensuite, toujours selon la même méthode, il cite, en commentant, divers historiens (Ghirardacci, Fioravanti, Campo, Equicola d'Alveto) au sujet de Pistoia, Crémone, Padoue, Mantoue et Montepulciano. L'obstination de John Adams à vouloir convaincre que les treize républiques américaines courent les mêmes risques que leurs sœurs aînées italiennes est à coup sûr fastidieuse et il ne saurait être question d'examiner ici le détail de leurs mésaventures. Disons un mot de l'histoire de Pistoia, qui a l'intérêt de présenter un cas de despotisme démocratique, où le peuple, prétendant tout niveler, édictait des lois rigoureuses envers les nobles. Et cependant, ceux-ci, exclus de la cité, parvenaient à manipuler le pouvoir prétendument démocratique <sup>58</sup>.

Le chapitre sur Padoue comprend une vigoureuse diatribe contre Aristote qui exclut de la citoyenneté les paysans, les artisans et les marchands (*Pol.* VII, 9 : leurs activités sont étrangères à la vertu et ne leur laissent pas le loisir nécessaire à la politique).

D'une part, Aristote se contredit, et Adams cite *Pol.* xi, 4 à 19 (excellence de la moyenne et du gouvernement des classes moyennes), d'autre part, ce dogme aristotélicien est le plus inhumain et cruel qui soit. Ce passage (pp. 454 à 459), des plus éclairant à plusieurs égards, mérite d'être largement cité :

« Faisons une pause et admirons ! Ce qui précède n'est pas seulement la grave opinion de Portenari et Aristote, mais forme la doctrine de la quasi-totalité du monde et de l'humanité ; non seulement chaque despotisme, chaque empire, chaque monarchie en Asie, en Afrique et en Europe, mais aussi chaque république aristocratique l'ont adoptée dans toute son ampleur. En dehors de l'Angleterre, il n'y a que deux ou trois des plus petits cantons suisses pour permettre aux agriculteurs, aux artisans et aux marchands d'être citoyens ou d'avoir quelque part au gouvernement de l'Etat ou à la nomination ou l'élection de ceux qui y participent. Il n'est pas de doctrine — et de réalité — qui déchoie à ce point l'espèce humaine de son caractère raisonnable (...). La seule méthode possible qui donne aux fermiers, etc. un droit égal de citoyenneté et leurs justes poids et influence dans la société est l'élection, fréquemment répétée, d'une chambre des communes, assemblée qui sera une part essentielle de la souveraineté. (...) L'entendement des agriculteurs, des marchands et des ouvriers qualifiés n'est pourtant pas toujours le plus borné ; dans le cours de la vie humaine apparaissent parmi eux beaucoup d'hommes au génie remarquable, aux dispositions les plus actives et bienveillantes, au courage indomptable. L'égalité morale que la nature a établie de façon immuable parmi les hommes donne à ceux-là un droit certain à voir s'ouvrir toutes les voies de la progression dans la vie et le pouvoir qui sont ouvertes aux autres. Ce sont des personnages qui seront révélés par les élections populaires et présentés sur la scène où ils pourront exercer toutes leurs facultés et jouir de tous les honneurs, toutes les fonctions et toute l'autorité dont ils sont capables, en temps de paix comme en temps de guerre. Le dogme d'Aristote et la pratique du monde sont les moins philosophiques, les plus inhumains et cruels qui se puissent concevoir. Tant que cette méchante doctrine, pire que celle de l'esclavage dans les anciennes républiques ou dans les Antilles aujourd'hui, sera soutenue face à la dérision, au mépris, à l'exécration et à l'horreur de l'humanité, il ne sera guère utile de parler ou d'écrire au sujet de la liberté ».

Pour une fois, Adams envisage les choses du point de vue du citoyen de base plutôt que de celui du « grand législateur ». Ce qui compte dans la société, c'est d'être citoyen, c'est-à-dire d'exercer la liberté publique, celle d'avoir sa part dans le gouvernement : celui qui n'a pas cette liberté-là est esclave — tout au plus pourra-t-il jouir d'une « liberté de sujet ». Et le bonheur se trouve là : voici indiscutablement le « bonheur public » dont parle Arendt au chapitre III de *On Revolution*. On comprend mieux qu'il n'est pas question de briser la passion du pouvoir, mais au contraire de la gratifier, puisque, avec la question de la liberté, c'est celle du bonheur qui est en jeu ; et on comprend enfin pourquoi Adams ne mentionne jamais Aristote, alors qu'il lui est manifestement redevable non seulement de concepts, mais de la démarche même de la *Défense*, qui paraît tirée de la *Politique*. Il ne peut lui pardonner cette cruauté : interdire aux hommes d'être sur scène, d'être vus, c'est leur interdire le bonheur ; il veut, lui, leur ouvrir toutes les voies du pouvoir. Sa pensée reste évidemment problématique, puisqu'il veut aussi que chacun reste à la place que la Constitution lui assigne, mais elle n'est pas nécessairement aporétique, elle est plutôt impraticable : ce texte suggère une représentation par ordres dans une société mobile, où l'on pourrait passer de la « multitude » au « petit nombre » ou à « l'élément unique ». Et il réduit à néant

les accusations qu'on va porter contre Adams : on voit en effet que s'il prétend institutionnaliser les inégalités réelles, ce n'est pas pour assurer le pouvoir du petit nombre mais, paradoxalement, pour donner une certaine effectivité à l'égalité juridique, au lieu que celle-ci ne soit qu'un masque couvrant la domination du plus fort <sup>59</sup>.

Enfin, Adams consacre deux cent vingt pages à Marchamont Nedham, auteur anglais du xvii<sup>e</sup> siècle, auteur de *The right Constitution of a Commonwealth examined*, qui venait d'être réédité ; un ami anglais le lui a offert et il le commente directement, car il croit y trouver la source de la conception de Turgot, Nedham voulant justifier l'exercice du gouvernement par une Assemblée suprême. Cette dernière partie de la *Défense* est spécialement touffue, mais substantielle <sup>60</sup>. En effet, Nedham entend démontrer son système par une longue série de raisons, dont certaines sont au cœur des débats de cette fin du xviii<sup>e</sup> siècle, que John Adams va réfuter point par point.

Ainsi, le gouvernement d'assemblée serait celui qui « convient le mieux à la nature et la raison de l'humanité ». Mais, rétorque Adams, si la raison était le pouvoir suprême, il n'y aurait pas besoin de gouvernement. La vérité est que la nature et la raison de l'homme sont deux choses distinctes, celle-ci ayant avec celle-là les rapports de la partie au tout. « Les passions et les appétits sont des parties de la nature humaine aussi bien que la raison et le sens moral. Dans l'institution du gouvernement, il faut se souvenir que, même si la raison devrait gouverner les individus, elle ne l'a certainement jamais fait depuis la Chute et ne le fera jamais avant le Millenium ; et il faut prendre la nature humaine telle qu'elle est, comme elle a été et comme elle sera ». Diggins s'empare de ce passage pour prouver une prétendue influence de Calvin, à cause de la Chute. Il faut évidemment prendre ce morceau rhétorique d'une pièce et soutenir alors que John Adams croit au Millenium, ce qui est assurément improbable... <sup>61</sup>.

Un autre argument important de Nedham, repris notamment par les radicaux de Pennsylvanie, est que le peuple est le meilleur gardien de ses libertés. La notion de despotisme démocratique apparaît dans la réponse de John Adams. « Qu'est-ce que le peuple ? ». Ou bien il s'agit du peuple dans son ensemble, qui ne peut agir comme corps politique, ou bien il s'agit d'une assemblée représentative investie de tous les pouvoirs du gouvernement. Et dans ce cas, le peuple ne sera pas le gardien des libertés du peuple, mais seule la majorité se garantira de la tyrannie et de l'arbitraire, tout en envahissant les libertés de la minorité. Le régime de la « souveraineté en une seule assemblée », que dorénavant Adams appelle aussi « démocratie simple » ou « démocratie représentative », pose la question de la tyrannie de la majorité : « Dire que la majorité est une faction peut paraître étrange ; néanmoins, c'est littéralement juste. Si la majorité est partielle à son propre avantage, si elle refuse ou dénie une égalité parfaite à la minorité en chacun de ses membres, c'est une faction ; et comme une assemblée populaire, qu'elle soit collective ou représentative, ne peut agir ou vouloir que par un vote, le premier pas est déjà, s'il n'y a pas unanimité, l'occasion d'une division entre majorité et minorité, c'est-à-dire entre deux partis et, dès le moment où le premier est injuste, c'est une faction » <sup>62</sup>.

Adams n'était pas le seul à poser ces questions, qui constituaient un aspect de la crise des années quatre-vingt au point que Wood y consacre une section intitulée « Le despotisme démocratique », où il relève que certains esprits particulièrement avisés, à commencer par Madison, avaient compris que la liberté républicaine ne posait pas seulement le problème de l'effondrement de l'autorité, mais aussi celui d'un type nouveau de tyrannie ; cela remettait en question le principe fondamental du gouvernement républicain, à savoir que la majorité est le plus sûr gardien du bien public comme des droits privés — le principe exprimé précisément par Marchamont Nedham. La postérité s'ingénie à jouer des tours à Adams : le même historien qui épingle la sagacité de Madison prétend ne voir en Adams qu'un homme des Lumières ne comprenant pas, depuis ses lointaines ambassades, les transformations américaines... dont le point culminant, avant la Constitution fédérale, était celle du Massachusetts. On voit pourtant que la réflexion des deux Fondateurs est la même. Il est vrai que les solutions proposées par l'un et l'autre, si elles visent à une balance du pouvoir et sont formellement semblables, diffèrent en ce que Madison, dans le célèbre numéro x du *Fédéraliste*, envisage une « grande variété de partis et d'intérêts » qui ne se laisse sans doute pas réduire à la mécanique classico-britannique de Adams. Il est vrai aussi que la vision de ce dernier est résolument pessimiste : la démocratie simple dégénérera en régime de partis dirigés par quelques grands personnages constamment réélus, introduisant leurs amis partout, distribuant les charges publiques, conférant les privilèges commerciaux, nommant les juges, prenant possession de la presse et même du monde du spectacle ; les ministres ne seront plus responsables que devant les partis ; « la prostitution des jugements des cours aux vues d'un parti, la prostitution quotidienne d'un pouvoir exécutif conférant les charges eu égard non pas à la vertu ou aux aptitudes mais au seul mérite partisan et l'appropriation des finances publiques pour les élections » aboutiront à la licence générale, puisque l'opposition cherchera à faire de même <sup>63</sup>. Mais le contemporain qui lit cela pense-t-il avoir affaire à un homme du passé ? Ne croit-il pas plutôt avoir sous les yeux l'éditorial de son journal ?

A Nedham qui énonce solennellement des exemples tirés de l'histoire romaine, notamment de Salluste, tel celui de Cincinnatus « arraché à sa charrue pour être porté contre son gré à la dignité sublime de dictateur », Adams rétorque : « La première question serait de savoir s'il s'agit de burlesque, de la république travestie ? » et montre comment derrière ce genre d'exemples édifiants, on doit lire la lutte de l'aristocratie romaine contre le peuple. Ces images vertueuses dissimulent des intérêts de classe. Cependant, dès ces évocations de l'histoire romaine, Adams parle de l'aristocratie avec sympathie : les Cincinnatus, Curius, Fabius, etc. sont des exemples des vertus qu'on trouve dans les familles aristocratiques, vertus cultivées par l'émulation entre les deux ordres ; la démocratie simple, sans ordres, se caractérise par l'absence d'émulation. Il lance l'idée (elle lui vaudra bien des ennuis) que, si la corruption gagnait les élections, il vaudrait encore mieux envisager de rendre héréditaires les charges de gouverneurs et sénateurs <sup>64</sup>.

Pour la démonstration, Adams pousse à l'extrême les principes qui sont au fondement de la Constitution du Massachusetts : puisque tout le pouvoir réside dans le peuple, celui-ci a le droit de mettre en place le gouvernement qu'il veut, y compris une monarchie héréditaire, en conservant son droit inaliénable d'en changer s'il n'atteint

pas ses fins. C'est aussi l'occasion de préciser son interprétation du gouvernement représentatif : le peuple ayant, comme en Amérique, renversé un système de gouvernement pour en mettre un autre en place, est représenté par chaque pouvoir et chaque organe élu ou non (gouverneur, sénateurs, juges, jurys, etc.). La sagesse est de choisir une forme de gouvernement où le peuple ne prétend pas exercer tout le pouvoir et préfère se faire représenter par différents ordres qui se surveilleront mutuellement et feront chacun appel à lui en cas de danger. Qu'il se fasse représenter par un personnage distinct pour s'occuper de tout le pouvoir exécutif (et « distinct » implique qu'il ne soit pas désigné par l'Assemblée), par une Chambre distincte qui sera gardienne du Trésor public et le protégera contre l'exécutif et le Sénat, et un Sénat distinct qui sera le gardien de la propriété et le dépositaire de la tradition nationale, et contrôlera l'exécutif et les représentants du peuple <sup>65</sup>.

Adams dresse un portrait très romain du sénat convenant aux Etats-Unis : « Une nation peut-elle avoir un havre plus grand qu'en un conseil où les maximes nationales et l'esprit et le génie de l'Etat sont conservés par une vivante tradition ? L'esprit humain peut-il percevoir un motif plus fort pour la vertu et la conservation de la liberté, à part une vie future de récompenses et de châtements, que le souvenir d'une longue lignée d'ancêtres, qui ont siégé dans l'enceinte du sénat, qui ont guidé les assemblées du peuple, conduit ses armées, commandé ses flottes, livré ses batailles, qui ont soutenu la nation des premiers jours, l'ont défendue dans les périls et l'ont menée, au travers des calamités, vers la fortune, la grandeur, la prospérité et la gloire ? Peut-il exister une institution plus utile qu'un répertoire vivant de l'ensemble de l'histoire, du savoir, des intérêts et de la sagesse de la république, qu'un représentant vivant de tous les grands personnages dont la prudence, la sagesse et la valeur sont consignées dans l'histoire du pays et enregistrées dans ses archives ? Si le peuple a le choix périodique de ces hommes-là, on peut espérer qu'il élira généralement, parmi les plus remarquables par leur fortune et leur famille, ceux qui se sont le plus signalés par leur vertu et leur sagesse » <sup>66</sup>. Adams ne parle pas ici du pouvoir d'un sénat qui paraît surtout investi d'une grande *autorité*. Arendt souligne le fait que les Américains avaient bien saisi la distinction romaine : « *Potestas in populo, auctoritas in senatu* », la notion de sénat étant liée à celle de fondation. On le voit ici pour Adams, bien qu'il emploie souvent un mot pour l'autre ; dans les recherches que j'ai faites à Boston, j'ai d'ailleurs remarqué qu'il avait brièvement annoté le *Treatise of the Roman Senate* de Middleton à l'endroit où cette distinction est faite <sup>67</sup>.

Poursuivant sa réflexion sur l'aristocratie, Adams écrit plus loin que le peuple, dans toutes les nations, est naturellement divisé en « *gentlemen* » et « *simplemen* » et il définit les premiers comme « tous ceux qui ont reçu une éducation libérale » ; ce sont donc généralement les riches et ceux qui descendent de familles connues. Ce sont ceux-là à qui il ne faut pas laisser une part de l'exécutif, celui-ci doit être remis à un homme constituant seul un pouvoir de l'Etat. Adams est toujours à la recherche — qui ne finira jamais — de ce que peut être l'aristocratie qu'il convient d'ostraciser dans la nouvelle république. L'association éducation/naissance/richesse qu'il présente ici est-elle compatible avec l'affirmation répétée que l'Etat doit pourvoir à l'instruction, en créant des écoles à des distances convenables, aux frais du contribuable, de sorte que l'éducation devienne universelle ? Cependant, dans un gouvernement bien conçu,

le sénat, l'élément aristocratique est un puissant ferment d'émulation pour l'éducation généralisée. Et, entre les lignes, on lit sans doute : « Comment ouvrir aux meilleurs de la multitude la route de l'aristocratie ? » <sup>68</sup>.

Tout à la fin de sa *Défense*, Adams règle définitivement ses comptes avec Montesquieu <sup>69</sup>. On a vu que, dès 1779, présentant son plan de gouvernement, il prétendait voir le *principe* de la République dans la vertu, sans parvenir à argumenter, puisqu'elle n'apparaissait finalement que comme *effet* de l'émulation et de l'ambition encouragées et orientées par une bonne forme de gouvernement et sous condition de l'instruction publique. Ici, il va se débarrasser complètement de cette référence encombrante à Montesquieu. Il attaque sur les distinctions tripartites vertu/honneur/crainte, république/monarchie/despotisme (*Esprit des Lois*, II et III) : l'honneur et la crainte sont indispensables dans une république, comme d'ailleurs dans toute forme de gouvernement. Mais qu'entend Montesquieu par vertu ? Non pas la vertu classique, personnifiée dans le choix d'Hercule et que les Anciens résumaient en quatre mots (prudence, justice, tempérance, courage), ni la vertu chrétienne (bienfaisance universelle), mais apparemment une simple qualité négative : l'absence d'ambition et de cupidité. Il suffit pourtant de lire l'histoire d'Athènes et de Rome pour conclure que la vertu républicaine, dans ce sens, n'a pour ainsi dire jamais existé. Montesquieu découvre que la vertu dans une république est l'amour de la république, que la vertu dans une démocratie est l'amour de la démocratie, et que l'amour de la démocratie est l'amour de l'égalité. Il y aurait donc une passion de l'égalité... Adams n'en disconvient pas, mais elle n'a rien à voir avec la vertu : « Mais quelle est cette passion ? Tout homme déteste avoir un supérieur, mais aucun ne veut avoir un égal ; tout homme désire être supérieur à tous les autres. Si cela veut dire que chaque citoyen aime à voir tous les autres ramenés à son niveau, c'est vrai jusqu'ici, mais ce n'est pas toute la vérité. Quand tous sont ramenés à son niveau, il souhaite qu'ils soient abaissés au-dessous de lui ; et aucun homme ne reconnaîtra jamais qu'il est à un niveau d'égalité avec d'autres, tant qu'ils ne seront pas amenés plus bas que lui ». Bien loin d'être le fondement de la république, cette passion de l'égalité, qui n'existe qu'en tant que désir de ramener les autres à notre niveau et implique celui de nous élever au-dessus d'eux ou de les enfoncer au-dessous, est définie dans les termes que plus tard, dans les *Discours sur Davila*, Adams emploiera pour la néfaste envie.

Montesquieu confond passions et raison : il peut exister des amis de l'égalité, mais l'amour de l'égalité n'existe pas, c'est en réalité le fait de leur raison. Il va jusqu'à parler d'un amour de la frugalité, qui est évidemment une vertu, issue de la réflexion. Amour de l'égalité, de la frugalité, de la démocratie sont des fantasmes issus de l'imagination de Montesquieu. Si certains citoyens préfèrent l'intérêt public à l'intérêt privé, ce n'est nullement le fait d'un amour de la démocratie, d'une passion, mais celui de la raison ; peu d'hommes dans une nation sont assez éclairés pour être convaincus que c'est leur devoir, moins encore sont assez honorables, moraux ou religieux pour mettre cette abnégation en pratique. Les imaginations de Montesquieu sont, comme les rêveries de Platon et de Xénophon, celles d'un philosophe qui ne voit pas la nature : les nations sont animées par leur passions et leurs préjugés ; aucune démocratie n'a jamais existé ni ne peut exister et le mot démocratie signifie ni plus ni moins que le peuple avant l'institution de toute constitution.

On notera que, Locke ayant été expédié dans le volume précédent, Adams s'est débarrassé des deux autorités présentées traditionnellement comme les principales références des révolutionnaires américains. Restent les Anciens, surtout les historiens (Thucydide, Polybe, Tacite ; Tite-Live et Salluste lus dans un sens critique) et les hommes politiques (Démosthène, Cicéron), de préférence aux philosophes ; Machiavel et Harrington ; les poètes anciens et modernes pour leurs intuitions sur la nature humaine et au premier rang Shakespeare, comme on le verra plus loin. Quant aux Philosophes, ils vont devenir sa bête noire avec les affaires de France : la rigoureuse critique à laquelle Adams vient de procéder lui procure les outils nécessaires à la contradiction et, des années avant qu'ils n'éclatent, à la compréhension d'événements dans lesquels la passion égalitaire va jouer un rôle primordial <sup>70</sup>.

La conclusion est d'un style soutenu convenant à l'importance des événements <sup>71</sup> :

« Les nations ont toutes, dès leur création, été agitées par les mêmes passions. Les principes que je viens de développer permettront de pousser très loin l'explication de l'ensemble des phénomènes qui marquent l'histoire du gouvernement des peuples. Les règnes végétal et animal ainsi que ces corps célestes dont nous ne percevons encore que faiblement l'existence et les mouvements ne semblent pas régis par des lois plus uniformes et plus incontestables que celles auxquelles le monde moral et politique est soumis. Les nations évoluent certes selon des règles immuables, mais ce sont l'éducation, la discipline et les lois qui déterminent leurs accomplissements, leur bonheur et leur perfection. (...) Trop longtemps, le monde s'est laissé abuser par des conceptions selon lesquelles les caractères et les institutions politiques des nations étaient déterminés par le climat et la terre. Les lois de Solon et le despotisme de Mahomet ont, à des époques différentes, prévalu à Athènes et l'on vit Rome gouvernée par des consuls, des empereurs et des pontifes. N'est-ce pas la meilleure preuve que la politique et l'éducation sont à même de triompher des désagréments du climat ? D'aucuns, cependant, ont porté à l'humanité un préjudice plus grave encore en insinuant que quelque vertu céleste, surhumaine, fut nécessaire à la sauvegarde de la liberté. Que ce soit sous le despotisme ou en démocratie, dans l'esclavage ou la liberté, le bonheur ne peut exister sans la vertu. Les meilleures républiques seront vertueuses et l'ont été ; mais nous pouvons hasarder cette conjecture que les vertus ne furent pas la cause, mais l'effet d'une constitution bien réglée. Et peut-être serait-il impossible de prouver que l'on ne peut créer de république chez les bandits de grand chemin, en préposant chaque vaurien à la surveillance d'un autre. Et il n'est pas exclu qu'à force d'acharnement, l'on puisse faire d'un gredin un honnête homme ».

Une fois de plus, Kant dira la même chose que Adams lorsqu'il évoquera une république de démons dans son *Projet de paix perpétuelle* <sup>72</sup>. Montesquieu, quant à lui, même s'il n'est plus cité nommément, est considéré à présent comme malfaisant, avec ses climats, ses sols et ses vertus. Diggins, à juste titre, insiste sur ce passage trop souvent ignoré des commentateurs et le rapproche d'une lettre de 1790 où Adams déclare être pour une fois d'accord avec Hume en ce qu'il est chimérique de vouloir fonder le gouvernement sur un degré extraordinaire de vertu ; il est donc clair que Wood a tort lorsqu'il écrit que John Adams ne comprend rien aux « nouveaux principes vertueux » (les principes de la société peuvent être vertueux alors que les individus qui la composent ne le sont pas) et il est tout aussi clair que l'affirmation de Pocock, pour qui la *Défense* est la « dernière œuvre majeure écrite au sein de la tradition non modifiée du republicanisme » est excessive. Mais, tout à sa polémique, Diggins va une

fois de plus trop loin en prétendant exclure Adams de cette tradition et des Lumières. D'une part, la similitude que je souligne entre Kant et Adams ne permet pas de faire de celui-ci un penseur « post-Lumières » ou « contre les Lumières », bien au contraire. D'autre part, si Adams apparaît bien ici comme le liquidateur de la vertu en tant que fondement de la république (mais non en tant que résultat), c'est de « quelque vertu céleste et surhumaine », c'est de la vertu de Montesquieu qu'il s'agit. Mais, dans un projet très machiavélien de fondation romaine, il continue à espérer que la République, garantissant la liberté dans la stabilité et la grandeur, arrivera au Bien commun. Il fait avec ce qu'il a : un peuple non vertueux, éclaté en intérêts antagonistes dont la représentation sous un gouvernement de lois peut mener à la vertu, chaque groupe devenant, contre l'autre, gardien de la légalité républicaine <sup>73</sup>. Il y faudra aussi de grands politiques sous le contrôle d'institutions équilibrées et mus par le désir de reconnaissance et la passion de la Renommée. Cependant, pour cette forme élevée de la passion, il n'emploiera plus le mot vertu ; toujours soucieux de montrer sa filiation directe avec l'Antiquité, il va utiliser l'expression « *spectemur agendo* », comme on le verra dans ses *Discours sur Davila*. Ce désir d'être reconnu pour ses actions glorieuses, qu'est-ce d'autre que la « *virtù* » florentine, celle de Guichardin en particulier <sup>74</sup> ?

Le cercle de la vertu est cette fois brisé et le « grand législateur » a trouvé un champ d'action à sa mesure : « Sonder l'avenir de l'Amérique revient à contempler les cieux à travers un télescope de Herschel. Des objets, prodigieux par leur grandeur et leurs mouvements, nous assaillent de toutes parts et nous laissent stupéfaits. Rappelons-nous que la sagesse ou la folie, la vertu ou le vice, la liberté ou l'asservissement de ces millions d'hommes que nous sommes occupés à observer seront certainement influencés, voire déterminés (« *decided* ») par les mœurs, les exemples, les principes et les institutions politiques de la génération actuelle (...). Nous voici à présent en mesure d'amener cet ouvrage à une conclusion d'une dignité inattendue. L'été dernier fut marqué par la parution de deux textes majeurs (...) qui reconnaissent les principes que nous avons tenté de défendre. Le premier est une ordonnance du Congrès pour le gouvernement du Territoire des Etats-Unis au Nord-Ouest de l'Ohio, prise le 13 juillet 1787. Le second, le rapport de la Convention de Philadelphie du 17 septembre 1787 ». C'est du projet de Constitution fédérale qu'il s'agit et Adams salue « sinon l'exercice le plus important auquel se soit livré l'entendement humain, du moins le plus grand effort de concertation nationale que le monde ait jamais connu ». Cependant, il évoque aussi des imperfections qui devront être corrigées, mais sans expliciter ses réserves. Lovejoy propose à cet égard une interprétation qui me paraît intéressante dans l'optique de ce travail : si, par son système de contrepois, la nouvelle Constitution est propre à limiter les effets négatifs de l'émulation, elle ne pourvoit pas à la satisfaire, elle ne prévoit pas assez de marques de distinction. Mais, déduisant toutes les conséquences institutionnelles de cette passion, la pensée de Adams ne peut qu'être obscure et confuse : l'aristocratie héréditaire n'est pas une solution, car elle tendrait à l'oppression, il faut donc un vote populaire, mais qui ne saurait être juge du mérite réel, pourtant indispensable au bon gouvernement <sup>75</sup>. Sur le plan de la vérité historique, l'interprétation de Lovejoy est sans doute discutable, car ce que Adams reproche ailleurs à la Constitution, c'est de donner trop de pouvoir au sénat et pas assez au

président, mais elle met en évidence l'aporie qui est maintenant et définitivement la sienne : il croit être sorti du cercle de la vertu, il ne sortira jamais de celui du mérite.

## 5. D'un cercle à l'autre

Une fois accompli l'effort de dégager la pensée de Adams de tout ce qui l'encombre, on se réjouit de trouver dans le débat transatlantique une voix qui oppose à la vertu, les passions ; à Montesquieu, Machiavel ; à la volonté générale, la lutte des classes et la volonté de puissance ; à l'exercice du pouvoir par la nation, l'équilibre des pouvoirs ; à la table rase, la mémoire ; à l'égalité, l'ordre différentiel ; qui appelle la majorité faction et la démocratie, tyrannie de la majorité ; qui fait le tableau d'un régime — le nôtre ? où les partis occupent la totalité du pouvoir et où la corruption s'étend à la société civile par toutes sortes de collusions. Une contestation vigoureuse, qui répète que la raison politique doit faire fond, non sur la raison elle-même, mais sur les passions et les préjugés, non sur l'homme tel qu'il devrait être, mais tel qu'il est, et l'amener par là à sa grandeur propre, des mauvaises causes aux bons effets.

Malheureusement, la pensée de Adams, débarrassée de ses *impedimenta*, apparaît aussi lacunaire, incohérente, contradictoire. Le passage des passions qui sont les mêmes pour tous les hommes, à des intérêts différents d'« ordres » (il dira plus tard : « de classes ») n'est pas explicité ; pourtant, c'est parce qu'il y a ces passions qu'il faut ces ordres qui, ayant chacun leurs intérêts propres, se surveilleront mutuellement. Adams sera plus clair dans la suite, notamment dans ses notes marginales sur Rousseau et Mably : les passions sont premières, « si l'avidité suit la propriété, l'ambition la précède »<sup>76</sup>. Pour que les mêmes passions débouchent sur une appropriation inégale et des intérêts de classe divergents, il faut que l'inégalité soit naturelle : nul doute que ce soit une constante de la pensée de John Adams et, dès le premier volume, en même temps qu'il affirme la nécessité instrumentale des trois ordres (jamais rien d'autre n'a réussi), il soutient qu'ils ont une fondation inaltérable dans la nature. La cohérence est atteinte dans le deuxième volume : il faut rendre légales les distinctions naturelles. Il est donc vrai que sa pensée politique a changé, mais pas sa conception de l'homme ; plus exactement, celle-là assume à présent toutes les conséquences de celle-ci.

Mais alors, une incohérence fondamentale apparaît : Adams a pris la plume pour défendre les constitutions américaines ; celles-ci rendent-elles légales les distinctions — qui sont des inégalités — naturelles ? Il répond lui-même par la négative. Mais en même temps, il affirme la nécessité de trois ordres d'hommes pour empêcher l'aristocratie de familles patriciennes qui apparaît naturellement de dominer tous les pouvoirs de l'Etat : elle doit être « ostracisée dans un Sénat ». Dès lors, ne devrait-il pas intituler son livre : « Pour une révision des constitutions des Etats-Unis » ? Cette critique apparaîtra rapidement, sous la plume de contemporains qui dénonceront une pensée allant à contre-courant. Palmer pense que lorsque Adams parle de trois ordres, il veut dire l'exécutif et les deux chambres, et non des « Etats » stratifiés d'Ancien Régime. Sans doute, mais ces trois ordres dans l'Etat correspondent à des ordres « naturels » : l'idée fondamentale est bien que les distinctions naturelles soient visibles dans l'Etat, que les fonctions officielles soient occupées par ceux qui y correspondent, sans quoi la partie aristocratique de la société exercera tout le pouvoir sous les apparences de la démocratie<sup>77</sup>.

Adams répète en effet qu'il y a trois ordres naturels. Mais quand il parle de « *gentlemen* » et « *simplemen* », cela fait deux. Quand il rencontre les « *mezzani* » dans les cités italiennes, il appelle « *middle* » ce « *popolo grasso* »... mais alors cela fait quatre. Quant à « l'élément unique », comment est-il à lui tout seul un « ordre » ? D'où sort-il ? S'il est élu par l'ensemble du corps politique qui doit déterminer la question du premier, du « roi », c'est une notion de parti qui apparaît, et non plus d'ordre ou de classe. Et, dans la *Défense*, Adams parle aussi bien de contrôler les partis que de contrôler les trois ordres, comme si c'était la même chose. Il semblerait pourtant qu'il veuille parler de deux partis, l'aristocratique et le démocratique, le chef de l'exécutif y étant vu comme arbitre non partisan de la lutte fondamentale entre la démocratie et l'aristocratie, l'arbitre de la lutte des classes. Walsh suggère que Adams voulait trois pouvoirs dans le gouvernement lui-même pour se contrôler mutuellement selon un modèle mécanique et a cru qu'il trouverait, dans la société, trois ordres tout prêts à y correspondre — ce qui n'a pas été le cas <sup>78</sup>. On verra dans le chapitre suivant que la question est bien plus profonde que cela, mais il est vrai que John Adams présente le gouvernement mixte comme une mécanique constituant la panacée, quelles que soient les circonstances, à Florence comme à Boston, à Ithaque comme à New York.

On a dit qu'en cela, il était homme de son temps, lisant l'histoire d'une façon anhistorique pour y découvrir des lois de la même nature que celles de la physique, qui permettent de prédire les phénomènes grâce aux expériences passées et, paradoxe d'un déterminisme qui prétend échapper à soi-même, d'agir sur eux : la découverte de « vérités scientifiques » permettra de faire le bon choix <sup>79</sup>. Sans doute, mais le paradoxe est plus apparent que réel, car il suffit de lire la conclusion de la *Défense* pour saisir la pensée de Adams : les passions sont les mêmes et régies par des lois immuables, l'histoire est donc intelligible et même prévisible, et pourtant le « destin » des nations est différent, en raison non pas d'un déterminisme extérieur, mais de l'éducation, de la discipline et des lois, c'est-à-dire grâce à l'action libre des hommes, à la politique. Le modèle de Pocock est à coup sûr utile ici, puisque c'est la « *virtù* » particulière des Fondateurs (leur « virtuosité », dira Hannah Arendt) qui influe sur les événements. Un bon commencement va décider de la liberté ou de l'asservissement de millions d'hommes à venir : c'est un déterminisme pour la liberté, qui ne vise qu'à découvrir et mettre en place les conditions de son exercice durable. Et le « destin » peut alors se transformer en une histoire dont le cours n'est pas prédéterminé, puisqu'elle sera écrite par des hommes libres. Tournons-nous vers la source favorite de John Adams : une histoire dont le cours est intelligible mais non nécessaire, voilà ce qu'il a pu trouver dans Thucydide, chez qui l'événement « stylisé » acquiert légitimement la force d'un modèle, éclairé qu'il est par des concepts désignant le petit nombre de schémas auxquels on peut ramener le problème éternel du pouvoir <sup>80</sup>. Mais ce n'est pas chez Thucydide et pas davantage chez Machiavel ou Harrington qu'il a découvert que la balance anglaise constituait la perfection indépassable de la politique, quelles que soient les circonstances. En prenant ses exemples dans toute l'histoire, Adams affirme simplement que ses convictions reposent sur un fondement anthropologique qui doit être pris au sérieux ; en prétendant que l'introduction des *Lords et Commons* à Ithaque ou Pistoia aurait tout réglé, il peut faire sourire — et il est permis de conjecturer qu'il aurait fait sourire Machiavel <sup>81</sup>.

Ne nous égarons pas dans le droit public plus qu'il n'est nécessaire ici : à cet égard, on trouvera une critique détaillée dans l'ouvrage érudit de Walsh, qui est une réflexion préparatoire à la révision de la constitution de l'Etat de New York, destinée à sortir d'un système né d'une science politique que l'auteur considère comme obsolète et dont le principal responsable serait Adams. On a vu que celui-ci, impressionné par Polybe et Machiavel, espérait retrouver le dynamisme et la puissance de la république romaine, mais sans la sédition et la dégénérescence, grâce aux « freins et contrepoids ». Mais que sont les « checks », les « freins », pour reprendre la traduction de l'édition française de Wood ? Des veto mutuels et absolus. Que devient alors le dynamisme, puisque à deux contre un, on se heurte exactement au même obstacle qu'à un contre deux ? Adams a une conception dynamique de l'homme et une conception mécanique, « newtonienne », d'institutions qui, selon l'expression de Wood, contiennent de l'énergie potentielle, mais ne produisent pas d'énergie cinétique. Ce qui est censé nous sortir de l'impasse, c'est l'impétueux « amour de la Renommée », comme le souligne, à juste titre, Lovejoy. Mais il est clair que, sur le plan conceptuel, on reste dans un cercle : comment le système du contrepoids, conçu pour neutraliser les forces, pourrait-il les libérer quand il le faut ? Si les meilleurs sont ostracisés, comment pourront-ils mener la République vers la vertu et la grandeur romaines <sup>82</sup> ?

On sait que Adams se réfère à Harrington : « Le pouvoir suit l'équilibre de la propriété, que celle-ci réside entre les mains d'un seul, du petit nombre ou de la multitude », noble découverte dont « M. Turgot, c'est évident, n'avait pas la moindre idée » <sup>83</sup>. Il continue à citer Harrington : si un homme est seul ou principal propriétaire du territoire, par exemple les trois-quarts, le pouvoir sera une monarchie absolue ; si le petit nombre est propriétaire des trois-quarts, ce sera une monarchie mixte ; si c'est le peuple, ce sera une république. Toute forme de gouvernement qui ne correspond pas à la « balance » de la propriété ne se maintient que par violence — et peu de temps : c'est alors que le régime d'un prince est tyrannique, celui du petit nombre oligarchique et celui du peuple anarchique. Il faut que la forme de gouvernement et son fondement dans la propriété coïncident et c'est le rôle des lois agraires, qui fixent l'équilibre des propriétés. La richesse est le premier principe du pouvoir et c'est ce qui fait de la politique une science incontestable et démontrable. Adams était familiarisé avec ces notions depuis longtemps, car le *Gouvernement civil* de Hutcheson les reprend : la démocratie entre avantageusement dans une république mixte, l'assemblée du peuple se voyant confier d'importantes parts de la souveraineté, pour autant que la propriété soit suffisamment dispersée, des lois agraires veillant le cas échéant à ce que cette situation existe et se maintienne. Donc, contrairement à l'ignorant Turgot, Adams tient l'idée, mais il n'en fait rien : il s'en tient à une superstructure tenue pour universellement valable, sans égard à la structure économique, en contradiction avec l'enseignement de Harrington, ce qui lui vaut d'être critiqué — à juste titre — par Walsh <sup>84</sup>.

Néanmoins, on peut trouver une certaine cohérence dans les propos de Adams. Il termine en effet son examen de Harrington par les considérations suivantes : en Amérique, la balance de la propriété est en faveur du peuple à concurrence des neuf dixièmes, il n'y a effectivement qu'un ordre et c'est par les principes de l'autorité et non par

ceux du *pouvoir* que les sénateurs ont de l'influence. Or, Harrington énonce qu'il y a deux espèces de principes du gouvernement : les premiers sont les biens de la fortune, c'est-à-dire les richesses, qui commandent le pouvoir ; les seconds sont les biens de l'esprit, les vertus (sagesse, prudence, courage, etc.), qui commandent l'autorité. Il met les richesses au premier plan, « car les hommes en dépendent, non par choix, mais par nécessité et par les dents, vu que celui qui manque de pain sera le serviteur de qui le nourrit ». Adams en convient, mais tient à y ajouter la naissance, le savoir, la réputation, qui sont à ce point admirés par le peuple qu'ils sont aussi des principes du pouvoir : les yeux sont évidemment ce qui compte le plus chez Adams, tandis que Harrington est un spécialiste des formules-choc relatives à la digestion (« l'Armée est une bête qui a un grand ventre »). Quoi qu'il en soit, on retrouve, via Harrington, la maxime romaine : « *Potestas in populo, auctoritas in senatu* » et les choses deviennent plus claires au niveau des principes — et à ce niveau seulement, puisque, pratiquement, Adams a rédigé une constitution qui fait du Sénat l'organe représentant la propriété. Le Sénat devrait être le lieu d'un pouvoir limité et d'une grande autorité, où les hommes dotés des biens de l'esprit constitueraient cette mémoire de la République, cette source d'émulation, ces exemples permanents décrits dans la *Défense*. En fait, ces hommes sont souvent dotés aussi des biens de la fortune, mais le peuple détient la majorité des terres et le système serait conçu pour que le petit nombre ne puisse étendre son pouvoir. A cet égard, Adams ne propose malheureusement rien de concret et se borne à ajourner le débat, ce qui ne l'empêche pas de faire sienne cette autre phrase remarquable de Harrington : « La sagesse du petit nombre peut être la lumière de l'humanité ; l'intérêt du petit nombre n'est pas le bénéfice de l'humanité ».

Comme le souligne Cady, si le concept d'aristocrate est au cœur de la théorie politique de Adams, le problème pour lui n'est pas (comme on le lui a injustement reproché) de trouver les moyens de conserver aux « *aristoi* » un pouvoir qu'ils garderont de toute manière, mais s'énonce : « *How to tame the tiger ?* » Et apprivoiser le tigre, c'est non seulement protéger le peuple, mais c'est protéger le gentleman de lui-même : devenant tyran, personnage de Machiavel, il corromprait le bien qui est en lui. Fondateur d'une république dont doit forcément sortir une élite, fondateur aussi de sa propre « dynastie », Adams, fils de fermier devenu homme illustre, est obsédé par ces questions <sup>85</sup>. On remarque dès cette époque qu'il espère une aristocratie du mérite qui ne se confonde pas avec une ploutocratie. Mais la question est forcément aporétique, ce qui explique la moitié de ses incohérences quand il cherche à passer à la pratique : qui sera juge du mérite, sinon les gens de mérite eux-mêmes ?

Que l'aristocratie fût le souci de Adams au moment de l'adoption de la Constitution fédérale, est clairement exprimé dans une lettre à Jefferson du 6 décembre 1787 : « Vous avez peur de l'élément unique et moi du petit nombre. Nous sommes parfaitement d'accord sur le droit de la multitude à une représentation juste, complète, parfaite. Vous redoutez la monarchie et moi l'aristocratie. C'est pourquoi j'aurais donné davantage de pouvoir au président et moins au Sénat ». Sous cette réserve, Adams paraît satisfait de la Constitution fédérale qui met en place, à ses yeux, un gouvernement mixte, « une république monarchique », « une monarchie limitée ». Une fois de plus, il verra que les lois sont ce que les hommes en font <sup>86</sup>.

## Notes

- <sup>1</sup> WAL I, pp. 339-340.
- <sup>2</sup> Voir AFC III, pp. 31-32.
- <sup>3</sup> Sur tous ces points, voir AFC III, pp. 9, 31, 32, 178 ; D IV pp. 35 à 37, 58, 59, 62 et 63, 96, 121 et 123, 153 et 154.
- <sup>4</sup> Sic D IV, pp. 66-67 : Adams qui veut faire de rapides progrès en français mélange les deux langues dans son journal.
- <sup>5</sup> D III, p. 27. W V, pp. 495 et 496. D III, pp. 194 et 195. On voit que Adams est redevable, comme souvent, à Aristote : ici, *Eth. Nic.* I à VI ; *Polit.* VIII ; mais il ne le cite pas volontiers.
- <sup>6</sup> En français dans le texte.
- <sup>7</sup> D III, pp. 111-112 ; voir aussi AMW, pp. 402-403.
- <sup>8</sup> TOCQUEVILLE I, p. 290 ; sur les communes, *ibid.*, pp. 88-92 ; voir aussi II, p. 440.
- <sup>9</sup> En parallèle, la correspondance insiste sur la nécessité de garder les mœurs américaines face à une immigration européenne qui promet d'être immense (WAL II, pp. 187 et 189).
- <sup>10</sup> ARENDT I, p. 24.
- <sup>11</sup> AFC III, pp. 31-32 ; D IV, pp. 221-222.
- <sup>12</sup> D II, p. 443. Les mots en italiques sont en français dans le texte. Cette note, comme bien d'autres révélant une lecture fouillée, n'a pas échappé à l'œil du poète Ezra Pound, qui a fait de John Adams le personnage central des *Cantos américains* : voir *Canto* LXV. L'admiration d'un auteur considéré comme un fasciste, un traître, puis un fou, n'a sans doute pas amélioré la popularité posthume de John Adams ; comme le note Shaw, il s'agit plutôt d'une dernière malchance.
- <sup>13</sup> SHAW, p. 109. D II, pp. 302, 346-347, 351-352, 367.
- <sup>14</sup> D IV, pp. 80-81.
- <sup>15</sup> D II, pp. 389 et 392 ; D III, pp. 41-43, 48-50, 53, 100.
- <sup>16</sup> D IV, pp. 118 et 119 ; D III, p. 71 ; WAL II, p. 240.
- <sup>17</sup> W IX, p. 512. AFC IV, pp. 337-339, 360-361 ; voir aussi : WAL II, p. 177. Les mots en italiques sont en français dans le texte.
- <sup>18</sup> SHAW, p. 125 ; D II, p. 368 ; maxime 27 de l'éd. de 1678 ; GIRARD 2, pp. 10-11. Mais Helmut SCHOECK, dont « L'envie » vient d'être tardivement traduit en français, écrit au contraire que toutes les cultures ont un terme précis pour désigner l'envieus (Les Belles Lettres, 1995, p. 17). Le capitaine du navire est évidemment un paradigme qui vient des Grecs : Adams révèle une fois de plus son imprégnation classique et, en même temps, toute son originalité d'homme d'action et de réflexion puisqu'il fait d'une réelle traversée liée à ses fonctions un exercice de psychologie et de sociologie politiques.
- <sup>19</sup> WAL II, p. 175.
- <sup>20</sup> Voir AFC III, pp. 102-106, 307-309 ; IV, pp. 38-39, 48-49, 55-56, 80, 114, 117, 144, 302, 367.
- <sup>21</sup> « Si tu perds tout, souviens-toi de garder la Renommée ; celle-ci une fois disparue, alors tu ne seras plus rien ».
- <sup>22</sup> AFC IV, pp. 55-56 ; AFC III, p. 342 ; ARENDT I, p. 296.
- <sup>23</sup> DIGGINS, p. 63.
- <sup>24</sup> *The Defense of the Constitutions of the United States* est publiée dans les *Works*, IV, pp. 283 ss. (Volume I) ; V, pp. 3 à 332 (Volume II) et 333 à 490 (début du volume III) ; VI, pp. 1 à 220 (fin du volume III). Sur la crise, voir WOOD, chap. X. Pour les notes en marge de Turgot : HARASZTI, pp. 139 à 154. Sur la rédaction de l'œuvre : W IV, pp. 273 à 277. Sur la traduction de Turgot : WALSH, p. 14. La lettre de 1813 : AIL, II, 355. Sur la Constitution de Pennsylvanie et sa réception en France : WOOD, chap. VI, 6.
- <sup>25</sup> Voir W IV, pp. 275-277 ; CHINARD I, p. 212 et 2, p. 46 ; HARASZTI, p. 31, qui écrit que, vivant à Londres, Adams fut une des forces vitales à Philadelphie ; WOOD, chap. XIV, 4.
- <sup>26</sup> AIL II, p. 281 ; on touche ici à un nœud de la personnalité de Adams, le double mouvement de quête de la renommée et de refus de la popularité, qui est au centre du livre de Shaw. On a parlé à ce sujet de masochisme et de perversité (Palmer) ; c'est peut-être dans ces traits de caractère, plus que dans sa pensée politique, qu'il faut chercher les stigmates de son éducation calviniste.
- <sup>27</sup> W IX, p. 152 ; LACORNE, pp. 178 à 182 et réf. ; pour un résumé de la critique de Stevens, WOOD, chap. XIV, 4 ; pour les détails de l'affaire, sa portée et le rôle de Jefferson, APPLEBY 2.
- <sup>28</sup> HARASZTI, pp. 46, 155-156.

<sup>29</sup> « *The one, the few, the many* » sont rendus, dans la traduction de l'ouvrage de Wood, par « l'un » ou « l'élément unique » pour le premier (et comment faire autrement ?) et par « le petit nombre » et « la multitude » pour les deux autres, ce qui va sans dire. Je ferai de même.

<sup>30</sup> Voir WOOD, chap. 1, 3.

<sup>31</sup> Sur les rapports personnels avec Turgot, voir D II, p. 297 ; W VI, p. 486.

<sup>32</sup> Voir HARASZTI, pp. 27, 28, 310 ; WOOD, chap. XIV, N. 4 ; LACORNE, p. 175. Et voir la conclusion, pp. 579 à 587.

<sup>33</sup> Voir POLYBE, *Histoires*, Livre VI, chap. 5 à 10 ; Adams ne situe pas les citations et précise seulement qu'il le lit dans une traduction anglaise de Spelman (pour ma part, je me sers de la traduction française de WEIL et NICOLET, *Les Belles Lettres*, 1977). Adams, pour la typologie et le cycle des régimes, cite également et abondamment Platon, en anglais, sans indication de traducteur, comme s'il s'agissait d'un texte suivi ; or, me référant au texte de *République* VIII et IX, je vois qu'il s'agit en réalité d'une sorte de « *digest* » des numéros 547 à 580 : exemples des difficultés de composition de la *Défense*.

<sup>34</sup> ARENDT I, p. 196.

<sup>35</sup> Voir pp. 287 et 587. Sur l'anglais, langue universelle, D II, pp. 445-446. « Les nations de l'Est sombrent, leur gloire se termine, et l'empire se lève où le soleil se couche » (SF, p. 89). Sur le destin de l'Amérique et la politique de puissance menée dès le départ, HUTSON, chap. 1, *passim*, avec des citations révélatrices.

<sup>36</sup> A cet égard, les lettres à James Warren des 5 décembre 1782 et 21 mars 1783 sont particulièrement révélatrices (WAL II, pp. 190-199).

<sup>37</sup> Lettres des 5 janvier 1813, W X, p. 24 et 12 octobre 1755, SF, pp. 80-81.

<sup>38</sup> POCOCK 2, pp. 510-511 et 528 ss. Dans une lettre de 1806, Adams se souviendra de la valeur persistante de Polybe, en se demandant si les Etats-Unis vont être contraints par les factions internes à mener des guerres contre les puissances européennes, comme les Romains l'ont été pendant sept siècles (SF, p. 67).

<sup>39</sup> *Esprit des Lois*, XI, 4 ; voir D I, p. 115.

<sup>40</sup> P. 468 ; sur cette métaphore, voir ADAIR, pp. 107 à 123 ; COLBOURN, p. 102.

<sup>41</sup> Sur l'importance de De Lolme, voir APPLEBY I, qui souligne qu'il était, plus que Adams, au centre de cette controverse, WOOD, chap. XIV, 3 et PALMER I, p. 272. DAUER, p. 47, souligne que, dans la réalité, le système anglais était déjà un régime de cabinet, avec un gouvernement responsable devant le Parlement.

<sup>42</sup> Voir pp. 416 à 434 et 559. On ignore la part exacte de Locke dans les *Constitutions de Caroline*, rédigées pour Shaftesbury : LASLETT, *op. cit.*, pp. 29-30. Le texte original de Harrington est le suivant : « *Empire follows the balance of property, whether lodged in one, a few, or many hands* ». POCOCK, p. 317.

<sup>43</sup> THUCYDIDE, V, LXXXIX et CV, discours des ambassadeurs athéniens aux Méliens.

<sup>44</sup> P. 586. Pour la démonstration, Adams suppose que l'Assemblée est investie non seulement du pouvoir, mais de son exercice — ce qui n'était pas exactement l'intention de Turgot (voir WALSH, p. 14).

<sup>45</sup> Voir pp. 380-382, 440, 462, 578-579.

<sup>46</sup> « Qu'ainsi les dieux augmentent vos meilleurs jours et que toutes vos joies passent à toute votre descendance ; régniez ainsi à jamais sur le cœur de votre patrie, bénissant votre peuple et par lui bénis ».

<sup>47</sup> Pour plus de facilité, je cite la traduction Bérard : celle de Adams a le même sens.

<sup>48</sup> HARASZTI, p. 332.

<sup>49</sup> P. 588.

<sup>50</sup> Mais les travaux de Pocock permettent de comprendre que cela n'était pas insolite pour les Américains contemporains de John Adams — et révèlent encore une fois leur bien-fondé.

<sup>51</sup> HARASZTI, pp. 158 à 161.

<sup>52</sup> POCOCK, pp. 133-134.

<sup>53</sup> Voir pp. 40, 45, 89, 90, 261.

<sup>54</sup> Pp. 29-30, 39, 238, 289. Diggins utilise les critiques que John Adams adresse ici et ailleurs à un Machiavel « trop idéaliste » pour souligner les limites du paradigme de Pocock, à juste titre sans doute, mais aussi pour démontrer que Adams rejette la vertu comme motivation suffisante de l'action (p. 74) ; je reviendrai sur ce dernier point à la fin de la *Défense*...

<sup>55</sup> D I, p. 179. Pour le Discours de Machiavel évoqué ici, voir l'édition bilingue des œuvres complètes, Garnier, 1987, vol. I, pp. 227, 231, 240-241.

<sup>56</sup> W V, pp. 333 à 490 ; VI, pp. 1 à 220.

<sup>57</sup> *Johnson's Adventures*, p. 45.

<sup>58</sup> Pp. 372, 375, 411. Adams craint plus l'aristocratie, son principal croque-mitaine (« *bugaboo* ») écrit PALMER (1, p. 272), que le peuple ; il craint par dessus tout la populace manipulée par l'aristocratie, comme on le voit ici. Les niveleurs mènent à la tyrannie aristocratique.

<sup>59</sup> On voit aussi avec un texte comme celui-ci que John Adams reste dans une tradition de « républicanisme classique » qui est, paradoxalement, celle d'Aristote, en ce sens que l'homme est bien un animal politique. Sur ce point, je me rallie à Miroff et rejette tout ce que l'analyse de Diggins a d'excessif lorsqu'il prétend que Adams met fin à cette tradition.

<sup>60</sup> Voir note 1, p. 5. HARASZTI, pp. 160 ss. montre comment certains contresens ne s'expliquent que par le caractère immédiat du commentaire et donne des détails sur Nedham.

<sup>61</sup> W VI, pp. 114-115. L'idée d'une nature humaine comportant un sens moral est de Hutcheson, cité dans le même passage DIGGINS, p. 94.

<sup>62</sup> W VI, pp. 6-7, 60, 97 à 99, 109-110.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 58-59, 105, 199.

<sup>64</sup> « *The first question would be, whether this were burlesque, and a Republic travesty ?* ». Pour garder les mots et le sens, puisque Adams veut démasquer, je prends « burlesque » et « travesti » au sens de l'histoire littéraire, comme on dit que Scarron, auteur « burlesque » est l'auteur du *Virgile travesti*. Voir W VI, pp. 13 ss., 25, 57, 107, 117.

<sup>65</sup> W VI, pp. 116, 117, 166, 167, 171, 172.

<sup>66</sup> W VI, p. 93.

<sup>67</sup> ARENDT 1, pp. 178, 199 ss. La distinction du pouvoir et de l'autorité se trouve chez les autres Fondateurs, en particulier Hamilton ; mais c'est au judiciaire, parce que, comme l'a dit Montesquieu, c'est le plus faible des pouvoirs, que fut conférée l'autorité (*Fédéraliste*, n° 78 ; ARENDT 1, pp. 199 ss. ; DIGGINS, p. 56). Adams apparaît ici comme le plus « romain » des Fondateurs.

<sup>68</sup> W VI, pp. 168, 198.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 206 ss.

<sup>70</sup> Sur le rôle de la passion égalitaire dans le dérapage de la Révolution française, voir not. FURET et RICHEL, *La Révolution française*, Hachette, 1965, conclusion de la première partie.

<sup>71</sup> W VI, pp. 217 à 220.

<sup>72</sup> Rappelons l'influence de Hutcheson, pour qui il ne fallait penser qu'aux méchants dans la conception d'une forme de gouvernement.

<sup>73</sup> Voilà, je crois, la réponse à Howard quant à l'introduction de l'intérêt dans une république fondée sur le « cercle de la vertu ».

<sup>74</sup> Voir DIGGINS, chap. 3 (*John Adams, the Federalist, and the Refutation of « Virtue »*) ; WOOD, chap. XIV *in fine* ; POCOCK, p. 526, semble ne connaître Adams que de seconde main, via Wood.

<sup>75</sup> LOVEJOY, pp. 205-207.

<sup>76</sup> HARASZTI, p. 123

<sup>77</sup> Voir WOOD, chap. XIV, 4 PALMER (1, p. 275).

<sup>78</sup> Voir WALSH, pp. 43, 48 à 50, 58-59.

<sup>79</sup> Voir ADAIR, pp. 107 à 123 et les réf. not. à Hume ; Appleby ; l'ouvrage de Colbourn est tout entier consacré à la conception de l'histoire qui était celle des colons et à l'usage qui en fut fait par les révolutionnaires.

<sup>80</sup> Voir Raymond ARON, « Thucydide et le récit historique », in *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Agora, 1961.

<sup>81</sup> Voir HANDLER, pp. 222 ss., qui oppose son universalisme et sa liberté d'esprit dans la vision des forces et son particularisme anglo-américain qui le confine au schématisme mécanique de la balance.

<sup>82</sup> Voir WALSH, pp. 51, 55, 129-130, 134, 141, 149, 157-159, 166. Sur la conception dynamique de l'homme et celle, mécanique, des institutions, voir MEYER, pp. 141 et 166.

<sup>83</sup> W IV, pp. 427 ss. Voir *The Political Works of James Harrington*, Cambridge Univ. Press, 1977, p. 163.

<sup>84</sup> Pp. 250-251. C'est d'ailleurs pourquoi l'appréciation de Lacombe, Adams « précurseur de Marx » me paraît ici critiquable. LACORNE, p. 184. Mais la correspondance tardive pourrait mieux la justifier.

<sup>85</sup> CADY, chap. IV, partic. pp. 72-73, 84. Voir WOOD, XIV, 3 : « De même qu'Adams craignait les passions immodérées de l'aristocratie parce qu'il les éprouvait dans son âme tourmentée, il percevait aussi le caractère avide du peuple, parce qu'il en avait fait partie jadis »

<sup>86</sup> AJL I, p. 213. Lettre de 1789 à Sherman : W VI, p. 430.

## CHAPITRE III

# Vice-présidence et présidence : 1789-1801

### 1. République quasi mixte ou démocratie qualifiée ?

Ce qui caractérise le régime mis en place par la Constitution fédérale, c'est, selon Wood, le concept de *désincorporation* du gouvernement : on assiste à sa genèse et à sa consécration tout au long du livre. C'en est fini des conceptions des Lumières sur les relations de la société et d'un gouvernement dans lequel dorénavant les divers intérêts sociaux sont censés ne plus être incorporés, puisqu'il représente le peuple souverain ; en d'autres termes, on a conservé les schèmes aristotéliens, mais en éliminant la substance, en privant les organes de gouvernement de leurs composantes sociales. Les branches de la législature, au même titre que les pouvoirs séparés, ne sont que morcellement du pouvoir politique ; les « freins et contrepoids » jouent entre ces éléments du gouvernement, détachés du peuple mais responsables devant lui, non entre les forces de la société <sup>1</sup>.

John Adams me paraît avoir suivi le chemin inverse : la structure institutionnelle de la Constitution fédérale est bien entendu celle qu'il défend depuis le début, mais, pour parler dans les termes de Wood, il est allé de la désincorporation à la réincorporation. Alors que ses *Pensées sur le gouvernement* n'excluaient pas un simple jeu de « freins et contrepoids » intragouvernemental (destiné surtout à balancer le pouvoir exécutif), la Constitution du Massachusetts entend en outre mettre en équilibre les forces sociales elles-mêmes et la *Défense* insiste nettement sur la nécessité de la représentation des inégalités naturelles ; cette tendance à la reconnaissance d'une aristocratie américaine avait déclenché une première réplique de John Stevens, à laquelle j'ai fait allusion plus haut. Adams pensait qu'à défaut d'une représentation politique des intérêts sociaux, la République serait corrompue au profit de la part aristocratique de la société et il était convaincu que ces intérêts variés se ramenaient en définitive à la bipolarité (chambre haute et chambre basse contenant chacune des groupes rivaux, comme on l'a vu). Pour Wood, John Adams n'a pas seulement une opinion divergeant d'un courant majoritaire ; surtout, il ne comprend et ne comprendra jamais rien aux nouveaux principes : rien à la souveraineté populaire, rien au caractère entièrement représentatif du gouvernement, rien au fédéralisme <sup>2</sup>. L'énormité de l'affirmation requiert qu'on l'examine.

Adams n'aurait-il déjà rien compris en inscrivant les principes de souveraineté populaire et du caractère entièrement représentatif du gouvernement dans la Constitution du Massachusetts, sous l'influence, semble-t-il, de Rousseau ? Ce n'est pas l'avis de Palmer, qui écrit précisément que ce que Adams dut à Rousseau dans le domaine de la théorie politique, c'est « la conception abstraite de l'Etat moderne »<sup>3</sup> ; Wood mentionne pourtant le rôle marquant d'Adams dans l'élaboration de la Constitution du Massachusetts. Ne comprenait-il rien lorsque, dans la *Défense*, il faisait une application quelque peu perverse de ces principes pour les concilier avec des charges héréditaires envisagées comme éventualité ? C'est pourtant le type de dialectique qu'utilisaient, selon Wood, les fédéralistes à la Convention de Philadelphie. Adams la reprend, en 1789 et 1790, alors qu'il est déjà vice-président, dans deux correspondances, l'une avec son cousin Samuel Adams, lieutenant-général du Massachusetts, l'autre avec Roger Sherman. La première porte essentiellement sur la souveraineté populaire, la seconde, intéressante pour comprendre le fonctionnement d'une superpuissance fondée sur une ancienne constitution, traite du veto présidentiel, que John Adams souhaitait absolu. Il y soutient que la nouvelle Constitution met en place « une monarchie limitée », une « république monarchique » ou encore une république « quasi mixte ». Tout repose sur une distinction fondamentale entre le peuple comme pouvoir constituant, créant une forme de gouvernement, et le peuple sous cette forme de gouvernement qu'il a choisie — ce qui est en principe l'essence du constitutionnalisme américain<sup>4</sup>. Tous les organes du gouvernement ont un caractère représentatif, puisqu'ils n'agissent que par la délégation que le peuple leur a donnée dans l'acte constitutionnel. Mais celui-ci peut avoir créé une forme de gouvernement sous laquelle le peuple ne peut retirer librement cette délégation à tout moment. En l'espèce, il s'agit d'une république « quasi mixte », où la délégation de pouvoir a lieu selon deux éclatements : le pouvoir se sépare en exécutif, judiciaire et législatif, et ce dernier en trois branches : l'exécutif et les deux chambres. Le pouvoir est délégué au président et aux sénateurs d'une façon autonome, absolue, pour la durée de leur mandat, auquel on ne peut mettre fin que par la procédure de l'« *impeachment* », non par retrait. En revanche, les membres de la Chambre restent de simples mandataires du peuple, c'est par eux qu'il exerce, au sein de la forme de gouvernement, une part de la souveraineté, notamment sur deux points critiques : les lois fiscales et les mises en accusation<sup>5</sup>.

La discussion est obscurcie notamment du fait que John emploie le terme « souveraineté » comme synonyme de « pouvoir législatif » ; de son côté, Samuel, qui voit dans le nouveau régime une « démocratie qualifiée », ne semble pas saisir la différence entre le peuple souverain en tant que pouvoir constituant et le peuple sous le gouvernement constitué : il croit qu'il continue à exercer la plénitude de la souveraineté sous le gouvernement. L'autonomie de sénateurs élus pour six ans, non par le peuple mais par la législature de chaque Etat, était pourtant claire à l'époque. Quant au président, il a toujours été évident à des yeux européens qu'il disposait de pouvoirs de type monarchique sans être responsable devant un Parlement, cela nous paraît même l'essence de la différence entre les « *checks and balances* » américains et les gouvernements représentatifs au sens européen du terme ; qu'on ne puisse mettre fin au mandat d'un président délinquant que par « *impeachment* » a été porté à la connaissance du monde entier par une affaire qui a connu une certaine notoriété, quelques années, il est vrai, après la parution du livre de Wood.

Le cas de Sherman est pire : il ne comprend manifestement rien aux deux jeux de « *checks and balances* », écrit que les lois seraient mieux formées et exécutées si les membres des pouvoirs exécutif et judiciaire faisaient en même temps partie de la législature et qu'il ne voit pas pourquoi les différentes branches du gouvernement ne maintiendraient pas entre elles la plus parfaite harmonie, puisque leurs pouvoirs visent à la même fin, l'avancement du bien commun. Wood présente pourtant des extraits de ces correspondances de façon à montrer que c'est Adams qui ne comprend pas des principes évidents aux yeux de ses contemporains. Et non seulement les affirmations de l'historien sont démenties, mais sa démarche même prête le flanc à la critique : si des gens importants comme Sherman en sont là deux ans après l'adoption de la Constitution fédérale, peut-on encore admettre que la « science politique américaine » soit le fruit des tâtonnements d'une masse d'auteurs plus ou moins obscurs et anonymes ? Ne faut-il pas en revenir à des conceptions plus traditionnelles et mettre en avant la réflexion d'hommes de premier plan, comme Hamilton, Madison et, bien entendu, John Adams ?

Il y a pire : Wood présente Adams comme quelqu'un qui ne comprend rien au nouveau régime fédéral, parce qu'il est prisonnier d'une conception obsolète de la souveraineté. L'idée de souveraineté était celle d'un pouvoir suprême, ultime, sur la communauté, sans lequel aucun gouvernement n'était possible : un Etat doté de plus d'un pouvoir souverain était inconcevable. Les Anglais en étaient venus à considérer que la souveraineté ne pouvait résider que dans le pouvoir législatif, le Parlement, où les trois ordres étaient combinés en une sorte de trinité politique. Il n'était possible de fonder l'Etat fédéral qu'en liquidant ce principe et c'est l'effort que Hannah Arendt salue tout particulièrement chez les Américains <sup>6</sup>. Comme on vient de le voir, Adams emploie encore le mot dans le sens de pouvoir législatif, mais dans un cadre conceptuel qui a changé ; Wood cite abusivement un texte qu'avait écrit Adams jeune sur le caractère indivisible de la souveraineté, l'« *imperium in imperio* » étant une contradiction dans les termes, et enchaîne : « Rien sans doute ne manifeste mieux combien Adams s'écarte du courant dominant de la pensée politique américaine que son incapacité à comprendre ce que les fédéralistes faisaient du concept de souveraineté ». Qu'a fait pourtant Adams, avec sa *Défense*, sinon s'en prendre au concept de souveraineté tel que le présentait Turgot ? Il est vrai que, se trouvant à Londres pendant l'élaboration de la Constitution, il lui a fallu un certain temps pour comprendre la nouveauté du système fédéral, qu'il salue cependant en conclusion du troisième volume de la *Défense*. Et en avril 1790, c'est-à-dire quelques mois avant ses lettres à son cousin, John Adams écrit à Richard Price que les Américains sont en train de mener une expérience originale de division de la souveraineté, d'« *imperium in imperio* ». La notion de « *Summa imperii* » est bien morte <sup>7</sup>.

J'espère avoir rassuré le lecteur : les Etats-Unis n'ont pas été dirigés par un président présentant la double particularité d'être le premier constitutionnaliste américain et de ne comprendre goutte à la Constitution. Cela dit, l'évolution finale décrite par Wood est indiscutable : l'obstination et la franchise de John Adams ont fini par le couper de ses compatriotes. Alors que les Fédéralistes avaient manœuvré subtilement en utilisant des arguments démocratiques afin de mettre en place un système qui pourrait être dirigé par les « aristocrates » sans que cela ne se voie, Adams se suicidait en

revendiquant la reconnaissance visible de l'aristocratie afin qu'elle n'avalé pas tout le pouvoir. Mais ce fut un suicide lent : pour l'instant, Adams est vice-président, il sera réélu, puis il sera président et ratera de peu la réélection. Peut-on concevoir qu'au seul titre des mérites passés il ait connu ce cursus, si sa pensée avait été à ce point en rupture avec celle d'une majorité qui, par hypothèse, dispose de tous les pouvoirs ? C'est ici que d'autres historiens sont d'un précieux secours. Adair pense que l'expression de Adams, république « quasi mixte » est celle qui traduit le mieux les intentions des auteurs de la Constitution fédérale, qui ne voulaient pas d'une démocratie simple car ils avaient trop peur du peuple, mais ne pouvaient mettre en place une véritable république mixte, à défaut d'un ingrédient proprement aristocratique. Adair revient sur le *Gouvernement civil* de Hutcheson, qui enseignait que l'élément monarchique apportait l'énergie, le secret et la promptitude (dans l'édition française de 1770 que j'ai consultée, on trouve l'*union*, le secret et la promptitude, et ce sont les termes mêmes que l'on retrouve dans la conclusion du premier volume de la *Défense*) : tels sont les avantages que les pouvoirs étendus du président sont censés garantir. Hamilton était monarchiste et le démocrate Franklin craignait que les Etats-Unis ne deviennent un jour une monarchie. Mais le génie du peuple américain allait faire déraiper le régime vers la démocratie : c'est bien ce que John Adams dira <sup>8</sup>.

Appleby fournit un point de vue particulièrement intéressant qui permet une critique de la « synthèse républicaine ». Cette école met en évidence un cadre de référence commun aux Américains depuis l'époque coloniale, soit une interprétation radicale de la « *dissenting tradition* » anglaise, devant entraîner un rejet de la monarchie et de l'aristocratie. Or, cela ne permet pas d'expliquer les luttes politiques sous la présidence de Washington — et la vice-présidence de Adams — qui se caractérisent précisément par l'opposition entre ceux qui ont peur de la démocratie et ceux qui craignent la monarchie et l'aristocratie. Ce débat est alimenté par les événements de France : si les controverses françaises ont été nourries par les américaines (Constitution de Pennsylvanie contre Constitution du Massachusetts, ou Franklin contre Adams), la réaction est considérable et les Américains vont se traiter respectivement de « Jacobins » et d'« Anglomanes ». Les tenants de la synthèse républicaine ont tendance à négliger l'aspect transatlantique de la dispute et à voir dans l'expérience américaine un phénomène culturel isolé, provincial, ce qui ne reflète de toute manière pas l'esprit du dix-huitième siècle, où les hommes croient à l'unité de leurs expériences : les gens de la « *dissenting tradition* » croyaient eux-mêmes en sa constance et son universalité. Pour qu'on en arrive à des cadres de référence nationaux, il faudra la mort des Lumières. Dans ce contexte, les conceptions de John Adams sont loin d'être anormales. S'il a changé d'avis sous l'influence des événements de France, il n'est pas le seul : ceux-ci ont brisé le consensus américain. S'il a lu De Lolme, il n'est pas le seul non plus : l'édition anglaise de l'ouvrage tombait à pic pour des gens qui, devant les calamités d'Europe, prenaient tout naturellement peur des conséquences de leur propre républicanisme. Très curieusement, Wood attribue la prétendue incompréhension dont ferait preuve John Adams à son provincialisme d'homme du Massachusetts et à son éloignement d'Amérique pendant dix ans. Le fait d'avoir discuté avec Condorcet et Mably, Burke et Priestley en faisait précisément l'un des Américains les moins provinciaux de son temps <sup>9</sup>.

L'évolution de la théorie politique de John Adams est claire. Je pense avoir montré pourquoi Howe a tort d'y voir un changement dans ses conceptions de l'homme ou de l'« *homo americanus* ». Mais cet historien a le mérite de montrer que, si elle se dessine dès la révolte de Shays, elle est surtout commandée par les événements de France. La formation, en Amérique, de deux « partis de l'étranger » allait nourrir ses convictions sur l'opposition entre l'aristocratie et la démocratie — c'est ainsi que la théorie des passions devient de plus en plus une théorie des classes — et guider son action d'homme politique : craignant tout à la fois la guerre extérieure et la guerre civile, il allait procéder à des expulsions et « bâillonner » la presse, selon ses adversaires (« *gag law* »), par des mesures aussi impopulaires que le *Alien and Sedition Act*. On voit qu'à tous égards, l'affaire est parfaitement transatlantique <sup>10</sup>. Bien plus, les événements de France vont l'amener à préciser les fondements proprement philosophiques des institutions qu'il préconise, fondements que négligent ceux qui, comme Wood, ne voient que la théorie politique.

## 2. La Révolution française

Dès le 10 décembre 1787, Adams fait part à Jefferson de ses sentiments sur les événements qui s'annoncent : la fermentation en Europe, où la France prend la tête, devrait aboutir à des améliorations diverses diminuant la superstition, l'intolérance (« *bigotry* »), l'ignorance, l'imposture, la tyrannie et la misère, à des réformes civiles et ecclésiastiques. Cependant (lui qui, pourtant, présentait son système de gouvernement comme une panacée), il se demande comment les choses vont se passer dans des monarchies simples : « *ex quovis ligno non fit Mercurius* », on ne peut faire une statuette de Mercure à partir de n'importe quel bois. Le monde se réjouira d'entendre une éloquence charmante exprimant de nobles sentiments, mais quid des idées ? Et des hommes ? Le duc d'Orléans (il s'agit du futur « Philippe-Egalité ») se montrera-t-il un digne fils de la liberté et prendra-t-il rang parmi les Brutus et les Caton ? Ne va-t-on pas assister à des tentatives de rétablissement de républiques absurdement conçues, ce qui conduirait comme toujours à la confusion et au carnage finissant dans le despotisme ? Quoi qu'il en soit, il quittera l'Europe en laissant derrière lui ses vœux les plus fervents à tous ceux qui ont à cœur la cause de l'humanité, de l'équité, de l'égalité et de la liberté.

Le 19 avril 1790, accusant réception du sermon enthousiaste de Richard Price sur la Révolution française, il lui répond que les principes qui l'animent sont ceux auxquels il a consacré sa vie, mais qu'il se réjouit en tremblant. Il sait que les encyclopédistes et les économistes, Diderot, d'Alembert, Voltaire et Rousseau, ont contribué davantage à ce grand événement que Sidney, Locke ou Hoadley, et plus peut-être que la Révolution américaine, et avoue ne savoir que faire d'une république de trente millions d'athées.

Le 31 janvier 1796, Adams écrit à Jefferson que raisonner sur les affaires françaises ne sert à rien, car la raison n'a plus aucune prise sur les événements : ce sont les passions, les préjugés, les intérêts et la nécessité qui les gouvernent, de sorte que c'est la destinée qui déterminera leur cours. Il espère toujours que le résultat final sera une amélioration des affaires humaines, mais doute qu'ils puissent le voir un jour — si ce n'est du Ciel.

J'ai choisi ces trois lettres caractéristiques <sup>11</sup> parce qu'elles montrent comment, selon Adams, on passe de l'idéal rationnel des Lumières au règne de l'irrationnel, en grande partie à cause de la raison des Philosophes : c'est ce point que je vais développer, en opposant raison « adamsienne » et raison des Philosophes. C'est à cause de l'abdication ou du dévoiement de celle-ci que l'histoire dépend de la destinée, et d'une destinée qui ne se trouve pas ailleurs que dans l'immanence des passions et de la folie des hommes. Le propos de Koch, qui voit dans l'histoire américaine un antidote aux philosophies de l'histoire développées à partir de Hegel est justifié dans la mesure où Adams, Hamilton, Washington et d'autres personnages moins illustres cités notamment par Wood n'envisagent d'autres nécessités que celles de la nature humaine, dont leur raison éclairée par l'expérience, c'est-à-dire d'abord par l'histoire, tient compte afin d'échapper aux cycles répétitifs ; s'ils échouent, ce sera leur faute et non la nécessité historique. Mais le regard américain sur les calamités françaises, regard situé en amont, permet aussi de conclure qu'en aval le philosophe de l'histoire a cru voir, comme les acteurs de la Révolution eux-mêmes, une nécessité où il y avait surtout des erreurs. Rien dans les événements de France ne permet de délaissier une philosophie de l'histoire à la Thucydide au profit d'une autre, à la Hegel. Le pire désastre de la Révolution française est peut-être d'avoir été la source de philosophies de l'histoire qui sont devenues elles-mêmes moteur de l'histoire lorsque des révolutionnaires se sont vus, non comme des acteurs, mais comme les agents de la nécessité historique ; le comble sera atteint quand des communistes, afin que celle-ci s'accomplisse, se laisseront condamner pour des crimes imaginaires : ces hommes, écrit Arendt, étaient devenus les « fous de l'histoire » <sup>12</sup>.

En dehors de quelques documents que je mentionnerai, la principale source de cette section est l'ouvrage de Haraszti ; je n'envisage ici que les notes de la période considérée, en marge surtout des auteurs suivants :

- Condorcet : *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, notes de 1798 ;
- Frédéric II, en particulier sa correspondance avec Voltaire et d'Alembert ; notes de 1799 ; Adams le rangeait avec les philosophes, dont, écrira-t-il plus tard (SF, p. 52), il avait été la dupe ;
- Mably : *De la législation et Des droits et des devoirs d'un citoyen*, notes de 1791 ;
- Rousseau : *Discours sur l'origine de l'inégalité*, notes de 1794 ; *L'économie politique et Le contrat social*, notes de la présidence ;
- Mary Wollstonecraft : *Historical and Moral View of the French Revolution*, notes de 1796. Il s'agit de l'épouse de James Godwin, à ne pas confondre avec leur fille, Mary Shelley ; elle se fit initialement connaître par une *Vindication of the Rights of Men*, défense de Paine contre Burke, suivie d'une *Vindication of the Rights of Women*.

Le ton des notes est parfois véhément, sous le coup de l'émotion et peut-être d'un sentiment de culpabilité qu'il exprimera plus tard : la Révolution américaine aurait été à l'origine du désastre. Les lettres évoquées ci-dessus doivent cependant nous rappeler qu'Adams reste aussi un homme des Lumières, comme j'essaierai de mieux le montrer dans sa correspondance tardive. Pendant sa période diplomatique à Paris, il s'était lié d'amitié avec certains hommes de lettres (Mably, Raynal, Chastellux,...) et fréquentait habituellement Turgot et son cercle : Condorcet, Condillac, Marmontel, etc. qu'il

avait vainement tenté de convaincre du bien-fondé de ses vues, et notamment de la Constitution du Massachusetts ; il connaissait bien également le duc de la Rochefoucauld-Liancourt, dont il sera l'hôte à Quincy lorsque celui-ci émigrera ; on a parlé plus haut de d'Alembert. Tout cela donne un ton particulier aux annotations, particulièrement à l'égard de Condorcet, qui est son interlocuteur naturel, pour les raisons déjà vues, et aussi parce qu'il est le seul philosophe à avoir participé activement à la législation avec, en plus, le concours de Thomas Paine pour la Constitution présentée à la Convention le 15 février 1793 et repoussée au profit de celle de Hérault de Séchelles ; comme écrivain, il aurait fait moins de mal, comme législateur il a activement contribué à détruire le bien auquel il visait, de même que Turgot et La Rochefoucauld-Liancourt, tous trois au demeurant parfaits *gentlemen*<sup>13</sup>. Plutôt qu'un fastidieux examen analytique de ces curieux « dialogues », j'essaie des regroupements sur des thèmes en rapport avec ce travail.

La passion fondamentale est la passion pour la distinction, le désir d'estime, l'émulation, le désir d'être envié : c'est la source des autres passions. Dès lors, il est faux de dire que l'ambition naît avec l'inégalité de fortune, elle jaillit du désir d'estime et de l'émulation et non de la propriété. Une fois de plus, l'histoire des idées nous apprend qu'il s'agit d'un lieu commun du temps. Par exemple, Young écrit, dans son *Love of Fame*, dont Adams fait grand cas : « *Italian music's sweet, because 't is dear ; Their vanity is tickled, not their ear* » (La musique italienne est mélodieuse parce qu'elle est chère ; elle chatouille la vanité, non l'oreille). Et Adam Smith va faire la théorie de l'accumulation de biens comme moyen de distinction, et ce non pas dans *Wealth of Nations*, mais dans *Theory of Moral Sentiments*. On verra dans le paragraphe suivant l'influence de Smith sur Adams. Mais à Mably qui écrit : « S'il n'y avait pas de fortune, il n'y aurait pas de cupidité », Adams rétorque : « Si la cupidité suit la propriété, l'ambition la précède » et, ce faisant, il me paraît créer une hiérarchie entre deux de ses principaux maîtres à penser : en premier, Thucydide et Harrington en second. Et si Adams sait depuis toujours que le désir de domination n'a pas de limite, il sait aussi que la cupidité qui en dérive n'en a pas davantage, puisqu'il s'agit d'avoir non pas *beaucoup*, mais *plus*<sup>14</sup>.

Par conséquent, la raison doit d'abord connaître la passion de la distinction : « Les hommes doivent fouiller dans leurs cœurs, confesser l'émulation qui s'y trouve et lui mettre des freins ». Mais les principes égoïstes et l'amour de la gloire ne doivent pas être condamnés d'une façon absolue : ils peuvent aussi produire le bien. Il est contradictoire de vouloir à la fois bannir l'ambition de la république et y élever les enfants dans le culte de l'honneur et l'amour de la gloire pour qu'ils puissent la défendre : la passion-mère est la même<sup>15</sup>.

Il faut fonder le gouvernement sur cette connaissance des passions, et non sur la raison et le libre arbitre ; d'ironiques exclamations sont notées en marge de phrases telles que : « Quand les hommes s'apercevront que du bonheur général dépend leur bonheur personnel, la raison fera que les hommes agiront envers les autres comme ils souhaitent qu'on agisse envers eux » (*Heavenly Times* !). Espère-t-on que la jalousie, l'envie, l'ambition et la vanité vont disparaître ? Qu'une nation tout entière va agir

pour le bonheur de la nation ? Mettre tout sur le compte du despotisme et de la superstition est absurde : les hommes sont des monstres féroces quand leurs passions ne sont pas contrôlées et « seul un idiot ou un fou construisit jamais un gouvernement sur un principe désintéressé ». Dire que la *Déclaration des Droits...* (celle de 1789) a assuré la liberté des Français n'a pas plus de sens que dire que leur innocence et leur obéissance sont assurées par les dix commandements. Si les droits sont les piliers, il faut une fondation à ceux-ci, et une déclaration n'est pas plus une fondation que du sable ou de l'eau : si rien de plus n'est fait, les droits tiendront ni plus ni moins avec ou sans déclaration. Ce qu'il faut, ce sont des lois, et des gardiens des lois, et des gardiens qui se surveillent mutuellement. Quant à une constitution, c'est un pilier et un lien quand elle est comprise, approuvée et aimée ; sans cette compréhension et cet attachement, c'est comme un cerf-volant ou un ballon. A cet égard, Rousseau a bien vu certaines choses : « C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté » ; mais qui fera les lois et qui en sera gardien ? Et aussi : « Rien sauf le pouvoir de l'Etat ne constitue la liberté de ses membres », « un principe de liberté », commente Adams, « que la populace goûte moins que sa doctrine de l'égalité »<sup>16</sup>.

Rousseau pose manifestement un problème à Adams : il peut bien annoter le début du *Discours sur l'origine de l'inégalité* en affirmant que l'inégalité est beaucoup plus originelle que Rousseau ne le dit, que la compétition pour la première place se trouve aussi chez les animaux ou que la beauté est un instrument naturel de pouvoir, dans la suite, il n'inscrit plus en marge que *Note* ; sur une page blanche, il écrit enfin que ce génie a abattu des systèmes, démontré des erreurs et démonté des impostures, mais qu'il n'a pas trouvé la vérité et qu'il reste à d'autres à créer de nouveaux systèmes<sup>17</sup>.

On voit mal à vrai dire comment Adams pourrait contester la conclusion que l'inégalité « morale » autorisée par le seul droit positif est contraire au droit naturel toutes les fois qu'elle ne concourt pas avec l'inégalité « physique ». Tout le problème d'Adams est de trouver un statut pour les *gentlemen* dans une égalité juridique et morale de principe : Rousseau le met face à son aporie, mais le convainc en même temps de poursuivre sa recherche. En effet, les conséquences qui découleront de l'égalité selon Rousseau sont inacceptables au regard des conceptions de Adams sur les passions<sup>18</sup> :

## ROUSSEAU

J'aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent qu'au bonheur commun: ce qui ne pouvait se faire à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique.

J'aurais voulu que personne dans l'Etat n'eût pu se dire au-dessus de la loi.

## ADAMS

La majorité et la minorité ont-elles le même intérêt dans une démocratie ?

Dans une démocratie, la majorité est toujours au-dessus de la loi et cette majorité est souvent gouvernée par un homme, toujours par cinq ou six.

La volonté générale est aussi toujours la plus juste ; la voix du peuple est en effet la voix de Dieu : la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable.

Si la majorité est 51 et la minorité 49, est-ce la voix de Dieu ? Si demain on change pour 50/ 50, où est la voix de Dieu ? Si la minorité plus deux devient la majorité, la voix de Dieu a-t-elle changé ? Les démagogues savent déguiser leur pouvoir aussi bien que les tyrans. La majorité n'aime pas tant la justice.

---

Adams est absolument convaincu que l'inégalité réelle entre les hommes fait qu'il y aura toujours une forme d'aristocratie et qu'elle tendra à gouverner le monde. Tout ce que peut faire la politique, c'est contrôler sa force par la force, armer un pouvoir au-dessus et un autre au-dessous : « Les gentlemen doivent être contraints de donner leur accord. Jamais ils ne le feront par raison et libre arbitre ». Or, ce qui se passe en France alors qu'il annote Wollstonecraft, c'est que l'aristocratie de la fortune est en train de détruire celle de la naissance ; détruira-t-elle aussi celle de l'esprit, des talents et du mérite ? La distinction de la propriété dominera tout dans les pays mercantiles si elle n'est pas contrebalancée par quelque autre distinction. Or, c'est la plus dégradante, répond-il à Wollstonecraft qui qualifie ainsi les distinctions de rang <sup>19</sup>.

Le 25 février 1791, Adams écrit qu'il y a en Europe des signes d'un changement tel qu'il n'est pas extravagant de dire qu'il pourrait exister d'ici un siècle des pays ne tolérant même plus le théisme. Comment en est-on arrivé là à partir de la tolérance ? Il paraissait y avoir accord sur la liberté de conscience ; il approuve Turgot sur ce point en notant : « Toute question religieuse doit être entièrement en-dehors du contrat social » et écrit « good » en marge d'une lettre de d'Alembert à Frédéric II où il le félicite d'avoir fait inscrire sur l'église catholique de Berlin : « Frédéric qui ne hait point ceux qui servent Dieu différemment de lui ». Mais Adams montre en même temps que le monarque est « aussi dogmatique que le pape ou Calvin » par diverses notes, dont : « Qu'est-ce que la matière ? » à propos de la possibilité de démontrer, selon Frédéric, que l'homme n'est fait que de matière. Du moins affirme-t-il — mais en se contredisant — que les principes des choses échappent à nos recherches les plus persistantes et a-t-il la sagesse politique d'écrire : « Quelle furie saisirait le peuple si tous les articles de foi étaient supprimés ». Cette sagesse, parmi les Philosophes, Mably l'a encore ; toujours est-il que les progrès de l'athéisme en France ont ébranlé les fondements de la morale et de la vertu : Wollstonecraft, elle-même athée convaincue, ne se rend pas compte qu'elle se contredit en déplorant ce manque de morale et de vertu <sup>20</sup>.

Mais pourquoi les Philosophes ont-ils « ouvert la boîte de Pandore » ? D'après les notes dans Condorcet, on peut résumer la position de Adams comme suit : un homme religieux dit que l'homme est par nature un animal religieux, puisqu'il s'interroge sur des forces dont il ne peut rendre compte ; mais Condorcet voit qu'on utilise le surnaturel pour fonder une classe d'hommes destinés à enseigner aux autres, destinés, eux, à croire (première période), puis celle des pontifes et autres prêtres (deuxième période) ; quand apparaissent les sciences (troisième période), des familles en font la fondation

de leur puissance et ne communiquent les découvertes au peuple qu'avec quelque chose de surnaturel pour se faire reconnaître comme supérieurs, etc. Mais quand Condorcet présente un progrès infini de l'esprit humain grâce aux hommes de génie, que fait-il d'autre que mettre ceux-ci, et lui le premier, à la place des dieux et des saints ? Le « génie » est le « quelque chose de surnaturel », ce système du génie est un système d'inspiration, comme celui d'un juif ou d'un chrétien : c'est que les hommes de génie veulent être l'objet d'un culte et ils finissent, comme les prêtres, par être dupes de leurs fables et pourraient, eux aussi, nous ramener aux ténèbres. Adams voit là une forme particulièrement pernicieuse de la passion pour la distinction et s'irrite de sacralisations abusives : les droits de l'homme, sacrés ? Que veut-on dire <sup>21</sup> ?

Adams, qui a toujours cru dans les vertus libératrices de la connaissance, ne peut même plus souscrire aux considérations de Condorcet sur l'imprimerie, qui permet la formation de l'opinion publique, l'apparition du tribunal de la raison. La presse aux mains d'un Marat est un tyran pire que César Borgia et l'opinion publique peut être un tyran pire que Marat. A vrai dire, Adams en vient à douter à ce point des Lumières qu'il écrit que tout est préjugé : nos ancêtres ont travaillé à transmettre leurs préjugés et nous transmettons les nôtres ; si cette note reste isolée, il est clair en revanche que les philosophes et les hommes de la Révolution ont eu grand tort à ses yeux de ne pas prendre en compte la tradition dans laquelle ils agissaient <sup>22</sup>. Le rationalisme abstrait des philosophes est ignorant, et de la tradition dans laquelle il prétend intervenir, et des passions, alors que les lumières augmentent l'émulation : dans ce contexte, la diffusion de la connaissance, de l'écrit, devient ambivalente.

Sous Condorcet qui écrit : « L'abaissement de la raison devant le délire d'une foi surnaturelle disparut de la société comme de la philosophie », Adams note : « La société : c'est-à-dire la compagnie qu'il fréquentait, La Rochefoucauld-Liancourt, Franklin, d'Alembert, Diderot, Lalande. Il connaissait très peu de chose du monde. Ce n'était qu'un moine, autant que Loyola ». Arendt développera ce point en rapprochant Adams de Tocqueville, qui écrit : « Ces écrivains (...) n'avaient nulle idée des périls qui accompagnent toujours les révolutions les plus nécessaires. Ils ne les pressentaient même point ; car l'absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible ». En marge de Wollstonecraft relevant que les révolutionnaires avaient à lutter contre les préjugés de la moitié de l'Europe et les intrigues, Adams note qu'ils avaient à lutter contre les préjugés des neuf dixièmes de la nation, contre leurs propres constituants et leur oppose les Américains, théoriciens mais aussi hommes ayant l'expérience des assemblées populaires. Les Français n'avaient pas la moindre idée d'une des vérités les plus essentielles : l'ivresse du pouvoir absolu <sup>23</sup>.

Le malentendu franco-américain devient insurmontable : dès lors que Condorcet écrit que la Révolution française « a été plus entière que celle de l'Amérique », car alors que les Américains « se bornèrent à établir de nouveaux pouvoirs », la France « a substitué les limites des pouvoirs à ce vain équilibre si longtemps admiré », Adams ne peut plus poursuivre le dialogue et conclut : république impossible en France. Il est clair en effet que l'ignorance du philosophe fait qu'il n'envisage que les « libertés du

sujet » ou, en mettant les choses au mieux, qu'il est à un stade de la réflexion qui était celui de Adams à l'époque de la *Dissertation* : la politique vue comme la question de l'affrontement entre gouvernants et gouvernés, la lutte des classes étant ignorée ou sous-estimée. Or, si l'égalité est un principe moral et un principe de droit, elle prend, comme passion, la forme de la pernicieuse envie que l'on voit à l'œuvre dans la Révolution française ; quand elle aura accompli son travail de destruction des anciennes élites, la masse restera sans protection face à la seule distinction de la propriété. Il eût donc fallu, au lieu de suivre l'enseignement de Rousseau, diviser le pouvoir et dans sa lettre à Price du 19 avril 1790, Adams oppose à la souveraineté nationale française l'essai américain de division de la souveraineté, d'« *imperium in imperio* »<sup>24</sup>.

Un trait remarquable de Adams, qui était déjà étonnant pour ses contemporains, est qu'il dit ce qu'il pense même aux électeurs : on ne trouve aucune distorsion entre ses notes marginales, ses lettres privées et ses discours. Ceux-ci, pendant sa présidence, ont souvent trait à la France, avec qui la guerre menace. Il n'y manque pas, par exemple, de rappeler aux citoyens que l'inégalité est naturelle. Je le laisse conclure : « Bien des nations, dégoûtées de leurs gouvernements actuels, paraissent déterminées à les dissoudre sans savoir quelles autres formes leur substituer. Et l'ignorance, avec toute la cruelle intolérance des superstitions les plus meurtrières qui aient jamais existé, est en train d'imposer par le glaive ses dogmes absurdes, sans la moindre attention pour cette émulation que l'on trouve dans le cœur de tout homme et qui, sagement réglée, est une grande source d'actions généreuses, mais qui est aussi l'interminable source de l'anarchie et de la tyrannie lorsqu'elle n'est pas maîtrisée par la Constitution de l'Etat »<sup>25</sup>.

### 3. Discours sur Davila

Sous ce titre sont réunis trente-deux articles, dont trente et un furent publiés dans la *Gazette of the United States* d'avril 1790 à avril 1791 alors que Adams, rentré de Londres, effectuait son premier mandat de vice-président. Il s'agissait d'une part de poursuivre la *Défense* contre les critiques de Condorcet qui, dans les *Quatre lettres d'un bourgeois de New Haven sur l'unité de la législation*, publiées dès 1788, non seulement s'en prenait aux thèses de Adams mais conseillait en outre aux Américains de changer leurs Constitutions : l'adoption du monocrémisme en 1789 allait accroître les appréhensions de Adams quant aux événements de France et leurs répercussions possibles en Amérique, comme le révèle sa lettre à Richard Price du 19 avril 1790 ; dans le douzième discours, il s'adresse directement à Condorcet, annonçant une réponse exhaustive, mais, dans une note de 1812, il expliquera que ses discours déchaînaient la fureur jacobine au point que, sur les conseils de son éditeur, il déciderait de les interrompre. D'autre part, alors que le tour aristocratique du troisième volume de la *Défense* et le flirt de Adams avec l'idée de charges héréditaires lui valent d'être rapidement critiqué, il prône l'usage de titres tels que « son Altesse » ou « sa Majesté » pour le président, afin de renforcer l'autorité et l'émulation (il sera surnommé « *His Rotundity* ») ; dans cette querelle des titres, les « discours » sont une tentative d'élever le débat au niveau philosophique<sup>26</sup>.

Adams commence selon sa méthode habituelle, commentant une histoire des guerres civiles en France au xv<sup>e</sup> siècle, due à l'historien Davila. Mais, dès la fin du premier essai, il annonce qu'il va tourner ses pensées pour quelques instants vers la constitution de l'esprit humain ; en fait, les discours deux à treize seront occupés à cet objet, sans qu'il ne soit plus question de Davila. Au cours de ceux-ci, il va faire de nombreuses citations, surtout de poètes, en latin, anglais et français, sans toujours indiquer les auteurs ; par ailleurs, il cite, en prose, « un grand écrivain ». Haraszti a identifié tout le monde : le « grand écrivain » est Adam Smith dans *Theory of Moral Sentiments*, chapitre II : *Of the Origin of Ambition, and of the Distinction of Ranks*. Haraszti montre également par trois extraits que Adams a paraphrasé Smith et en conclut que l'ensemble est une paraphrase, appréciation reprise par la plupart des commentateurs : même Lovejoy, qui rend le mieux justice à ces discours, n'en souligne pas, à mon avis, toute la portée. Je vais m'efforcer de montrer qu'ils sont loin de se réduire à ce qu'on y voit généralement <sup>27</sup>.

La philosophie morale d'Adam Smith se comprend par rapport à celles de deux autres penseurs écossais, Hutcheson et Hume. Tous trois entendent réfuter le rationalisme éthique : la morale dépend à leurs yeux de sentiments et de sensations, mais ils s'opposent aussi à la théorie égoïste de Mandeville. Pour Hutcheson, l'action morale est motivée par le sentiment désintéressé de bienveillance et elle suscite le jugement moral, sentiment désintéressé éprouvé par le spectateur : il existe un sens moral, sorte d'instinct, de même nature que le sens esthétique. Hume va se refuser à voir dans la bienveillance le seul motif de l'action vertueuse ; quant au jugement moral, il l'explique, non par un instinct, mais par la sympathie : le spectateur prend plaisir au bonheur que l'action vertueuse produit et son approbation, qui n'est donc pas désintéressée, est une expression de ce plaisir. Smith pense que les motifs de l'action morale sont variés et comprennent le « *self-love* » et qu'il n'y a pas un sens moral, mais des sentiments moraux, diverses espèces d'approbation. Cela va l'amener à développer une théorie du spectateur impartial et une théorie de la sympathie plus complexes que celles de ses prédécesseurs. La sympathie est double : avec les motifs de l'auteur de l'action et avec les sentiments de la personne affectée par l'action, et la réunion des deux peut former le jugement du mérite, fondé par conséquent sur la sympathie avec les sentiments de l'un et de l'autre. Une théorie du spectateur impartial est d'autant plus nécessaire que la formation de la conscience morale est un produit des relations sociales : nos premiers jugements moraux viennent des autres, soit que nous soyons spectateurs de leurs actions, soit que nos propres actions soient jugées par des spectateurs. Au fil de son dialogue avec Hume, Smith va arriver à faire de la sympathie du spectateur impartial et bien informé le seul critère de l'action morale, puis à distinguer sympathie et approbation. Ainsi, la sympathie des spectateurs pour la richesse et la puissance (dont les possesseurs sont mus par l'émulation) est un sentiment utile à l'ordre social — c'est ce chapitre que Adams va paraphraser dans ses premiers discours. Mais l'approbation morale est réservée à la sagesse et à la vertu, qui seules suscitent le respect proprement dit <sup>28</sup>.

On comprend l'intérêt de John Adams pour une philosophie où le regard de l'autre joue un rôle essentiel, et dans un rapport triangulaire, qui reconnaît à l'émulation un rôle primordial, qui permet de régler sur un plan théorique à la fois les problèmes de la

vertu et du tribunal du mérite : le critère de l'action méritoire n'est pas tant le désintéressement de son auteur que l'approbation du spectateur impartial et bien informé. Adams va pouvoir enfin substituer à la coquille vide de la vertu les formes les plus hautes de l'émulation. Mais les commentateurs ont tort de ne voir en lui qu'un disciple doué : Adams donne à la théorie de l'émulation ses accents propres. Ce désir d'imiter et de surpasser qui, dans des conditions normales, va de pair avec un ordre social où la passion de ceux qui veulent être vus et admirés s'harmonise avec la sympathie des spectateurs, devient, en temps de troubles comme ceux de France, la pernicieuse envie, la funeste passion égalitaire qu'Adams, critiquant Montesquieu, était arrivé à définir. Elle conduira au chaos d'abord, à la tyrannie ensuite et sous des formes jamais vues. Adams est sans doute redevable à Smith, qui a écrit sur cette passion odieuse tendant à briser les liens sociaux et contre laquelle il est aussi nécessaire de défendre son rang qu'il ne l'est de défendre sa vie <sup>29</sup>. Mais le trait de génie est sans doute de recourir non plus à Smith, mais à Shakespeare, *Troilus et Cressida*, en faisant de cette « *problem play* » la même lecture que, deux siècles plus tard, fera René Girard. Je vais essayer de montrer l'intérêt de ces étranges *Discours*, écrits sous la pression des événements, où la passion de la distinction permet tout à la fois d'éclairer ceux-ci et de s'en dégager, d'en saisir le sens à court et long terme et de poser certaines questions fondamentales de l'action politique.

#### 4. La passion de la distinction

Le premier discours expose en somme la théorie générale :

« Comme la nature a destiné les hommes à la société, elle leur a fourni des passions, des appétits et des propensions, ainsi que des facultés variées, calculés à la fois pour leur plaisir personnel et pour les rendre utiles les uns aux autres dans leurs rapports sociaux. Il n'en est pas de plus essentiel et remarquable que la *passion de la distinction*. Le désir d'être observé, considéré, estimé, loué, aimé et admiré par ses semblables est une des dispositions les plus précoces et les plus vives découvertes dans le cœur de l'homme. (...) Cette passion, tant qu'elle est simplement désir de surpasser un autre par une honnête habileté mise à la recherche de la vérité et à la pratique de la vertu, est proprement ce qu'on appelle *l'émulation*. Quand elle vise au pouvoir comme moyen de distinction, c'est *l'ambition*. Quand la situation induit un sentiment de crainte et d'appréhension qu'un autre, jusque-là inférieur, ne devienne supérieur, on lui donne le nom de *jalousie*. S'il s'agit d'un état de mortification devant la supériorité d'un autre et du désir de l'amener à notre niveau ou de l'abaisser en dessous de nous, c'est *l'envie* proprement dite. Quand elle amène trompeusement un homme à croire à de fausses professions d'estime ou d'admiration ou à se former une fausse opinion de son importance dans le jugement du monde, c'est la *vanité*. Ces observations suffiraient à elles seules à montrer que cette propension, dans toutes ses branches, est une des sources principales des vertus et des vices, du bonheur et de la misère de la vie humaine ; et que l'histoire de l'humanité n'est guère plus que la simple narration de son œuvre et de ses effets. On trouve aussi dans la nature humaine, il est vrai, la *bienveillance*, ou affection pour le bien des autres ; mais à elle seule, elle ne balance pas les affections égoïstes. La Nature, dès lors, a obligeamment ajouté à la bienveillance le désir de réputation en vue de faire de nous de bons membres de la société. *Spectemur agendo*, voilà le grand principe de l'action pour le bien des autres » <sup>30</sup>.

Adams a donc défini la passion de la distinction et ses cinq modalités ainsi que sa forme la plus élevée, qui rend compte de l'action méritoire : celle-ci aussi est accomplie pour être vue — mais « voir » va de « observer » à « admirer ». Il va rapprocher cette passion de l'instinct de conservation — comme le fait Adam Smith — et préciser son rôle politique, à la fois fin et moyen : « Le désir de l'estime des autres est un besoin naturel aussi réel que la faim ; et l'indifférence et le mépris du monde une douleur aussi pénible que la goutte ou la pierre. Elle produit plus souvent, et plus vite, le désespoir et la détestation de l'existence et est aussi importante qu'il s'agisse d'individus, de familles ou de nations. C'est une des fins principales du gouvernement que de régler cette passion, qui devient à son tour un des principaux moyens du gouvernement. C'est le seul instrument adéquat pour que l'ordre et la subordination règnent dans la société, seul il impose l'obéissance effective aux lois, puisque sans lui ni raison humaine ni armée permanente ne sauraient produire ce grand effet ».

Mais jusqu'au neuvième discours, il va poursuivre dans une veine très smithienne, ne s'en écartant que progressivement : « Chaque qualité personnelle, chaque bénédiction de la fortune, est chérie en proportion de son aptitude à satisfaire cet amour universel de l'estime, de la sympathie, de l'admiration, des louanges du public. Beauté du visage, élégance de la silhouette, grâce de l'attitude et de la démarche, richesse, honneurs, tout est pesé dans la balance, et désiré non point tant pour le plaisir qu'ils procurent que pour l'attention qu'ils commandent ». Il va les passer en revue : la richesse est recherchée pour la distinction, *le pauvre n'est pas vu*. Les sciences et les lettres elles-mêmes : si Robinson Crusoe avait eu la bibliothèque d'Alexandrie dans son île, en même temps que la certitude de ne jamais revoir un homme, aurait-il lu ? L'émulation à l'armée offre le modèle de la lutte pour le rang dans la société civile : il s'agit toujours d'attirer « *the observation of more eyes* ».

Le quatrième discours traite des signes de distinction : « La sagesse et la vertu de toutes les nations se sont efforcées de régler la passion du respect et de la distinction et de la réduire à quelque ordre de la société par des titres marquant les degrés de la magistrature, afin de prévenir, pour autant que cela soit au pouvoir de la politique, les conflits entre passions nombreuses poursuivant le même objet et les rivalités, les animosités, l'envie, la jalousie et la vengeance qui en résultent toujours. Y eut-il jamais une nation qui comprît mieux le cœur humain que les Romains, ou qui fit meilleur usage de la passion de la considération, de la distinction, des louanges ? Ils considéraient que, de même que la raison est le guide de la vie, les sens, l'imagination et les affections sont le ressort de l'action. La raison est le compas, mais les passions sont les vents <sup>31</sup>. Et comme la route directe pour celles-ci passe par les sens, la sagesse romaine employa le langage des signes pour exciter l'émulation et la vertu active des citoyens ». Suit une belle énumération de symboles romains, dans ce qu'on appellerait aujourd'hui une esquisse de sémiologie politique. Adams insiste aussi, dans le cinquième discours, sur le caractère naturel de l'émulation, recourant d'ailleurs à une prosopopée de la Nature : il n'est en aucune manière question de l'éradiquer, au contraire, il faut l'encourager, la gratifier, la ranger du côté de la vertu <sup>32</sup>.

## 5. L'œil de l'autre, de la sympathie à la rivalité

Le problème de l'aristocratie apparaît avec le sixième discours en même temps que celui du rival : quelques hommes veulent davantage, l'admiration proprement dite, qui réunit les idées d'approbation, de félicitations et d'admiration. C'est là qu'on trouve les grands bienfaiteurs de l'Humanité. Mais même chez eux, la passion reste une passion. Et si un rival a plus que lui, ou lui dérobe ce qu'il avait, le grand homme, dépossédé de ce qu'il croyait être son bien, accuse l'autre de vol et le public de lui avoir pris sa propriété pour la donner à un autre ; cette mortification, ce sentiment d'injustice, ce ressentiment sont d'autres noms pour la jalousie et l'envie et produisent une véritable torture. C'est qu'une voix en nous semble vouloir que le vrai mérite gouverne le monde. Mais la question est : comment découvrir le vrai mérite ? Qui sera juge ? On voit le dérapage : l'argumentation logique aurait pu passer de l'évocation des « grands bienfaiteurs » à la question des aristocrates en République, comment les choisir et en faire un rouage du gouvernement ? L'apparition du « rival », du « voleur » a des allures de digression, mais l'explication psychologique paraît claire : entre le grand homme (Adams) et la Renommée s'interpose le rival (Franklin, Jefferson,...) à qui le public remet la réputation volée au véritable bienfaiteur. Cette expérience extrême de l'envie met en évidence le caractère triangulaire de la relation et donnera d'autant plus de force à la suite de la démonstration <sup>33</sup>. Adams peut à présent poursuivre son raisonnement. Tous les hommes veulent les honneurs, très peu ont le mérite ; les nations ont cherché à rattacher l'honneur à quelque chose de plus stable que le scrutin populaire : la terre, les fonctions, les familles <sup>34</sup>. La politique de l'Europe a été de joindre les trois, et cela lui a valu la prééminence ; mais ces familles, en même temps qu'elles assureraient au peuple une relative protection contre le despotisme, le privaient de sa part dans le gouvernement. Cette part, le moment est venu, en France, de l'obtenir par un équilibre des passions et des intérêts ; mais si le peuple se laisse convaincre par Condorcet et les autres de placer toute la souveraineté dans une seule assemblée, l'émulation et la rivalité le priveront de sa liberté et le ramèneront au fanatisme féodal, sous des noms nouveaux et étranges <sup>35</sup>.

Adams commence donc à aborder la question des rapports de l'égalité et de la liberté, qui préoccupera Tocqueville au siècle suivant : il va montrer comment l'égalité débouchera, en France, sur le chaos puis sur le despotisme et comment, d'une façon générale, la suppression de toute distinction entre les hommes est dangereuse. Pour cela, il recourt à une réflexion radicale sur la rivalité mimétique, qui semble avoir largement échappé à tous les commentateurs. Le dixième discours se compose de trois citations du « grand maître de la nature », c'est-à-dire Shakespeare, accompagnées de brefs commentaires. Il s'agit d'extraits de *Troilus et Cressida* auxquels le philosophe contemporain René Girard attache beaucoup de prix et dont il fait une lecture analogue : le rapprochement s'imposait donc. Cependant, les passages cités par l'un et l'autre ne sont pas exactement les mêmes ; pour la facilité du lecteur, j'indique en caractères normaux les vers reproduits par les deux, entre crochets ceux qui ne le sont que par Adams et en italiques ceux qui ne le sont que par Girard. Le traducteur de celui-ci utilisant le texte français de Débrats, qui n'est pas disponible au moment où j'écris, je prends la traduction de F. V. Hugo pour les vers cités par le seul Adams. Je m'en tiens pour l'instant à la troisième citation et aborderai les deux autres dans le paragraphe 8.

Voici, écrit Adams, ce qu'on peut inférer de toutes les réflexions et toutes les expériences qui ont été faites sur l'*imitation*, l'*émulation* et la *rivalité* :

« Acte I, scène III. Tous les chefs grecs ayant tenté d'usurper l'autorité suprême d'Agamemnon, le désordre et la confusion règnent dans l'armée :

ULYSSE. — [Quand la hiérarchie (« *degree* ») est voilée, le plus vil paraît, sous le masque, l'égal du plus digne ! Les cieux eux-mêmes, les planètes et notre globe central sont soumis à des conditions de degré, de priorité, de rang, de régularité, de direction, de proportion, de saison, de forme, d'attribution et d'habitude, qu'ils observent avec un ordre invariable. Et voilà pourquoi le soleil, cette glorieuse planète, trône dans une noble proéminence au milieu des autres sphères ; son regard salubre corrige le sinistre aspect des planètes funestes, et s'impose, avec une autorité souveraine et absolue, aux bons et aux mauvais astres.] Mais quand les planètes dans une funeste union avec le désordre s'égarant, que de fléaux et de mauvais présages ! Que de séditions ! Quelle fureur de la mer, tremblements de terre, commotions des vents, effrois, changements, horreurs dévient et rompent, déchirent et déracinent l'unité et le calme harmonieux des Etats, détruisant leur stabilité. Oh ! quand le Degré (« *Degree* ») est ébranlé qui sert d'échelle à tous les grands desseins, l'entreprise est malade ! Comment les communautés, les grades (« *degrees* ») dans les écoles et les corporations dans les villes, le commerce pacifique entre des rivages séparés, le droit d'aînesse et de naissance, les prérogatives de l'âge, les couronnes, les sceptres, les lauriers pourraient-ils, sans degrés, rester à leur place authentique ? Supprimez seulement le Degré, faussez cette corde, et écoutez la dissonance : toutes choses s'entrechoquent avec une obstination stupide ; les eaux, naguère contenues, gonflent leurs seins au-dessus des rives et donnent à la terre ferme l'inconsistance d'une soupe ; la violence règne sur la faiblesse et le fils brutal frappe son père à mort ; la Force devient le Droit, ou plutôt le juste et l'injuste, dont l'éternel écart est le lieu même de la Justice, perdent leur nom, et Justice le sien. [Alors tout se retranche dans la puissance ; la puissance, dans la volonté ; la volonté, dans l'appétit ; et l'appétit, ce loup universel, ainsi doublement secondé par la volonté et par la puissance, fait nécessairement sa proie de l'univers et finit par se dévorer lui-même.] Grand Agamemnon, voilà quand l'ordre (« *Degree* ») est suffoqué, le chaos qui suit son étouffement. Et c'est cette négligence de toute gradation qui fait régresser d'un cran l'ambitieux dans le mouvement même qu'il fait pour se surpasser d'un cran. Le général est dédaigné par celui qui est en dessous de lui ; celui-ci par le suivant ; et le suivant par celui d'en dessous : ainsi chaque grade, suivant l'exemple du premier qui a la nausée de son supérieur, contracte la fièvre envieuse de la pâle et livide émulation. (...).

[NESTOR. — Ulysse vient de découvrir sagement la fièvre dont toute notre armée est atteinte (The fever whereof all our power is sick).] »

Adams va maintenant montrer comment, par ignorance de tout cela, l'Assemblée nationale risque d'introduire la tragédie. Tout d'abord (onzième discours), qu'est-ce que cette émulation autour de laquelle tournent les affaires humaines ? Elle est « imitation et quelque chose de plus — désir non seulement d'égaliser ou ressembler, mais d'exceller et surpasser (« *to excel* »). C'est un mouvement si naturel du cœur humain qu'on en voit les effets à tous les niveaux de relations, entre individus et communautés de toutes tailles ; ainsi en va-t-il des nations : empruntant à la *Political Geography* publiée à Londres, il note que deux pays voisins sont des ennemis politiques alors que des Etats entre lesquels intervient un voisin commun, et donc un ennemi commun,

sont bons amis. En dépit de ce caractère irréductible de l'émulation, l'Assemblée nationale française prétend avoir aboli toutes les distinctions, tâche irréalisable.

Supposons, dans le douzième discours, qu'elle arrive cependant à abolir toute distinction fondée sur les familles. Du même coup, elle va donner pour objet à toutes les passions la poursuite du gain, dont résulteront la vénalité universelle et la corruption totale de la vie politique. Mais elle renoncera au projet impossible d'abolir toutes les distinctions : il est hors du pouvoir de l'Assemblée de décider que plus personne n'aura le désir de distinction, ni que tous les hommes auront égal pouvoir de le satisfaire, ni qu'aucun homme n'aura ce pouvoir. Si la Nature et l'Assemblée sont en désaccord, le monde verra bientôt qui est le plus fort. Qu'il y ait déjà des partis dans l'Assemblée, comme toujours, est certain ; ces partis ont des chefs et ces chefs sont, ou seront, rivaux : « La religion sera à la fois l'objet et le prétexte pour certains ; la liberté pour d'autres ; la soumission et l'obéissance pour d'autres encore ; et le nivellement, carrément le nivellement, pour beaucoup. Mais l'attention, la considération et les louanges du public seront l'objet de tous. Situations et offices seront brigüés par plusieurs membres de chaque parti. La compétition et la discorde s'élèveront parmi ces concurrents dans la même course ». Si un parti ne parvient pas à écraser l'autre, une guerre civile durable risque de mener à une nouvelle féodalité, que les hommes de lettres, en voulant supprimer l'ancienne, auront contribué à établir.

Et le treizième discours s'en prend aux Lumières : il y a quelque vérité dans l'opinion commune que le monde est plus éclairé, si la possibilité est utilisée raisonnablement de réformer des abus, rectifier des erreurs, dissiper de pernicious préjugés ; mais si tout ordre est détruit, les nations livrées à l'anarchie regretteront les dragons, les géants et les fées, souhaiteront le retour de l'ignorance, de la superstition et du fanatisme, et suivront le premier despote fou qui les leur procurera <sup>36</sup>. En réalité, l'amélioration et la diffusion des connaissances ont rendu plus nécessaires que jamais les « *checks and balances* » de l'émulation et de la rivalité, qui en sont accrues : « Plus le savoir se répand, plus les passions s'étendent et plus elles deviennent furieuses. (...) Il n'existe pas dans l'esprit de relation entre science et passion par quoi celle-là diminuerait ou éteindrait celle-ci. Au contraire, la science accroît parfois les passions en leur donnant matière à s'exercer ». Les hommes de lettres eux-mêmes sont sujets à « la jalousie, l'envie, la haine, la malice, la vindicte, en plus de l'émulation et de l'ambition ». Dans un passage parodique, où il s'amuse à imiter les lieux communs du temps, Adams se gausse des prétentions du tribunal de la raison à supprimer par la libre critique tous les préjugés et toutes les inégalités. Suivent des harangues aux peuples français et américain. Pour les seconds, il s'agit de maintenir leurs constitutions <sup>37</sup>. Pour les premiers, de les mettre en garde contre l'illusion de la perfectibilité de l'esprit humain (le célèbre ouvrage de Condorcet est pourtant postérieur), de les exhorter à partir du donné de la nature humaine ; or, l'émulation est une donnée aussi fondamentale que l'instinct de conservation, et si elle n'est pas judicieusement utilisée, elle dégénérera de rivalités en factions, en séditions, en guerres civiles. Les rivalités sont inévitables, et spécialement celle qui oppose nécessairement le pauvre au riche : il est totalement illusoire d'imaginer que les progrès de la raison vont l'éradiquer, puisque la simple question *Qui travaillera ?* se posera toujours. Si on ne les balance pas l'une contre l'autre, avec un tiers arbitre, la seule issue finale de la lutte des classes est le despotisme. La France sort

d'une monarchie simple où la noblesse et les parlements constituent un contrepois très insuffisant ; mais si l'idée folle d'anéantir la noblesse devait persister, les hommes de lettres et l'Assemblée nationale, quelque démocrates qu'ils puissent se croire, ne trouveront pas de barrière contre le despotisme.

La suite des événements de France est donc prévue d'une façon assez précise, en vertu d'une règle générale : la passion de la distinction sous la forme de l'envie, ou passion égalitaire, a pour conséquence que si l'ordre s'écroule, tous les hommes se retrouvant concurrents dans la même course, les rivalités mimétiques vont d'abord faire régner le chaos ; mais ensuite les hommes se retrouveront en effet égaux face au despotisme, puisque celui-ci n'aura plus face à lui les barrières que constituaient les anciens ordres. Dans les termes de Tocqueville : la passion de l'égalité fournit au despotisme ses instruments et la disparition des pouvoirs secondaires laisse apercevoir un pouvoir central immense <sup>36</sup>. Mais les analyses de Tocqueville sont faites *a posteriori*, celles de Adams précèdent les événements et visent à les empêcher. Il n'y a donc nulle fatalité : en particulier, le débordement de la Révolution par la question sociale est prévu ici le plus clairement du monde. Et, dans le dernier discours, Adams peut écrire que, nonobstant les lois de la nature auxquelles nous sommes soumis corps et esprit, les processus chimiques qui font que rien n'est en repos, les affaires humaines sont en notre pouvoir.

Adams est manifestement plus qu'un lecteur doué d'Adam Smith lorsqu'il quitte la problématique de la sympathie pour s'orienter vers celle de la rivalité. Entre l'acteur possédé de la passion de se distinguer — d'être distingué — et l'œil du public, il y a le rival : la relation est ternaire et c'est là que commence la tragédie. Ce rival à qui l'opinion remet la réputation volée au grand homme apparaît dans le sixième discours et ne nous quittera plus : les futures zizanies à l'Assemblée nationale seront sur ce modèle et, dans un passage curieusement décentré (pp. 285-286), Adams affirme que quand l'ordre cosmique est ébranlé par une dispute sur la supériorité entre deux hommes ou deux groupes, il ne peut revenir qu'une fois connue la place de chacun aux yeux des autres. Sa conception relationnelle de l'homme, illustrée par l'étonnante image de Robinson désœuvré au milieu de tous les livres du monde et réfléchi à partir de sa riche expérience des diverses modalités de la passion de la distinction, lui permet une intelligence particulière du théâtre shakespearien. Il y a certaines choses que les « hommes de lettres » qui prétendent faire la Révolution ne comprendront jamais : que le jeu de l'envie se joue à trois, entre Jésus, Jean et les autres apôtres, entre Adams, Franklin et la Renommée, entre Adams, Washington et les spectateurs de la parade ; que c'est seulement « sous les feux éclatants de l'envie » qu'on apprécie vraiment l'objet de son désir ; et que c'est le plus dangereux de tous les jeux. Adams touche évidemment ici à ce qui, pour René Girard, est l'essentiel.

Shakespeare fait dire à Ulysse que c'est la disparition de la hiérarchie, du « *degree* », qui permet à la « fièvre envieuse » de se donner libre cours : c'est que subitement tous les hommes peuvent désirer les mêmes objets. De ce long discours, Adams et Girard donnent deux lectures très proches. Réglons d'abord quelques questions de mots. Pour Adams, émulation signifie imitation et quelque chose de plus : « *to excel* », verbe transitif et intransitif qui signifie « exceller » et « surpasser » ; l'émulation ainsi définie est naturelle et donc inévitable, elle est la meilleure ou la pire des choses selon le cadre

politique. D'après Girard, « *emulation* » a un sens péjoratif à l'époque élisabéthaine et signifie « rivalité mimétique », c'est-à-dire le phénomène que Shakespeare désigne aussi par « envie » ; donc, l'émulation est « mauvaise », tandis que l'imitation, le désir mimétique n'est mauvais qu'en devenant émulation. Quant au « *degré* », Girard le définit comme la « différence, principe de tout ordre naturel et culturel » ; « du latin *gradus*, il désigne la marche d'un escalier ou le barreau d'une échelle, une différence de niveau. Dans un sens plus général, ce mot peut se traduire par rang, distinction, hiérarchie, différence », « l'ordre différentiel sur la préservation duquel reposent non seulement la stabilité, mais l'existence même des systèmes culturels »<sup>39</sup>. Cela dit, la communauté de vues est si remarquable qu'on peut mettre les deux pensées en parallèle :

---

GIRARD<sup>40</sup>

Le « *degré* » est plus qu'un principe de différenciation, c'est aussi le principe de l'unité entre les hommes, éminemment paradoxal puisqu'il est aussi désunion, séparation, distance, hiérarchie.

En l'absence de « *degré* », il y a prolifération de rivalités ; en sa présence, elles sont moins destructives. Faut-il en déduire qu'il maintient le désir dans un état non mimétique ? L'exemple de l'armée montre qu'il n'en est rien.

Cette ambition est une modalité du désir mimétique. Loin d'être réprimée, elle est encouragée. Sans elle, il ne saurait y avoir d'excellence militaire.

Les intervalles mis en place par le « *degré* » font barrage non pas au désir mimétique lui-même – ils peuvent au contraire le stimuler – mais à ses conséquences conflictuelles. Il n'y a pas vraiment deux types d'imitation : l'imitation est bonne aussi longtemps qu'elle respecte la séparation des grades et leur caractère distinctif, l'espacement hiérarchique. Tant que modèles et imitateurs vivent dans des mondes séparés, ils ne peuvent pas devenir rivaux, ils ne peuvent pas jeter leur dévolu sur les mêmes objets. A compter du moment où les deux mondes coïncident ou se chevauchent, il leur devient possible de

ADAMS

Le rang, la distinction, sont conditions de lois égales : leur suppression laisse tous les hommes isolés face au despotisme (not. pp. 270, 299).

Le soldat se compare avec ses camarades et combat pour être promu caporal. Les caporaux rivalisent pour devenir sergents. Les sergents monteront à l'attaque pour être enseignes (p. 240).

La passion pour la distinction est désir d'imiter et de surpasser ; l'émulation en est la modalité normale, qui doit être encouragée dans tous les domaines ; l'ambition en est la modalité qui recherche le pouvoir (pp. 233, 267, 397-398).

La sagesse romaine, évoquée dans le discours IV, a été d'utiliser le langage des signes pour marquer les *degrés*, afin à la fois de prévenir les conflits entre passions nombreuses *poursuivant le même objet* (et les rivalités, les animosités, l'envie, la jalousie et la vengeance qui en résultent toujours) et d'*exciter l'émulation* et la vertu active des citoyens<sup>41</sup>. Les rivalités, si elles s'expriment dans une seule assemblée détenant la souveraineté, conduiront à l'anarchie et à la tyrannie : il faut séparation de deux ordres dans deux chambres, avec un tiers arbitre détenant l'exécutif (discours XII et XIII). Deux pays voisins sont

désirer les mêmes objets : les rivalités mimétiques sont inévitables. La métaphore spatiale des sphères des possibles exprime le problème. Et l'échelle du « *degree* » n'est pas faite pour qu'on y grimpe : il n'est jamais difficile de descendre, mais la communication est plus ou moins bloquée dans le sens ascensionnel.

ennemis ; séparés par un voisin commun, et donc ennemi commun, ils sont amis (discours xi) : on peut prendre cela à la fois comme vérité et comme métaphore. Mais il y a chevauchement dans la législation : si Adams disait la même chose que Girard, il défendrait l'Ancien Régime. L'exemple de l'armée vaut pour la république : de même que chaque soldat aspire constamment à un grade plus élevé, chaque citoyen lutte constamment pour un rang supérieur, afin de pouvoir attirer davantage de regards (p. 240). L'ascension est possible, mais elle ne concerne que peu d'hommes (discours xiii).

---

On voit que Adams a poussé très loin son étude politique des passions ; avec Lobjoy et contrairement à plusieurs commentateurs, je trouve remarquable qu'un homme à ce point pris par l'action ait mené une telle réflexion. Peut-être y a-t-il été conduit par le peu d'écho qu'avait eu le récit de Thucydide cité dans la préface de sa *Défense* ; pourtant, cette relation de l'expédition d'Eurymédôn, dont les vers de Shakespeare paraissent à certains égards un approfondissement, parle beaucoup « des passions aveugles, cruelles, inexorables » qui « engendrent d'ardentes rivalités », de la jalousie, de « la force nuisible de l'envie » qui fait commettre « les crimes que se permettent des gens jusque-là gouvernés avec insolence au lieu de modération et qui trouvent l'occasion de se venger » ; elle parle aussi des chefs de faction « qui se parent de beaux principes », tels que « l'égalité politique du peuple », qui « en paroles n'ont pour but suprême que l'intérêt public et, en fait, luttent par tous les moyens pour obtenir la suprématie »<sup>42</sup>. Elle trouvait en effet son application aux événements de France.

Cherchant ce qui caractérise une révolution dirigée contre une aristocratie, Tocqueville écrira cette page qui paraît un écho de *Troilus et Cressida* : « Les anciennes barrières qui séparaient la foule de la renommée et du pouvoir venant à s'abaisser tout à coup, il se fait un mouvement d'ascension impétueux et universel vers ces grandeurs longtemps enviées et dont la jouissance est enfin permise. Dans cette première exaltation du triomphe, rien ne semble impossible à personne. Non seulement les désirs n'ont pas de bornes, mais le pouvoir de les satisfaire n'en a presque point. Au milieu de ce renouvellement général et soudain des coutumes et des lois, dans cette vaste confusion de tous les hommes et de toutes les règles, les citoyens s'élèvent et tombent avec une rapidité inouïe, et la puissance passe si vite de main en main, que nul ne doit désespérer de la saisir à son tour »<sup>43</sup>.

## 6. De l'indistinction au totalitarisme

Depuis la Révolution américaine, Adams craint l'écroulement de l'ordre. Il n'a pas eu lieu en raison du travail de fondation accompli par lui-même et les autres révolutionnaires. Mais il voit que cet écroulement va se produire en France et il appréhende

la rétroaction en Amérique. Préciser sa pensée pour lui-même dans ses notes marginales et pour le public dans ses *Discours* est d'une urgence d'autant plus pressante que les événements lui font saisir que l'on doit s'attendre à du jamais vu. Il sait depuis longtemps que les passions non réglées débouchent finalement sur la tyrannie, après l'anarchie et une forme quelconque de féodalité, mais il craint à présent l'apparition d'un genre inconnu de despotisme, pour lequel il faudra de nouveaux noms. Plus tard, à la fin de l'aventure napoléonienne, il proposera lui-même « idéocratie », ce qui désigne on ne peut mieux une idéologie totalement détachée du réel et décidée à l'ignorer si ce n'est pour le remodeler entièrement. Je ne crois pas avoir lu ce néologisme avant que ne paraissent en français les premières œuvres d'Alexandre Zinoviev : c'est en effet des totalitarismes contemporains qu'il s'agit. Cela est assurément troublant, mais ce qui l'est bien plus, c'est que Adams en a l'intuition dès 1790, avant la Terreur. On trouve en effet dans ses notes et ses *Discours* deux thèmes dont il tire des variations qui paraissent contenir potentiellement le totalitarisme.

Le premier est celui de l'abolition des ordres. Il aura pour résultat final, abstraction faite des péripéties intermédiaires, un despotisme qui ne trouvera plus aucune barrière en face de lui. Cette idée rejoint les analyses contemporaines, notamment celles de Hannah Arendt, selon lesquelles une condition de possibilité du totalitarisme est l'inexistence ou la suppression des classes, des hiérarchies, disons du « *degré* ». Il faut que le despote se trouve face à quelque chose qui ait, comme le dit Shakespeare, « l'inconsistance d'une soupe » — à un « *magma homogène* », dira Burke quelques mois après Adams. Cependant, si celui-ci en était resté là, il serait abusif d'en faire l'annonciateur des tyrannies contemporaines : des esprits éclairés avaient parfaitement compris que l'égalité était une excellente chose pour le pouvoir. Mirabeau, au moment même où paraissaient les premiers *Discours sur Davila*, écrivait à Louis XVI : « Comparez le nouvel état de choses avec l'ancien régime ; c'est là que naissent les consolations et les espérances. (...) L'idée de ne former qu'une seule classe de citoyens aurait plu à Richelieu : cette surface égale facilite l'exercice du pouvoir »<sup>44</sup>. Mais la tournure d'esprit de John Adams, qui le pousse à mener la polémique jusqu'au bout en enfermant l'adversaire dans sa propre logique, lui permet d'aller plus loin. Pour montrer à l'Assemblée nationale le caractère utopique de la suppression de toute distinction, il esquisse le programme qu'il faudrait accomplir pour parvenir à une réelle indistinction : « On nous dit que nos amis de l'Assemblée nationale de France ont aboli toutes les distinctions. Mais ne soyez pas abusés, mes chers concitoyens. On ne peut accomplir l'impossible. Ont-ils nivelé toutes les fortunes et divisé toute propriété de façon égale ? Ont-ils rendu tous les hommes et toutes les femmes également sages, élégants et beaux ? Ont-ils anéanti les noms de Bourbon et Montmorency, La Rochefoucauld et Noailles, La Fayette et Lamoignon, Necker et Calonne, Mirabeau et Bailly ? Ont-ils voué aux flammes tous les registres, les annales et les histoires de la nation ? Toutes les copies de Mézeray, Daniel, De Thou, Velly et mille autres ? Ont-ils brûlé tous les tableaux, brisé toutes les statues ? Ont-ils effacé de toutes les mémoires les noms, demeures et actions illustres de tous leurs ancêtres ? N'ont-ils pas toujours des princes, des nobles et des chevaliers ? N'ont-ils pas la liste, ni la mémoire, des hommes qui composent l'Assemblée nationale actuelle ? Souhaitent-ils faire oublier cette distinction là ? »<sup>45</sup>.

C'est bien la visée totalitaire, non pas telle qu'Adams reproche aux Français de vouloir la réaliser, puisqu'il les interpelle en leur demandant s'ils sont sûrs de désirer toutes les conséquences de leurs décisions, mais telle qu'on l'a menée à notre siècle. Le thème de la confiscation de la mémoire est bien entendu celui qui traverse le 1984 d'Orwell, qui est parfois très proche du texte même de Adams : « Le passé, à compter d'hier, a été réellement aboli (...) Toute archive est détruite ou falsifiée, tout livre est réécrit, tout tableau repeint, toute statue, toute rue, tout bâtiment sont rebaptisés, toute date changée ». C'est précisément cette citation d'Orwell que les historiens Heller et Nekrich ont choisie pour illustrer l'affirmation du totalitarisme par Staline en 1936, année de la Constitution et de la publication des *Remarques* de Staline, Kirov et Jdanov sur le manuel d'histoire de l'URSS : la première instaure l'égalité de tous les citoyens — ou leur identique inégalité face à la dictature, les secondes étatisaient la mémoire <sup>46</sup>. Pour Adams comme pour Staline, il n'y a là qu'une seule et même démarche.

Le second thème est celui de la suppression de la religion. On a vu à quel point Adams témoigne de son inquiétude à cet égard, dans ses lettres, ses notes, ses discours. Il semble y voir plusieurs périls. C'est d'abord une nouvelle forme d'intolérance. Ensuite, le danger de la table rase est grand : qui occupera le terrain ? Une philosophie comme celle de Condorcet se présente à ses yeux comme un système de type religieux qui cherche d'un même mouvement à tuer les vieilles religions et à prendre leur place. Il pourrait y avoir pire : le peuple n'en viendra-t-il pas à suivre le premier despote fou qui, agissant à la manière d'un prophète, lui fournira une superstition de remplacement ? Des remarques comme celles-là constituent bien une appréhension des prétendues religions séculières : anéantissement du sacré et réapparition là où il n'a que faire. S'il en était resté là, on pourrait ne lui reconnaître que le mérite d'avoir compris d'emblée ce que Tocqueville explicitera *a posteriori*. Mais encore une fois, il va plus loin, avec la fin du discours XIII : « Existe-t-il une possibilité que le gouvernement des nations tombe un jour entre les mains d'hommes qui enseignent le plus désespéré de tous les credo, que les hommes ne sont que des lucioles et que *tout ceci* est sans père ? Est-ce la façon de rendre l'homme, en tant qu'homme, objet de respect ? Ou est-ce la façon de rendre le meurtre lui-même aussi indifférent que le tir au pluvier et l'extermination de la nation Rohilla aussi innocente que l'engloutissement de quelques mites avec un morceau de fromage ? Si pareil cas devait se présenter, l'un de ces hommes, le plus crédule de tous les croyants, n'aurait-il pas de raison d'adresser cette prière à sa nature éternelle ou à son hasard tout-puissant : « *Rendez-nous les dieux des Grecs ; rendez-nous les systèmes plus intelligibles et plus confortables d'Athanase et de Calvin ; et même, rendez-nous nos papes et nos hiérarchies, les bénédictins et les jésuites, avec toute leur superstition et tout leur fanatisme, leurs impostures et leur tyrannie* ». Une certaine duchesse d'âge vénérable et d'entendement masculin disait admirablement bien des philosophes du dix-huitième siècle : « *On ne croit pas dans le christianisme, mais on croit toutes les sottises possibles* » <sup>47</sup>.

Arendt écrit que c'est la sagesse politique et non la conviction religieuse qui lui inspire ces mots étrangement prophétiques. Sans doute, mais en quel sens ? Il ne dit pas ici, à la manière de Platon, puis Polybe, ce qu'il conviendrait que le peuple croie : c'est de dirigeants dépourvus de toute inhibition qu'il s'agit. Arendt pense qu'il évo-

que l'utilisation politique de la peur de l'enfer, comme dans la Constitution du Massachusetts. Mais, on l'a vu, Adams s'est refusé à rédiger la disposition constitutionnelle relative à une rétribution dans une vie future et le texte dont il est question ici ne me paraît pas justifier cette interprétation : Adams ne parle pas du Dieu vengeur, il parle du Père. Le sens, à mon avis, est que si toute religion disparaît, l'homme n'est qu'un élément de la nature, dont l'existence n'est pas plus significative que celle d'un insecte. Selon Arendt, l'espèce nouvelle de crime accompli par Staline et Hitler nous montre justement quelle était la force persuasive de la crainte de l'enfer sur la conscience. J'imagine en effet qu'ils n'auraient pas commis leurs méfaits s'ils avaient cru à la rétribution dans une autre vie, mais dans ce contexte-ci, il me semble que c'est par rapport à des propos naturalistes de Hitler que le morceau de bravoure de Adams prend tout son relief. Dans ses *Propos de table*, mal connus du public francophone, Hitler souligne à plusieurs reprises l'incompatibilité du national-socialisme avec le christianisme, qui constitue un obstacle à la réalisation de la loi de la nature, c'est-à-dire celle du plus fort. Il existe une piété naturelle, non religieuse et dans cette optique naturaliste la religion est une maladie contre laquelle il conviendrait que le peuple allemand — et lui seul — soit immunisé ; en dépit du poids de la tradition, la religion sera vaincue sur le long terme par la nature et la raison <sup>48</sup>. Adams comme Hitler semble penser que la religion n'est qu'une seconde nature que l'on peut éradiquer pour laisser opérer la loi de la nature, celle des prédateurs et des proies : complètement débarrassé de ses préjugés religieux, l'homme n'est qu'une « bête de la forêt ». Je ne crois pas que cette question se laisse réduire à celle de la rétribution future.

Nous sommes en 1790 : les gens auxquels s'en prend Adams ne sont pas des Robespierre ou des Saint-Just, ce ne sont pas les « révolutionnaires professionnels » dont parlera Tocqueville, qui deviendront bolcheviks et finiront nomenklaturistes, aucun d'eux ne semble annoncer Hitler ou Pol Pot. Ce sont au contraire des gens respectables, de sincères philanthropes qui seront eux-mêmes victimes des événements : on connaît la fin de Condorcet, le duc de La Rochefoucauld-Liancourt devra émigrer et sera reçu à Quincy par John Adams. Ce sont pourtant eux et d'autres tout aussi honorables qu'il accuse de préparer des catastrophes inouïes et ses analyses et ses prévisions paraissent *a posteriori* suffisamment pénétrantes pour qu'on ne puisse les écarter d'un revers de main. Force est donc de constater qu'un esprit nanti de certains atouts, dont une solide culture, une expérience de l'action politique et le point de vue privilégié d'un étranger connaissant bien les mœurs locales, pouvait voir dans les Lumières de la fin du dix-huitième siècle français la source de désastres politiques jusque-là inconnus.

Furet et Richet écrivent : « Rien n'est si faux que le reproche d'abstraction fait au xviii<sup>e</sup> siècle français par la pensée réactionnaire, qui traduit *a posteriori* Montesquieu d'après Sieyès, et Rousseau d'après Robespierre » <sup>49</sup>. La pensée de John Adams est proprement réactionnaire, puisqu'il refait en sens inverse le chemin qu'il avait parcouru auparavant, et ce au moment où beaucoup ont décidé de le prendre. Mais l'*a posteriori* est entièrement en sa faveur, puisqu'il confère de la valeur aux jugements qu'il a portés avant les événements. Sans doute ne dira-t-il jamais : « C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau » ; sans ménager ses critiques, il leur reconnaîtra toujours de grands mérites. Ce sont les Lumières finissantes qui seront jugées princi-

pales responsables, les intellectuels de la fin du siècle qui se trouveront noyés dans une action politique à laquelle rien ne les préparait. Quelque malheureux qu'ait été leur sort, il est difficile de considérer la critique comme injuste : le discours d'Ulysse révèle que c'est par la tête que le chaos arrive ; de plus, si l'on restitue aux débats de l'époque leur dimension transatlantique, on voit que ces gens de lettres, au lieu d'écouter des hommes plus expérimentés, se montraient bien présomptueux. Et la critique est clairement dirigée contre leur rationalisme abstrait, qui prétendait ignorer tout à la fois la nature immédiate de l'homme et sa nature-culture, qui avait l'ambition de délivrer l'homme concret de ses passions, de ses conditions socio-économiques et de ses préjugés sans prendre en compte aucune de ces entraves.

## 7. Un Burke américain ?

Ce débat transatlantique a lieu dans un petit monde : c'est le sermon de Price, ami et adversaire de Adams, qui pousse Burke à ses *Réflexions sur la Révolution française*, auxquelles répondront les *Droits de l'Homme* de Paine ; Jefferson se trouvera mêlé à la controverse dans laquelle, se brouillant avec Adams, il prendra le parti de Paine. Les *Réflexions* ne furent connues de John Adams qu'à la fin de l'année 1790, alors que ses *Discours* paraissaient depuis plusieurs mois. Avec son indépendance d'esprit habituelle, il s'empressa de déclarer, au milieu de l'hostilité générale, que cela lui paraissait la seule parution anglaise non négligeable sur les affaires de France. Ancien ambassadeur à Londres, Adams connaissait forcément Burke et pensait que celui-ci l'admirait ; cette croyance et la chronologie font qu'il a vu dans les *Réflexions* l'influence de ses *Discours*, et certes pas l'inverse <sup>50</sup>.

L'indiscutable antériorité de Adams suffit à ôter tout fondement au cliché « Burke américain » : à supposer que l'on trouve une parenté, elle justifierait éventuellement une appellation « Adams anglais ». L'idée que Burke est le premier étranger d'envergure à avoir condamné la Révolution avec quelque pertinence n'est reçue que parce que les *Discours sur Davila* sont tombés dans l'oubli. Et quelle pertinence chez Adams ! Ne parlons plus de ses intuitions à long terme, mais du cours prochain des événements de France. Parlons de la passion égalitaire qui anime les sans-culottes et leur revendication d'un monde sans hiérarchie, sans singularité, sans prestige de la fortune ou du talent ; ou de cette nouvelle classe dominante qui va émerger de la Terreur, qui va accumuler sans limite la richesse par passion d'une distinction dont l'ancienne aristocratie est le modèle et qui va ouvrir le grand bal moderne de la finance et de la politique : ce sont Furet et Richet que je cite, à propos de la Terreur et du Directoire, mais on dirait du John Adams de 1790 <sup>51</sup>.

Que les points de vue des deux hommes sur les événements de France soient en partie communs saute aux yeux : tous deux saisissent qu'il se passe quelque chose d'entièrement neuf qu'ils s'empressent de condamner ; tous deux défendent un régime de « combinaison et d'opposition d'intérêts, d'action et de réaction qui peut faire éclore l'harmonie dans le monde politique » contre « ceux qui prétendent niveler et n'égalisent jamais », contre une soi-disant démocratie qui, si elle était réelle, serait la plus cruelle des tyrannies, mais ne peut de toute manière qu'aller vers « une ignoble et funeste oligarchie », contre une construction qui, ignorant la nature humaine et la seconde nature que sont les mœurs, ne veut voir que des hommes en général, les réduit

aux éléments d'un calcul, ou « à l'état de jetons isolés » qui se trouveront sans barrières protectrices contre le despotisme. Les différences sont tout aussi claires : d'un côté, l'éloge de l'union de l'Eglise et de l'Etat, de l'autre l'exigence de leur séparation radicale, bien que tous deux condamnent la destruction de la religion et craignent que « quelque superstition grossière, pernicieuse et dégradante ne vienne en prendre la place » ; d'un côté, l'éloge des *gentlemen*, de l'autre la crainte de leur pouvoir : si Adams prend leur défense pour l'instant, c'est évidemment parce qu'ils risquent d'être anéantis mais plus tard il ne parlera plus de Burke que pour l'invectiver, en raison de son mépris pour la multitude <sup>52</sup>.

Mais cette comparaison point par point s'apparente plus à un jeu qu'à un exercice sérieux : non seulement l'assimilation des deux hommes serait une double trahison, mais prétendre comparer Burke avec un autre penseur politique présente une difficulté spécifique, à savoir le manque d'étalon permettant la comparaison, puisque le propre de Burke est le rejet de toute théorie. La constitution anglaise est bonne parce qu'elle n'est pas le produit d'un plan, mais de l'adaptation aux circonstances dont ont été capables des générations successives d'hommes prudents et le nouveau régime français est le pire de tous parce qu'il a la prétention inouïe de faire table rase et de tout remplacer par des lois qui seraient universellement valables quelles que soient les circonstances : il représente donc le comble de l'intrusion de la théorie dans la pratique, œuvre de sous-graдуés en métaphysique qui n'ont retenu que les catégories de la substance et de la quantité et ont oublié les accidents. On voit que ce qui rapproche Adams et Burke les sépare en même temps : tous deux défendent l'héritage contre la table rase et le concret contre l'abstrait, mais l'un condamne le système français parce que c'est un mauvais système et l'autre parce que c'est un système. Le premier pense que les principes universellement valables d'une raison qui n'ignore pas une nature humaine, universelle elle aussi, ne peuvent être appliqués partout et tout de suite sans tenir compte des conditions locales ; le second considère que le politique n'a pour objet que les accidents, nullement les universaux. Adams, homme des Lumières s'inscrivant dans la tradition classique, a cru longtemps que le législateur faisait les mœurs et pouvait ainsi gagner l'immortalité ; Burke, qui a commencé sa carrière littéraire par un canular visant à ridiculiser Bolingbroke, affirme, en rupture avec cette tradition, que les mœurs sont plus importantes que les lois et qu'un bon régime existe et se maintient grâce à la prudence de générations d'hommes anonymes.

La différence la plus fondamentale entre les deux penseurs me paraît se ramener à ceci : Burke défend une tradition existante, Adams fonde un nouvel ordre politique et cette fondation, pour être durable, doit initier une nouvelle tradition (le souvenir du commencement). Il s'agit donc bien d'une révolution, mais elle a un double rapport avec la tradition passée. D'une part, il s'agit, dans la lignée de Machiavel, de renouer avec « le pathos romain de la fondation », selon l'expression de Hannah Arendt ; j'espère avoir montré à quel point l'aspect romain est important dans les institutions adamsiennes, spécialement dans le rôle du Sénat, mais Adams a, en outre, insisté d'une façon très explicite, avec des accents qui me paraissent empruntés à Polybe, sur ce pathos lui-même que les Romains entretenaient grâce au « langage des signes ». D'autre part, comme l'écrit Arendt, « l'acte de fondation, à savoir la colonisation du continent américain, avait précédé la Déclaration d'Indépendance, de sorte que la charpente de

la constitution, retombant sur des chartes et des accords existants, confirmait et légitimait un corps politique déjà existant (...). Ainsi, les acteurs de la Révolution américaine étaient dispensés de l'effort d'instaurer un ordre des choses complètement nouveau ». Dans cette optique nuancée, où les institutions coloniales apparaissent comme la condition de possibilité d'une révolution qui initie un nouvel ordre politique en le référant à la tradition romaine, ceux qui assimilent Adams et Burke, comme ceux qui ne voient dans la Révolution américaine qu'une restauration conservatrice des droits des colons, me semblent prendre une position excessive, tendancieuse et superficielle. En revanche, toujours dans cette optique, l'expression de Kurtz, Adams « révolutionnaire conservateur », me paraît justifiée<sup>53</sup>.

Il n'empêche que la lecture de Burke et Adams fait bien sentir pourquoi il n'est pas si absurde d'établir une relation, quant au sens en tout cas, entre certaines Lumières et les tyrannies contemporaines. Les intuitions de Adams s'éclairent à la lecture de la critique de Burke : si l'on prétend ne voir que des hommes en général là où il y a des hommes, on les traitera comme des nombres, écrit le second. Kirk souligne à cet égard la similitude des métaphores : aux yeux des révolutionnaires, les hommes sont des « lucioles » (Adams), « les mouches d'un seul été » (Burke)<sup>54</sup>. Et leur contemporain Adam Smith dénonce l'homme de système qui, amoureux de la beauté de son plan idéal de gouvernement, imagine qu'il peut disposer les membres de la société comme les pièces d'un jeu d'échecs, sans prendre en compte le fait que celles-ci, contrairement à chaque pièce du grand échiquier de la société, n'ont d'autre principe moteur que celui que leur imprime la main du joueur<sup>55</sup>. Il est regrettable que cette pensée anglo-saxonne soit si mal connue dans le monde francophone. Elle atteste de la crainte qu'inspirait l'humanisme abstrait : à l'homme abstrait, on peut appliquer la raison instrumentale, que John Adams dénoncera plus tard. Le dix-huitième siècle voulait arracher l'homme à toute nature, immédiate ou seconde. Le vingtième, lui appliquant la « Zweckrationalität », pour parler dans les termes de Max Weber, allait le renvoyer à la nature la plus immédiate.

## 8. Spectemur agendo

Le dixième discours comportait trois extraits de *Troilus et Cressida*. Je présente maintenant les deux premiers, avec les mêmes conventions typographiques : entre crochets, les vers choisis par Adams, en italiques ceux que cite Girard, en caractères normaux ceux qui leur sont communs. Adams présente « *Take the instant way* » comme la solution qu'Ulysse propose au problème d'Achille ; voici, écrit-il, ce qu'il faut savoir de « la chute terrible et irrémédiable » :

« Acte III, scène III. Achille se plaint de l'indifférence subite que lui témoignent les autres chefs ; il est dépossédé du « regard de ces hommes » :

ACHILLE. — *Quoi, suis-je pauvre depuis peu ?* La grandeur, une fois brouillée avec la fortune, doit aussi se brouiller avec les hommes. Sa disgrâce, le déchu la lira aussi vite dans le regard des autres qu'il la ressent dans sa chute. [Les hommes sont des papillons qui n'étaient qu'aux beaux jours leurs ailes veloutées. Dans l'homme, ce n'est pas l'homme même qu'on honore ; ce qu'on honore, ce sont les honneurs qui sont en dehors de lui, le rang, la richesse, le crédit, prix du hasard aussi souvent que du mérite.] (...) »

Adams : l'humanité est si sensible à ces choses qu'elle suit généralement d'instinct l'avis suivant (réponse d'Ulysse à Achille) :

« ULYSSE. — *Le temps a, monseigneur, une besace sur le dos où il met des aumônes pour l'oubli, énorme monstre d'ingratitude. Ces rebuts sont les bonnes actions passées qui sont dévorées aussi vite qu'elles furent faites, oubliées aussitôt qu'accomplies. La persévérance, mon cher seigneur, garde seule son éclat à l'honneur : avoir agi, c'est être totalement passé de mode, comme une cote de mailles rouillée pend, tel un dérisoire trophée.* [Mettez-vous vite en marche (Take the instant way) ; car la gloire chemine dans un défilé si étroit qu'un seul y peut marcher de front. Gardez bien le sentier ; car l'émulation a mille fils qui vous suivent un à un. Si vous lâchez pied ou si vous vous détournez de la voie directe, vite, avec l'emportement d'une marée, ils se précipitent tous et vous laissent en arrière. Vous êtes comme un vaillant cheval tombé au premier rang et devenu le marchepied de l'abjecte arrière-garde qui le foule et l'écrase.] (...) *Car le temps est comme un hôte attentif à la mode qui serre à peine la main du convive partant et qui, les bras grands ouverts comme s'il voulait s'envoler, étreint le nouveau venu* ».

Girard commente : on croit voir un animateur de la télévision américaine qui, ne disposant que de quelques instants entre deux tranches de publicité, accueille son dernier invité en messie pour l'expulser presque aussitôt comme le dernier des miteux. Quand prolifère la rivalité mimétique, le rythme des engouements s'accélère, on érige et renverse les idoles à un rythme toujours plus rapide. C'est le monde à la chronologie chaude dont parle Lévi-Strauss, si chaude qu'elle peut réduire en cendres toute signification <sup>56</sup>.

Avec « *Take the instant way* », Adams me paraît poser précisément le problème de l'homme politique dans cet environnement d'émulation frénétique ; c'est parce que la disgrâce, qui se lit immédiatement dans le regard des autres, est terrible et irrémédiable que les hommes, talonnés par leurs émules, suivent généralement le conseil d'Ulysse : « *Take the instant way* ». Mais Adams a affirmé dès le premier discours que la devise du grand homme était « *Spectemur agendo* » : s'il s'agit d'être vu en action, faut-il accomplir n'importe quelle action pour continuer à être regardé ? Le but est-il de garder les yeux du public et de ne pas céder la scène aux mille rivaux qui se suivent un à un ? La plupart des politiciens suivront à coup sûr les conseils d'Ulysse et prendront le chemin qui se présente, bien ou mal : le problème est considérablement aggravé de nos jours avec l'accélération de la communication et la télévision qui impose plus que jamais de ne pas se laisser déposséder du regard des hommes, quitte à dire n'importe quoi et son contraire. Mais « *Spectemur agendo* », c'est le désir d'attirer les regards pour son action, cela suggère la reconnaissance du mérite. Le vieil admirateur de l'Apologue d'Hercule n'est pas homme à préconiser « *the instant way* » : c'est bien dans cette tradition qu'il nous présente l'homme de mérite qui désire la Renommée comme récompense, et non pour elle-même (deuxième discours).

Le risque est de ne pas être reconnu, même par la postérité, et revient la question du spectateur impartial et bien informé, dans les termes d'Adam Smith. A vrai dire, celui-ci, parlant de ceux qui perdent la vie pour gagner la Renommée, écrit que si la force produite par l'imagination d'une reconnaissance dont on ne pourra jouir est si grande, une reconnaissance qui ne sera jamais effective, même à titre posthume, mais qui le serait si le monde était informé des circonstances exactes de notre conduite doit

aussi être tenue en haute estime : voyant sa conduite sous l'éclairage qu'aurait un tribunal impartial, l'auteur de l'action éprouvera une agréable satisfaction <sup>57</sup>. Peut-être Adams a-t-il trouvé là quelque réconfort, mais il n'en parle pas. Toujours est-il que son souci est maintenant le risque que la Renommée ne sanctionne pas les actions méritoires si le scrutin populaire en est seul juge.

En mettant de l'ordre dans la « passion de la distinction », en la divisant en cinq « branches », de la plus vile, l'envie, à la plus élevée, le désir de Renommée pour des actions réellement méritoires, Adams éclaire des notations antérieures sur l'ambivalence de l'ambition, la recherche de la popularité, la poursuite de la Renommée comme but (modèle : Franklin), la pratique de la politique pour les honneurs (modèle : Vergennes), etc. La question : « Qui sera juge ? » fournit un autre angle d'attaque contre la « démocratie simple » ; dans les premières années de sa retraite, il développera sa critique contre un système de partis où l'opinion publique, ni impartiale ni bien informée, est juge tandis que le débat public est remplacé par la mise en scène et le secret : bien loin d'apporter une solution à la problématique du mérite, le nouveau régime va l'escamoter. Le grand bal moderne de la politique et de la finance sera un bal masqué.

#### Notes

<sup>1</sup> Chap. xv, 5 : « La fin de la politique classique ».

<sup>2</sup> Voir WOOD chap. xiv, entièrement consacré à Adams.

<sup>3</sup> PALMER 2.

<sup>4</sup> PALMER 1, pp. 214-215.

<sup>5</sup> W VI, pp. 407 ss., 428-429, 441.

<sup>6</sup> Voir WOOD IX, 1. ARENDT 1, p. 153.

<sup>7</sup> Sur l'évolution de John Adams, voir not. AJL I, pp. 174-177 et les conclusions des volumes I et III de la *Défense*.

<sup>8</sup> ADAIR, pp. 107 à 123.

<sup>9</sup> APPLEBY 1.

<sup>10</sup> Voir HOWE, surtout le chapitre VI et pp. 106-107, 202 ss.

<sup>11</sup> AJL I, pp. 214-215, W IX, pp. 562-563 et note ; AJL I, p. 259. Sur le sermon, voir HANDLER, p. 167 ; ce sermon allait précisément être l'occasion des *Réflexions sur la Révolution française* de Burke auxquelles devaient répondre les *Droits de l'Homme* de Paine.

<sup>12</sup> Voir KOCH, pp. 122 ss. Sur la Révolution française comme modèle pour Hegel, ARENDT 1, pp. 51 ss. Dans les aveux lors des procès truqués, Soljénitsyne voit surtout l'effet des tortures, mais on trouve un portrait saisissant d'un de ces « fous de l'histoire » dans les *Faux passeports* de Charles Plisnier.

<sup>13</sup> Sur tous ces points, voir HARASZTI, pp. 20 à 23, 235 à 237, 240-241, et les réf. ; W IX, pp. 622 à 624, SF, p. 191.

<sup>14</sup> Voir LOVEJOY, pp. 212 ss. Notes *sub* Mably, HARASZTI, pp. 123, 124, 126.

<sup>15</sup> *Sub* Wollstonecraft, pp. 196, 204, 219 ; *sub* Mably, pp. 129-130.

<sup>16</sup> *Sub* Wollstonecraft, pp. 187, 197, 198, 219, 220 à 222. *Sub* Rousseau, pp. 93 et 96.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 88 à 92. Sur la beauté comme inégalité physique donnant accès au pouvoir : *A face has a thousand arms*, un visage a mille bras, p. 122.

<sup>18</sup> *Ibid.* pp. 83, 93, 94. Je cite le texte du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, puis celui du *v° Economie politique* de l'*Encyclopédie*, *passim*.

<sup>19</sup> *Sub* Wollstonecraft, pp. 188, 203, 219, 230, 233.

<sup>20</sup> Voir HANDLER, pp. 163 et 237. Notes *sub* Turgot, pp. 145-146 et *sub* Frédéric II, pp. 108 à 113. *Sub* Mably, p. 137. *Sub* Wollstonecraft, pp. 187, 197, 198, 226 ; voir TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre III, ch. II : « Ces lois religieuses ayant été abolies en même temps que les lois civiles étaient renversées, l'esprit humain perdit entièrement son assiette ».

<sup>21</sup> *Sub* Condorcet, pp. 207, 243 à 250 ; comp. TOCQUEVILLE, *loc. cit.* : « Ils ne doutaient pas de la perfectibilité, de la puissance de l'homme (...) Ces sentiments et ces passions étaient devenus pour eux comme une sorte de religion nouvelle ».

<sup>22</sup> *Sub* Condorcet, p. 251 ; *sub* Wollstonecraft, p. 219.

<sup>23</sup> CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, 1970, p. 159 ; HARASZTI, pp. 219-220, 254. ARENDT 1, pp. 124 et 295. *L'Ancien Régime et la Révolution*, livre IV, ch. I.

<sup>24</sup> CONDORCET, *op. cit.*, pp. 171-172 ; HARASZTI, pp. 203, 255-256. W IX, p. 564.

<sup>25</sup> Discours des 26 avril 1798 et 13 août 1798, W IX, pp. 183 et 217.

<sup>26</sup> W VI, pp. 221 à 403 ; CHINARD I, p. 231 ; HARASZTI, pp. 236-237 ; SHAW, pp. 227 à 233 ; HOWE, pp. 177, 180 et ss.

<sup>27</sup> Voir HARASZTI, pp. 169-170, 334-335.

<sup>28</sup> Voir *The Theory of Moral Sentiments*, Raphael & Macfie ed., Library Classics, Indianapolis, 1982, avec une introduction substantielle.

<sup>29</sup> Voir SMITH, *op. cit.*, pp. 243 ss.

<sup>30</sup> Les moralistes ont par usage immémorial le droit d'utiliser librement les poètes, écrit Adams, qui cite alors douze vers du *Love of Fame* d'Edward Young : « L'amour de la gloire, quelque art que l'on mette à le dissimuler, règne plus ou moins fort et brûle dans chaque cœur ; les hommes orgueilleux, pour la gagner, endurent labeur sur labeur, les modestes la fuient, mais pour se l'assurer. Tantôt elle s'enfle sur les trônes, au-dessus des globes et des sceptres, tantôt elle économise la chandelle, à mimit, dans les chambrettes des collèges. Elle est tory, elle est whig — elle complote, prie, prêche, plaide, harangue dans les Sénats, piaille dans les mascarades. Elle soutient le talon du danseur, la tête de l'écrivain et couvre la plaine de monceaux de cadavres ; et elle ne finit pas avec la vie, mais ondule en noirs plumets, orne notre corbillard et flatte nos tombes.

<sup>31</sup> Adams cite Pope sans le dire : « *Reason's the card, but Passion is the gale* » ( *An Essay on Man*, épître II, 107-108). On trouve dans Polybe, Livre VI, que Adams ne cite toutefois pas ici, un éloge des Romains à cet égard, assez proche.

<sup>32</sup> On comprend que John Adams, sous les quolibets de ses contemporains, se soit limité à une esquisse ; il est plus étonnant que les commentateurs ne soient guère attentifs à ces textes, auxquels je reviendrai à propos de rivalité mimétique. Miroff, fort heureusement, y attache un prix particulier. Il souligne que, contrairement à Madison (*Fédéraliste*, n° 49), pour qui la seule raison doit contrôler le gouvernement, lequel doit contrôler les passions, Adams propose « de travailler directement avec les passions ».

<sup>33</sup> CHINARD (1, p. 232) écrit que certains des *Discours* semblent une confession déguisée ou involontaire. Je crois que c'est particulièrement le cas ici.

<sup>34</sup> On trouve ici comme un écho de Pascal, pensée 304 de l'éd. Brunschvicg, sur les cordes du respect, qui sont « cordes de nécessité », mais aussi « cordes d'imagination ». On pourrait faire une lecture de Adams sur le thème des moralistes français : d'un côté Pascal et La Rochefoucauld, qui plaisent sans doute au « puritain laïcisé » ; de l'autre, Vauvenargues : la grandeur de l'action, la quête de l'immortalité.

<sup>35</sup> Se relisant en 1813, il notera qu'un de ces noms est « idéologie », créé par Napoléon : v. *infra*.

<sup>36</sup> Dans une note de 1813, Adams précisera que Napoléon n'est pas ce despote-là.

<sup>37</sup> LOVEJOY écrit, pp. 205-206 : Adams sent bien que les Américains sont trop influencés par l'égalitarisme français ; or, la perte du « *degree* » entraîne le chaos. Il me semble cependant qu'Adams ne commet pas l'erreur de confondre les situations des deux pays.

<sup>38</sup> TOCQUEVILLE, pp. 957 et 1078.

<sup>39</sup> GIRARD 1, pp. 79-80 ; 2, pp. 20, 203.

<sup>40</sup> GIRARD 2, pp. 204-206

<sup>41</sup> C'est moi qui souligne : le fait de marquer des degrés dus à la reconnaissance du mérite a pour effet à la fois de stimuler la passion pour la distinction en tant qu'émulation des meilleurs et de la vinculer en tant que passion envieuse.

<sup>42</sup> THUCYDIDE, III, LXXXIV.

<sup>43</sup> TOCQUEVILLE, II, p. 595.

<sup>44</sup> Cité par TOCQUEVILLE, p. 957.

<sup>45</sup> Fin du discours XI.

<sup>46</sup> 1984, deuxième partie, chapitre 5 ; HELLER et NEKRICH, *L'utopie au pouvoir*, Calmann-Lévy, 1982, pp. 237 ss.

<sup>47</sup> En français dans le texte. Note de J. Adams : « La duchesse d'Enville, mère du duc de la Rochefoucauld l'auteur entendit ces mots de la propre bouche de cette dame ». *Les Rohillas* : peuple des Indes, écrasé en 1773 par le nabab d'Aoudh avec l'aide d'un contingent européen (*La Grande Encyclopédie*, v° Rohilkand)

<sup>48</sup> ARENDT 1, p. 191 et 2, p. 175 *Hitler's Table-Talk*, Oxford University Press, pp. 5-6, 38-39, 59, 143, 145

<sup>49</sup> FURET et RICHEL, *La Révolution française*, chap. 2.

<sup>50</sup> Sur ces questions, voir HANDLER, pp. 157-158, 167, 199, PETERSON, pp. 56-59, Ripley cite une lettre de 1814 où Adams affirme avoir « converti » Burke en 1786, alors qu'il se réjouissait de la perspective d'une révolution en France.

<sup>51</sup> FURET et RICHEL, *La Révolution française*, conclusions de la première partie et chap. 12.

<sup>52</sup> Je cite Burke d'après la traduction de 1791 ; je me réfère également à l'article de Harvey Mansfield Jr. sur lui et à celui de James E. Holton sur Cicéron, pour la rupture de Burke avec la pensée politique classique, tous deux in *History of Political Philosophy*, ed. by Leo STRAUSS and Joseph CROSEY, The University of Chicago Press, 1987, qui vient de paraître en français aux PUF.

<sup>53</sup> Voir ARENDT 2, pp. 183-185 ; sur le « symbolisme politique des Romains », w VI, 243 et l'article de MIROFF ; sur la Révolution américaine comme « restauration », voir les ouvrages cités de ROSSITER, qui voit en Adams « le modèle de l'Américain conservateur », de KIRK et VIJECK, qui assimilent Adams et Burke ; *contra* : PALMER 1, pp. 221 ss., KURTZ et surtout RIPLEY, dont l'article est entièrement consacré à cette question.

<sup>54</sup> KIRK, p. 77.

<sup>55</sup> Adam SMITH, *op. cit.*, pp. 233-234.

<sup>56</sup> GIRARD 2, pp. 184-185.

<sup>57</sup> Adam SMITH, *op. cit.*, p. 116.

## TROISIÈME PARTIE

### La retraite (1801-1826)

« Néanmoins, selon les quelques lumières qui restent en nous, nous pouvons dire que, de tous les siècles passés, le dix-huitième, nonobstant toutes ses erreurs et tous ses vices, est celui qui a fait le plus honneur à la nature humaine ».

Adams à Jefferson, le 13 novembre 1815.



## CHAPITRE I

# Les derniers écrits

### 1. De l'apologie à l'insulte

Battu aux élections de 1800, Adams se retire à Quincy et renonce à la vie politique. Sa retraite commencée dans sa soixante-sixième année durera un quart de siècle, qu'il va consacrer surtout à d'immenses lectures, bien plus qu'à un potager auquel il aspirait prétendument quand il était pris par l'action : à présent, il rit ouvertement des « éloges excessifs de la vie à la campagne », jamais sincères, « constamment empoisonnés par le désir secret de la vie publique »<sup>1</sup>. Il ne fera pourtant aucun essai de retour, n'entreprendra plus d'ouvrage de science politique et ne tentera de justifier systématiquement son action que dans l'autobiographie destinée à ses enfants, qui ne va pas au-delà de 1780 et que j'ai déjà utilisée dans la deuxième partie.

Cependant, il ne tardera pas à reprendre une importante correspondance qui comporte, surtout au début, des aspects apologétiques ; avec les *marginalia* issus de relectures des « prophètes du progrès », elle constitue la source de cette troisième partie, dans laquelle je me propose de regrouper des extraits de tout cela selon les thèmes qui me paraissent en ressortir. Il convient de faire une place particulière à deux séries de lettres *ad hoc* et à quatre correspondances suivies avec Benjamin Waterhouse, Benjamin Rush, Thomas Jefferson et John Taylor.

J'appelle *ad hoc* les lettres écrites en 1807 à Mercy Warren à propos de son *Histoire de la Révolution américaine* et celles publiées en 1809 dans le *Boston Patriot* pour répondre aux attaques que feu Alexander Hamilton avait menées contre Adams pendant sa présidence. Je ne m'attarderai pas à ces dernières, dont l'intérêt historique et psychologique ne trouve pas sa place ici : le lecteur curieux peut les consulter dans le neuvième volume des *Works*, où Charles Francis Adams les publia sans réticence.

Il en va autrement de la correspondance violemment polémique, voire injurieuse, avec Mercy Warren dont la *History of the Rise, Progress and Termination of the American Revolution* allait provoquer, à l'été 1807, dix lettres furieuses de John Adams et six réponses pincées d'une historienne suffoquant d'indignation. Voulant, au départ, réfuter une accusation de conversion aux idées monarchiques, Adams entreprend le bilan d'une carrière à laquelle le livre ne rend pas justice pour des mobiles qu'il entend démasquer ; animée par les passions qu'il dénonce chez les autres et par le désir d'une

reconnaissance dont l'ouvrage critiqué le frustre, la réflexion de Adams est, en même temps et plus que jamais, une catharsis.

Les passions sont toujours aussi redoutables. La politique est le jeu des passions, des préjugés, de l'ambition, de la cupidité, de l'intrigue, des factions, du caprice et de la *vaillance* ; la jalousie, l'envie, la vengeance règnent ; l'enthousiasme et la superstition ont perdu peu de leur pouvoir. Et, lisant Madame de Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Adams s'étonne qu'elle ait oublié « l'émulation, mère de la famille à laquelle appartiennent l'orgueil, la vanité, l'ambition, l'amour de la gloire ». L'importance de l'envie est encore attestée, c'est l'ennemi principal, le démon, et une fois de plus, il cite Pope : « *Envy does merit as its shade pursue* », l'envie poursuit le mérite comme son ombre <sup>2</sup>.

Si Mercy Warren ne lui rend pas justice dans son *Histoire*, c'est par envie ou quelque autre passion vile, et c'est encore à Pope qu'il fait appel pour clore définitivement le débat : « Près d'une porcherie, sous un toit de chaume, demeurait Médisance qui, à ses débuts, était hargneuse et surveillait les bourriches à Billingsgate — morues, merlans, huîtres, maquereaux, sprats ou plies. C'est là que des langues qui ne s'arrêtent jamais lui apprirent à parler : à côté d'elle, Diffamation jacasse comme une pie avec Envie, chatte qui feule, redoutable ennemie de la paix. Devant elle, comme un maudit roquet, Malveillance fait son cliquetis et, semant le trouble chez toutes les créatures, déchire les vêtements et laisse tout en lambeaux ». On comprend qu'après cela, l'historienne n'ait plus trouvé que la force de se plaindre qu'on traite de la sorte une dame de son âge et de son *standing* <sup>3</sup>.

Adams, quant à lui, reconnaît être mû par l'ambition, passion qui n'est éteinte, et encore, que chez les idiots et les fous, et est la plus vive dans les esprits les plus intelligents et les plus généreux : les seules questions que l'on devrait poser sont celles de son objet et des lois qui la gouvernent. Pour sa part, il ne lui a jamais assigné de buts malhonnêtes et n'a jamais usé de moyens injustifiables <sup>4</sup>.

Le problème est, naturellement, qu'en dénonçant l'envie et la jalousie chez les autres, Adams laisse éclater les siennes : il prétend montrer que c'est mus par de tels mobiles qu'un Franklin ou un Vergennes ont tenté de faire l'histoire, mais sa fureur contre Warren explose parce qu'elle a écrit qu'on riait à Paris de ses manières « plus hollandaises que françaises » et de ce *je ne sais quoi* dont il était dépourvu, contrairement à Franklin. Il réclame la reconnaissance pour son travail politique et diplomatique, en se comparant d'ailleurs à Lycurgue et Solon, mais il cite des ducs qui pourraient témoigner qu'il a toujours respecté l'étiquette. Voulant distinguer les passions honorables de celles qui ne le sont pas, mais qui font aussi l'histoire des hommes, Adams paraît porter témoignage qu'elles sont inséparables <sup>5</sup>.

## 2. Quatre correspondants

Reprise en 1805 pour se poursuivre jusqu'en 1822, consacrée en partie aux sciences naturelles, la correspondance suivie avec Benjamin Waterhouse, mis à part quelques morceaux de bravoure, est, des quatre, celle qui présente le moins d'intérêt pour mon propos : on dirait que l'émulation n'est pas la même à l'égard de cet interlocuteur qu'avec les trois autres.

Les éditeurs ont très heureusement choisi le titre *The Spur of Fame* pour la correspondance Adams-Rush de 1805 à 1813, qui porte délibérément sur la Renommée. Les deux hommes s'interrogent sur le traitement, par la postérité, des principaux acteurs de la Révolution. La question a trait à l'immortalité humaine et est posée dans l'immanence, sans qu'il soit question d'un tribunal divin : les dialogues, illustrés d'exemples très précis sous le couvert d'une promesse réciproque de secret jusqu'à la mort des deux correspondants, roulent sur « Qui sera juge ? Et comment ? », les rapports entre la vertu et la Renommée, la popularité, la fabrication de la réputation, etc. On aura peut-être remarqué que Adams aime à varier le style selon les interlocuteurs et les sujets. Ici, le style est explicitement cicéronien, par référence à un homme d'Etat victime de sa vertu. Le ton, assez pessimiste, est celui de « *unacclaimed heroes* » qui attendent — peut-être — justice de la postérité. Se référant aux vers de Pope sur lesquels Adams, au seuil de sa carrière, méditait, les éditeurs écrivent que les deux hommes ont jeté leurs cailloux et formé leurs cercles sur l'eau, mais que d'autres — Washington, Jefferson, Franklin, Paine... ont formé des « contrecercles » qui brouillent les leurs : la Renommée leur est-elle volée <sup>6</sup> ? Ce thème traverse d'un bout à l'autre *The Spur of Fame* et aboutit à une condamnation de la démocratie qui, en substituant le secret au verbe et la mise en scène à l'action, fausse les règles du jeu : le mérite, au milieu des masques, risque de ne pas être reconnu et distingué, l'excellence et la réputation peuvent être en conflit. On trouve ici un écho de *Troilus et Cressida* : « Quand la hiérarchie (« *degree* ») est voilée, le plus vil paraît, sous le masque, l'égal du plus digne ».

Ces lettres suivent une présidence tout entière articulée autour d'une guerre larvée avec la France ; sans entrer dans des considérations historiques, je crois pouvoir dire que Adams estimait qu'il avait choisi la paix contre à la fois des provocations du Directoire (affaire XYZ) et une volonté belliciste au sein de son parti, le Parti Fédéraliste, et de son propre cabinet et que, ce faisant, il s'était suicidé politiquement, ne pouvant espérer obtenir les suffrages du parti adverse (les Républicains), qu'il s'était donc montré cohérent avec sa conception d'un exécutif impartial mais en sacrifiant le pouvoir, la popularité, et peut-être la postérité <sup>7</sup>. J'aime à voir ici encore une illustration de la problématique de *Troilus et Cressida* : une réponse négative au conseil d'Ulysse « *Take the instant way* », au prix de la « chute terrible et irrésistible » lue immédiatement dans les yeux des autres.

Rush s'était employé à faire renouer Adams et Jefferson ; la reprise de leur correspondance fait quasiment suite à la mort de Rush en 1813 et ne s'interrompra que quelques semaines avant leur décès <sup>8</sup>. Le ton général est moins amer et moins rétrospectif : les seules questions passées sur lesquelles Adams tient à ce qu'ils s'expliquent sont celles de la Révolution française et de l'aristocratie ; pour le reste, il s'intéresse surtout aux religions et aux difficultés d'y avoir un accès scientifique. Ce point de vue lui permet de se situer mieux par rapport aux Lumières — ou au sein d'elles, car la réaction en Europe et l'intolérance générale au début du dix-neuvième siècle le rapprochent du dix-huitième. C'est comme un retour à l'époque de la *Dissertation sur les droits canon et féodal* : « Les prêtres de toutes les nations ont imaginé qu'ils sentaient s'approcher les mêmes flammes qu'ils avaient si souvent allumées autour du corps d'honnêtes gens. Prêtres et politiques ne se sont jamais auparavant si soudainement et

si unanimement entendus pour rétablir les ténèbres et l'ignorance, la superstition et le despotisme »<sup>9</sup>.

Début 1814, paraît *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*, de John Taylor, réponse bien tardive à la *Défense des Constitutions des Etats-Unis*. Adams va correspondre avec Taylor : la défense de sa *Défense* fait l'objet de trente-deux lettres publiées dans les *Works*<sup>10</sup>. On y retrouve les apories qui sont celles de la *Défense* : Adams s'attache tour à tour à démontrer que les institutions américaines sont et ne sont pas partiellement monarchiques et aristocratiques, ne parvient pas à établir la compatibilité d'une égalité des droits et d'une différence d'ordres ni la possibilité de réunir en une chambre une « aristocratie » dans un pays où celle-ci est fluctuante<sup>11</sup>.

Adams ne propose rien de neuf sur le plan institutionnel ; l'intérêt de ces lettres, à mon sens, réside surtout dans la tentative de démonstration que les inégalités réelles sont telles que la démocratie ne peut être et n'est qu'une imposture, où l'égalité théorique permet aux oligarchies d'exercer un pouvoir d'autant plus redoutable qu'il est plus ou moins occulte et qu'il utilise « l'art de l'imprimerie » — disons les médias. En outre, Taylor, très gros planteur de Virginie, propriétaire de nombreux esclaves, paraît plutôt discutabile dans le rôle de professeur de démocratie et Adams, pour illustrer son propos, prend des exemples manifestement *ad hominem*, du style « Supposons que vous constituiez une république africaine dans une de vos nombreuses plantations... », faisant ainsi une démonstration dans la démonstration<sup>12</sup>.

En dehors de l'échange avec Jefferson, reconnu par tous comme un classique, en raison sans doute de l'attraction qu'exerce son interlocuteur, cette correspondance tardive est souvent négligée par les commentateurs, qui ont tendance à n'y voir que rabâchages<sup>13</sup>. Je vais tenter de montrer son intérêt : de sa retraite, Adams jette sur la nouvelle démocratie un regard extrêmement critique et pose, au moment même de la renaissance de ce régime antique sous sa forme contemporaine, la plupart des questions qui sont les nôtres. Après deux siècles d'ignorance, je suggère que l'on commence la tâche de faire connaître la pensée de ces grands hommes par la traduction des *Adams — Jefferson Letters*.

#### Notes

<sup>1</sup> STAF, 32.

<sup>2</sup> Note de 1812 *sub* Wollstonecraft, HARASZTI p. 218 ; CHINARD 1, p. 319 ; SF, p. 88.

<sup>3</sup> AMW, pp. 478-479. Voici le texte de Pope :

« *Hard by a sty, beneath a roof of thatch,  
Dwelt Obloquy, who, in her early days,  
Baskets of fish at Billingsgate did watch, —  
Cod, whiting, oyster, mackrel, sprat, or plaice.  
There learned she speech from tongues that never cease :  
Slander, beside her, like a magpie chatters  
With Envy (spitting cat), dread foe to peace.  
Like a curs'd cur, Malice before her clatters,  
And, vexing ev'ry wight, tears clothes and all to tatters* ».

<sup>4</sup> AMW, pp. 471-472.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 377, 381, 388 ss., 407 ss.

<sup>6</sup> SF, pp. 4, 5, 17, 51 n. ; sur Rush, pp. 11, 19.

<sup>7</sup> Adams exprime le même point de vue dans *AMW*, pp. 470-471 ; sur ces questions, voir *CHINARD* 1, livre III, chap. II et III ; *MORGAN* ; *BROWN*, pp. 210-215 ; *HANDLER*, pp. 180-181 ; *DAUER*, pp. 225 ss., 265.

<sup>8</sup> On sait que Adams et Jefferson sont morts le 4 juillet 1826, jour du cinquantenaire ; quant à la signification et à l'exploitation dans la nation de cet événement apparemment providentiel, voir *PETERSON*, pp. 128 à 130.

<sup>9</sup> *AJL* II, pp. 461-462.

<sup>10</sup> Vol. VI, pp. 445 à 521.

<sup>11</sup> Voir *WOOD*, chap. XIV, 4 et 5 ; *ARENDE* 1, p. 226.

<sup>12</sup> Voir *WALSH*, qui a tenté de reconstituer un sénat adamsien, pp. 217 et ss. ; *DAUER*, pp. 260-261 ; *SHAW*, pp. 302-303, souligne l'aspect « mise en boîte ». Pour des raisons de principe, Adams a toujours refusé d'avoir des esclaves, contrairement à d'autres personnalités du Nord, dont Franklin : *FERLING* 1, p. 451.

<sup>13</sup> Miroff, encore une fois, fait exception.



## CHAPITRE II

# Les Lumières

### 1. Les limites de la raison

Le jeune auteur de la *Dissertation sur les droits canon et féodal* écrivait : « Chérissons tendrement et ardemment les instruments du savoir. Osons lire, penser, parler et écrire ». Voilà pour les Lumières et leur devise, kantienne avant la lettre : penser et agir par soi-même et s'en donner les moyens. Mais il inscrivait aussitôt, sur la même page, cet idéal dans une tradition des ancêtres britanniques fondateurs des colonies, et, par eux, dans celles de la constitution anglaise et, au-delà, de la Grèce et de Rome, pour préciser ensuite que les fondements de la *common law* se trouvent dans la structure de la nature humaine, du monde intellectuel et moral. Universalisme et tradition ; ni droits des Anglais, ni table rase. Que dit le vieil homme ? « Cet animal qui reste timidement bouche bée, l'homme, n'ose pas lire ni penser » ; « Veilleur ! Qu'en est-il de la nuit ? Est-ce l'obscurité que l'on sent régner sur le monde entier ? Ou peux-tu percevoir quelque rayon d'une aube renaissante ? ». Il apostrophe Burke : « Impudent calomniateur de ta propre espèce ! Que veux-tu dire avec tes *pourceaux de la multitude* ? Cette multitude, c'est l'humanité ». Mais il dit que les préjugés, les habitudes, les coutumes, les usages, les manières ou les mœurs doivent être étudiés et, dans certains cas et dans une certaine mesure, respectés et pris en considération par le législateur <sup>1</sup>. Peut-on soutenir que sa pensée a changé ? Même si ce qu'il exprimait avec enthousiasme autrefois peut apparaître maintenant en négatif, il reste homme des Lumières, avec cette première nuance de la tradition.

On a vu assez, jusqu'à présent, que Adams tient compte aussi d'une nature humaine passionnée ; j'espère avoir montré que, bien que fondant en somme son système sur la « nature querelleuse » de l'homme, il ne penchait pas du côté de Hobbes, puisqu'il est clair que la fin, à ses yeux, n'est pas la survie de l'espèce au prix de la liberté, mais l'accomplissement dans le monde humain de la *polis*. Cependant, la méprise a parfois lieu, aujourd'hui comme hier : Daurer le met du côté de Hobbes ; Taylor lui reprochait de déduire le gouvernement d'un destin naturel, et non de la liberté morale, et d'ainsi circonscrire les pouvoirs de l'esprit. Adams répond qu'il prend l'homme avec ses perfections et imperfections, tous ses pouvoirs, certes pas pour circonscrire les pouvoirs de l'esprit, mais pour leur donner au contraire le champ pour

leur expression et leur gloire <sup>2</sup>. Adams reste donc du côté des Lumières, mais considère que le législateur ne peut faire fond sur la domination individuelle des passions par la raison et a le devoir de partir du donné immédiat du pathos : la fin reste bien l'épanouissement des facultés proprement humaines et les moyens ne consistent pas dans l'aliénation de la liberté.

Ce scepticisme de la raison qui sait la force des passions ne paraît étonnante chez un homme des Lumières que pour le lecteur habitué à réduire celles-ci aux Philosophes français des époques pré-révolutionnaire et révolutionnaire. Il s'inscrit, comme on l'a vu, dans un courant de pensée qui était naturel pour un Américain cultivé et s'exprime de plus en plus nettement : « Tout ce que je puis dire aujourd'hui, c'est qu'il semblerait que la raison et la conscience humaines, bien que je croie que pareilles choses existent, ne soient pas de taille face aux passions, aux imaginations et à l'enthousiasme humains » <sup>3</sup>. Et, enfin, Adams comprend les limites de l'action du « grand législateur » qui était censé faire les mœurs, produire le génie d'une nation par la mise en place d'une mécanique institutionnelle : « Mais que voulons-nous dire par la Révolution américaine ? Voulons-nous dire la guerre d'Indépendance ? La Révolution était effectuée avant que la guerre ne commençât (...) Un changement radical dans les principes, opinions, sentiments et affections du peuple fut la vraie Révolution américaine » <sup>4</sup>.

Mais cette évolution n'avait pas eu lieu en France. Comme dans la plupart des pays d'Europe, il y avait été longtemps impossible d'écrire sur les constitutions, voire d'en parler ; Turgot, La Rochefoucauld-Liancourt, Condorcet, en savaient moins sur le gouvernement libre que le plus ignorant des orateurs de « *town meetings* ». Et il écrit à Jefferson : « Vous étiez bien persuadé dans votre for intérieur que la Nation réussirait à fonder un libre gouvernement républicain : j'étais tout autant persuadé pour ma part que le projet d'établir un tel gouvernement sur vingt-cinq millions d'hommes, alors que vingt-quatre millions et demi d'entre eux ne savaient ni lire ni écrire, était aussi contre nature, irrationnel et irréalisable qu'il l'aurait été sur les éléphants, les lions, les tigres, les panthères, les loups et les ours de la ménagerie royale de Versailles. Napoléon a récemment inventé un mot qui exprime parfaitement ce qu'était mon opinion à l'époque et l'a toujours été depuis lors. Il appelle ce projet *idéologie* ». Dans un discours de 1812 au Conseil d'Etat, que l'on trouvera dans les *Works* à la suite de *Davila* avec une note faite par Adams en 1813, Napoléon appelait en effet ainsi « l'obscur métaphysique » au nom de laquelle une assemblée d'hommes ignorants des questions politiques avait flatté le peuple en proclamant une souveraineté qu'il était incapable d'exercer, déclenchant ainsi des calamités. L'aventure napoléonienne a pu apporter à Adams une amère satisfaction, puisque les événements lui donnaient raison : « Napoléon ! *Mutato nomine, de te fabula narratur*. Ce livre (*Davila*) est une prophétie de ton empire, faite avant que l'on n'ait entendu ton nom ». Et il propose que les constitutions de gouvernement françaises de 1789 à 1799 soient appelées *idéocratie*. Pourtant, « les nations d'Europe m'apparaissaient, quand j'étais parmi elles, depuis le commencement de 1778 jusqu'en 1785, début des troubles en France, comme progressant lentement mais sûrement vers une amélioration de la condition de l'homme dans la religion et le gouvernement, la liberté, l'égalité, la fraternité, le savoir, la civilisation et l'humanité. La Révolution française, je la redoutais parce que j'étais sûr que non seulement elle arrêterait le processus de l'amélioration, mais qu'elle inverserait son cours, pour

au moins un siècle sinon de nombreux. (...) A présent, laissez-moi vous demander très sérieusement, mon ami, où sont aujourd'hui, en 1813, la perfection et la perfectibilité de la nature humaine ? »<sup>5</sup>.

## 2. Les égarements de la raison

Cette virulente critique, faite au nom de la nature et de la raison, oppose donc ironiquement progrès et amélioration à perfection et perfectibilité, celles-ci étant l'illusion responsable de l'arrêt de ceux-là. La doctrine de la perfectibilité de l'esprit humain, doctrine de Price, Priestley et Condorcet, implique la possibilité d'arriver à la perfection terrestre, ce qui l'abasourdit. Et, cherchant à mieux cerner cette pernicieuse chimère, voilà qu'il soupçonne Kant d'en être l'instigateur : « Kant, le philosophe allemand, a avancé, d'après ce que je comprends et bien que je n'aie jamais trouvé de compte rendu intelligible de ses rêveries, quelque chose comme cette notion de perfectibilité et ce, je crois, *avant* Priestley, Price ou Condorcet. Son système, c'est l'antagonisme. Et qu'est-ce que l'antagonisme ? Eh bien, il faut abolir tout gouvernement et toute religion et laisser les hommes à leurs jalousies et rivalités naturelles, jusqu'à ce qu'ils se soient battus, molestés et assassinés les uns les autres suffisamment pour arriver à pratiquer une justice, une humanité et une bienfaisance parfaites, par conviction et contrainte mutuelles ». Adams n'a donc pas lu Kant et, d'après l'un ou l'autre compte rendu, il semble faire allusion à *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, plus spécialement à la quatrième proposition sur l'antagonisme ou insociable sociabilité. Il est évidemment cocasse qu'il prête à Kant l'intention d'abolir tout gouvernement, d'autant plus que, sur cette question, il leur est arrivé d'écrire la même chose et qu'on voit mal ce qu'il pourrait reprocher à la quatrième proposition : l'animal social progressant vers la culture et l'ordre légal sous l'impulsion de la soif de domination qui le pousse à se tailler un rang parmi ses compagnons, c'est la conception qu'il défend depuis son premier essai sur la vengeance privée. Bien plus, si l'on rassemble les critiques éparses qu'il formule contre cette prétendue perfectibilité dans sa correspondance tardive, il apparaît qu'il fait du kantisme à la manière de monsieur Jourdain<sup>6</sup>.

A plusieurs reprises en effet, il insiste sur les limites de la raison et sa tendance à les méconnaître. Ainsi, dans une lettre de 1816, il conseille en plaisantant à Jefferson d'exclure de son université de Virginie l'ontologie, la métaphysique et la théologie, puis ajoute : « Mais connaissant la compulsion (« *eager impatience* ») de l'esprit humain à chercher la première cause et la fin dernière de toutes choses, je pense qu'il vaut mieux lui laisser sa liberté de recherche jusqu'à ce qu'il soit convaincu comme je le suis depuis cinquante ans qu'il n'y a qu'un être dans l'univers qui le comprend (« *comprehends* ») ». Et, dans la lettre où il parle de Kant, il écrit que l'esprit humain est capable de *concevoir* quelque chose de plus parfait qu'aucun être qui existe, mais que si les tenants de la perfectibilité veulent dire que l'intellect humain peut être agrandi au point de *comprendre* la totalité de la constitution et du cours de la nature, ce ne sont que des mots vides de sens, « *mere nonsense* ».

Il fait une autre distinction entre amélioration terrestre et perfectibilité éternelle : l'idée de perfectibilité n'a rien d'original ni de moderne, c'est une idée de la religion chrétienne et qui a toujours été celle en général de ceux qui croient à l'immortalité de

l'âme, à savoir que la partie intellectuelle de l'homme est capable d'amélioration progressive à jamais. Cependant, on n'entend pas par là que tout homme puisse jamais devenir éternel, tout-puissant et parfaitement sage ; or, c'est ce que semblent affirmer Price, Priestley et Condorcet, et c'est bien ce qui le laisse stupide. « Veulent-ils dire qu'on peut inventer des processus chimiques par lesquels on rendrait le corps humain immortel et incapable de maladie sur terre ? Ceci, dans un accès d'enthousiasme, le docteur Price l'a avancé dans une note imprimée dans l'une de ses publications »<sup>7</sup>.

Enfin, Adams insiste sur le fait que les sectateurs de la perfectibilité ne l'envisagent ni dans l'immortalité de l'âme, ni comme une *visée* d'une perfection qu'on ne peut atteindre, visée qui est le « précepte » dans le domaine des arts et de l'éthique. On voit que Adams distingue plusieurs niveaux et reproche en somme à Condorcet et ses inspirateurs des déplacements de l'un à l'autre qui ne sont nullement justifiés et qui sont incompréhensibles puisqu'il va de soi<sup>8</sup> qu'il ne peut y avoir plus d'un être parfait dans l'univers. A la perfectibilité de l'esprit humain, il oppose l'améliorabilité des affaires humaines. L'amélioration continue de la condition de l'homme en ce monde est une idée parfaitement intelligible et que tous les hommes doivent sans aucun doute désirer, méditer, creuser et promouvoir. C'est ce dernier niveau qui est celui du politique<sup>9</sup>.

On sait que Kant, ayant radicalement distingué deux niveaux, développe une philosophie politique où il s'agit précisément de jeter des ponts entre eux, entre la morale et la nature. Le droit est l'antichambre de la vertu, la légalité ouvre la voie à la moralité, la civilisation prépare l'homme au règne de la raison, selon une pensée dont certains soulignent la cohérence et d'autres le caractère problématique<sup>10</sup>. Il n'est pas question ici d'entrer dans son examen détaillé ; simplement, puisque Adams, en faisant du kantisme sans le savoir, nous montre si bien que les Fondateurs américains sont les Lumières en action, il s'agit de voir si lui-même ne prévoit pas une rencontre possible des deux niveaux qui, dans son langage, seraient ceux de l'amélioration et de la perfectibilité. La réponse semble à première vue devoir être négative, puisque toute transcendance, fût-elle immanentisée, est étrangère aux Fondateurs dans leurs constructions institutionnelles. Cependant, Adams insiste à maintes reprises sur le fait qu'une bonne constitution prépare à la vertu, en des termes nettement kantien avant la lettre ; cette vertu semble être tantôt l'excellence grecque, dont l'espace de liberté politique permettrait la reconnaissance, tantôt la « *virtù* » florentine, mais aussi ce à quoi aboutirait le règne du droit que les « *checks and balances* » finiraient par imposer à l'antagonisme des intérêts. En ce dernier sens, qui me paraît être celui de la *Défense*, on constaterait alors un accord profond avec Kant sur le droit, antichambre de la vertu.

On pourrait dire aussi, en termes kantien, que la tâche des Fondateurs s'arrête à l'épanouissement de la civilisation, objet du paragraphe 83 de la *Critique de la faculté de juger* ; on trouve un net écho de cela dans la lettre dont j'ai parlé sous le titre « De l'émulation à l'aristocratie », où Adams imagine les occupations auxquelles ses enfants et petits-enfants pourront se livrer, mais ses idées à ce sujet sont de plus en plus sombres et on verra, dans le dernier chapitre, qu'il est très proche de Rousseau, bien qu'il s'en défende, dans son appréciation conflictuelle du savoir et de la vertu. Que le stade de l'épanouissement de la civilisation ne soit qu'une propédeutique au règne de la raison, dans l'intention des Fondateurs, est une conjecture qui peut s'alimenter de la

« poursuite du bonheur » que leurs constructions étaient censées permettre, si l'on admet que ce bonheur devait être la « vie bonne » des Anciens. Historiquement parlant, il est évident que ce n'est pas ainsi que les immigrants pris dans leur ensemble l'ont compris en voulant devenir citoyens d'un pays où coulaient le lait et le miel et qui permettrait la satisfaction des penchants plus que celle de la vertu, c'est-à-dire le règne de la « *glänzende Elend* », la « misère brillante » de Kant <sup>11</sup>. Avant même l'immigration massive, le nouveau régime, avec la désincorporation du gouvernement, consacre, comme Wood l'a montré, une mutation de la liberté, qui devient étrangère à la vertu : alors que la liberté publique était condition de l'excellence qui se réalisait dans la *polis*, la liberté dont jouissent dorénavant les citoyens est de ne s'occuper que de leurs intérêts privés et de la compétition sociale en délaissant les affaires de la cité. Entre l'éclatement de la Révolution américaine et les débuts de la république fédérale, les Lumières se sont éteintes.

Adams a vu cette évolution et l'a déplorée, mais il n'a guère envisagé comme remède que la résurgence de passions nobles : « Le commerce et la richesse ont produit le luxe, l'avidité et la lâcheté. *Luxuria incubuit, victamque ulciscitur Britanniam* <sup>12</sup>. Notre pays « endollaré » <sup>13</sup> est devenu à la fois avare et prodigue, *alieni appetens, sui profusus* <sup>14</sup>. Les âges anciens n'ont jamais découvert aucun remède contre l'universelle gangrène de l'avidité dans les pays mercantiles si ce n'est en érigeant l'ambition en rival. (...) Mais la nature aura son cours et la corruption arrive comme un flot » <sup>15</sup>. Il a compris que son influence de « grand législateur » sur des événements qui lui échappaient largement était très inférieure à ce qu'il avait cru. Si la révolution était accomplie avant qu'il n'intervienne, si la république mixte est, dans les faits, une démocratie simple, si le grand politique subit les mœurs bien plus qu'il ne les crée, il ne reste plus qu'à espérer qu'un jour la raison régnera, au terme de Dieu sait quels détours. Et il écrit, au soir de sa vie : « Dans la mesure où La Rochefoucauld a tiré ses maximes de l'histoire et des usages, « je les crois vraies ». Mais il ne les a pas tirées de la totalité de la nature humaine, morale, intellectuelle et physique. Nous devons en venir aux principes de Jésus. Mais quand tous les hommes et toutes les nations agiront-ils comme ils voudraient que l'on agisse à leur égard, pardonneront-ils toutes les offenses et aimeront-ils leurs ennemis comme eux-mêmes ? Je laisse ces profonds philosophes dont la sagacité perçoit la perfectibilité de la nature humaine et ces théologiens qui attendent le règne de l'Apocalypse se complaire dans leurs exaltantes espérances, pourvu toutefois qu'ils ne nous engagent pas dans des croisades et des Révolutions françaises, ni ne nous brûlent pour avoir douté » <sup>16</sup>.

Adams voit bien qu'au nom d'une raison surévaluée, censément toute-puissante, c'est une superstition qu'on met en place : la doctrine de la perfectibilité de l'esprit humain « est une affaire de brahmane censé devenir omniscient et tout-puissant par certaines cérémonies répétées un certain nombre de fois ». Les philosophes savent bien que les hommes ne demandent qu'à s'émerveiller devant des mystères et ils ont fondé, sur cette faiblesse, leurs prétentions à la Réputation. La critique paraît dure à l'égard de Condorcet qui, dans cette église du progrès, était sans doute un croyant sincère plutôt qu'un exploitateur de la crédulité des fidèles. Mais, quelles qu'aient pu

être ses intentions, ce qui compte aux yeux de John Adams, c'est que ces philosophes qui ont détruit la religion fonctionnent eux-mêmes comme les fanatiques d'une secte. J'ai parlé plus haut de la thèse de Becker, qui voit dans les Lumières la sécularisation de valeurs chrétiennes ; il s'agirait alors, avec cette philosophie optimiste de l'histoire, d'une sorte de millénarisme laïc, avatar d'espérances religieuses. Ce point de vue est contestable et, par exemple, Raymond Aron écrit qu'en France surtout, c'est par opposition à une représentation chrétienne pessimiste que ces doctrines se sont formées. Je note en tout cas que, côté anglais, la référence au *millenium* est, selon Adams, explicite chez Priestley ; et que Condorcet emploie un vocabulaire religieux, notamment lorsqu'il écrit que Turgot, Price et Priestley ont été les premiers apôtres de la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain. Quoi qu'il en soit, la critique de Adams paraît fondée en ce sens que, dès que l'on passe du progrès à la perfectibilité, et à la perfectibilité absolument indéfinie, on entre dans une perspective eschatologique qui n'est plus purement profane : la raison, s'attribuant une puissance démiurgique, prétend transformer ses idées directrices ou ses postulats en fins que l'on peut atteindre par la mise en œuvre des moyens adéquats. Ce n'est d'ailleurs qu'un aspect d'une appréciation complexe des philosophes, auxquels il reproche d'avoir tué la religion et la morale pour mettre en place des dogmes aussi dangereux que les fanatismes religieux, tout en leur reconnaissant le mérite d'avoir lutté contre ceux-ci. Voyons cela de plus près <sup>17</sup>.

Adams jeune écrivait : « Que la chaire retentisse des doctrines et des sentiments de liberté religieuse ». Cette exhortation ne devait pas paraître paradoxale dans la Nouvelle-Angleterre de l'époque, si l'on en juge par un souvenir qu'il se plaira à évoquer deux fois dans sa correspondance tardive : son professeur de latin, épiscopalien sectaire, ayant déclaré que « s'il était monarque, il n'aurait qu'une religion sur son territoire », le prêtre de la paroisse lui rétorqua : « Vous seriez le meilleur homme du monde si vous n'aviez pas de religion ». Au siècle suivant, il ne s'attend manifestement plus à ce qu'aucun prédicateur ne transmette ce message : partisan de la tolérance universelle, Adams voit que chaque secte religieuse — et il donne à ce terme une grande extension — a tendance à persécuter les autres, les déistes à persécuter les chrétiens, les athées à persécuter les déistes ; les unitariens eux-mêmes, ceux à qui il s'est le plus intéressé, qui font l'objet de persécutions et tombent sous le coup de la loi pénale en Angleterre jusqu'en 1813, il ne leur ferait pas plus confiance, s'ils avaient le pouvoir, qu'à Calvin, au cardinal de Lorraine, aux Quakers, aux Méthodistes, à Condorcet, à Bolingbroke, Voltaire, Hume ou Robespierre. Une insupportable tyrannie spirituelle — qui est celle de la majorité — se fait jour même aux Etats-Unis, même au Massachusetts ; mettre en doute le caractère inspiré de la Bible est un délit et nul ne se risquerait à traduire des études scientifiques sur les religions, comme les travaux de Volney et de Dupuis, qu'il est obligé de lire en français. Bref, tout le monde dans le même sac, tous contrarient le progrès de l'esprit : il ne reste qu'à trouver un système de « *checks and balances* » <sup>18</sup>.

Adams presque nonagénaire fait encore l'éloge de Voltaire et même de Rousseau et celui de leur inspirateur, Locke ; il se réjouit que Bolingbroke, Voltaire, Priestley, etc. aient vécu, car ils ont fait plus pour la liberté religieuse que Luther, mais, dans la même page, il les considère comme dogmatiques. Cette ambivalence s'éclaire, dans la ligne de ses critiques contre Condorcet, quand on voit qu'il insiste fréquemment sur

les limites de l'esprit humain : nos facultés sont inaptes à pénétrer l'univers, un seul être peut le comprendre et notre dernière ressource est la résignation. Adams ne croit nullement à la toute-puissance de la raison et voit dans certaines prétentions des Lumières à cet égard un dogmatisme comme les autres. On ne trouve d'ailleurs pas chez lui d'anthropocentrisme. Dans une invective isolée par le contenu et par le ton, il s'en prendra, dans sa quatre-vingt-dixième année, à la croyance à la divinité du Christ, qui fait de notre « petite boule » le cœur de l'univers. Il voit dans tous les fanatismes politiques et religieux la réplique de l'erreur initiale : chaque nation, chaque parti, chaque secte considère que toute chose est faite pour son usage, comme l'homme le dit, à tort, de l'univers <sup>19</sup>.

Les philosophes avec leurs certitudes orgueilleuses sur la raison humaine s'apparentent donc à leurs ennemis. En outre, ils ont utilisé les mêmes moyens : « *Quand il s'agit de combattre le mal, il est légitime d'employer le diable* <sup>20</sup>. *Bonus populus vult decipi ; decipiatur* <sup>21</sup>. Ils ont utilisé la même fausseté, la même tromperie que les philosophes et les prêtres de tous les temps ont utilisée à leurs propres fins égoïstes. Nous savons à présent comment leurs efforts ont abouti. Les vieux trompeurs ont triomphé des nouveaux. La vérité doit être plus respectée qu'elle ne l'a jamais été avant qu'on ne puisse espérer aucune amélioration d'importance de la condition humaine ». Le drame est qu'avec leurs certitudes et leur absence de scrupules quant aux moyens, ils ont prétendu construire un nouvel univers ; ils ont tué la religion, privé la morale de base et c'est là un accomplissement dont les conséquences sont proprement incalculables, puisqu'il s'agit de quelque chose d'entièrement neuf.

A ces philosophes du xviii<sup>e</sup> siècle, Adams oppose les humanistes de la Renaissance, ni crédules ni incrédules, qui essayaient de remettre de l'ordre dans toutes les fraudes des sectes chrétiennes : voilà les personnages intéressants qu'il rencontre dans ses recherches pour tâcher de comprendre quelque chose aux progrès de la nature humaine vers la perfection en ce monde. En particulier Erasme, Vivés et Budé, triomvirat auquel Condorcet, s'il avait été maître de son sujet, aurait attaché plus d'importance. A quel point cette voie vers le progrès est difficile, Adams l'exprime en disant que ces humanistes s'exerçaient à imiter les archers hébreux, qui pouvaient atteindre une cible large d'un cheveu, et il cite l'oracle d'Hésiode : « La foi et l'incroyance ont semblablement détruit les hommes ». « En philosophie et en théologie, on est obligé de danser sur une corde raide qui en plus n'est pas bien tendue » <sup>22</sup>.

Il a assisté au culte public dans de nombreux pays et avec toutes sortes de sectes ; n'importe laquelle vaut mieux que pas de religion du tout. Les conceptions de Adams sur le sujet ne se limitent pas à une sagesse politique à la manière de Frédéric II. Sans doute cet aspect-là est-il important : si les hommes ne croient plus du tout à une rétribution dans une autre vie, « ils professeront les opinions de Jacques le Fataliste ». Mais il y a évidemment autre chose, que je ne puis qu'esquisser ici pour situer Adams dans les Lumières, à partir d'un survol sur ce thème de la correspondance avec Jefferson. Celui-ci est en effet pour lui le meilleur des interlocuteurs : c'est comme s'il dialoguait avec le déisme le plus éclairé du siècle écoulé. Or, si les deux hommes sont d'accord en pratique sur tous les points, non seulement sur le statut des religions dans la société civile, mais aussi sur le caractère inconnaissable des questions métaphysiques, Adams se plaît à souligner qu'il va plus loin que son correspondant, sans d'ailleurs

parvenir à être précis à ce sujet. Ce qui semble faire la différence par rapport au serein agnosticisme d'un interlocuteur dont l'immense curiosité se borne à tous les domaines où l'expérience est possible, sciences naturelles ou humaines, droit ou architecture, c'est le perpétuel questionnement de John Adams, son intérêt illimité pour toutes les religions, ses lectures ponctuées d'imprécations contre l'impossibilité de les étudier par la faute de leur fanatisme même, qui empêche la libre recherche, l'assistance systématique aux offices où qu'il se trouve. Si l'on rapproche tout cela des limites de principe du savoir humain et du modèle humaniste, on voit que, pour Adams, la dimension religieuse en l'homme est fondamentale et ne peut se réduire, en ce qui le concerne à titre personnel, au déisme, à la « religion abstraite » des Lumières <sup>23</sup>.

Ce n'est pas qu'il dise, à la manière de Lessing, que la vraie religion enveloppe en soi la totalité des formes phénoménales du religieux ; c'est plutôt que celles-ci cachent celle-là. Cela ne le conduit pas à écarter toutes les religions particulières pour ne garder qu'une religion abstraite : il espère que la recherche permettra de retrouver l'essence éternelle du christianisme en éliminant tous les éléments étrangers. En principe, et c'est ce qui le distingue des déistes sur un plan théorique, Adams considère la raison comme une révélation première, la Bible étant une révélation seconde qui doit être interprétée. Il faut une critique historique des Ecritures, mais Priestley est malheureusement mort ; Jefferson a-t-il entendu parler d'un certain Goethe ? Pour les fables hagiographiques, il existe les travaux des bollandistes, qu'il ne peut malheureusement se procurer en Amérique. Mais pour les anciennes forgeries, pour tout le platonisme qui a envahi le christianisme, il faudrait retourner en amont de Platon, retrouver Timée et Ocellus, et il applaudit aux travaux de Boyer d'Argens (je suppose qu'il ne s'agit pas de *Thérèse philosophe*). On finirait peut-être par trouver les origines de la fabrication de la Trinité. Mais la disparition de toute cette pensée présocratique est-elle le fruit du hasard ? Si, supposant qu'un philosophe comme Pythagore a pu être influencé par les religions indiennes, on se tourne vers l'hindouisme, on trouve les mêmes lacunes : partout, les prêtres et les tyrans doivent avoir brouillé les pistes. En attendant que la critique progresse, il préfère revenir à l'Hymne à Zeus de Cléanthe. Après des années de lectures sur les religions, il paraît découragé : c'est comme s'il avait relu *Don Quichotte*, *Gil Blas* et les romans écossais. Romans que tout cela ! Il n'est pas plus avancé et sa religion reste : « Sois juste et bon ». L'octogénaire paraît plus proche de son interlocuteur : il ne semble par moments lui rester qu'une religion naturelle, tandis que les religions particulières résultent de la crédulité universelle qu'inspirent aux hommes leurs effrois. Avec cette interprétation anthropologique, on le voit même se rapprocher de Hume, alors que ce « fat penseur » l'exaspère. Et il pousse des exclamations comme celle-ci : « Vingt fois au cours de mes récentes lectures, j'ai été sur le point d'éclater : « Ceci serait le meilleur des mondes possibles s'il n'y existait pas de religion ! ». Mais en m'exclamant ainsi j'aurais été aussi fanatique que B... ou C... Sans religion, ce monde serait quelque chose qu'il ne convient pas de mentionner dans la bonne société, je veux dire l'enfer. Ainsi, loin de croire à la dépravation totale et universelle de la nature humaine, je crois qu'il n'y a pas d'individu totalement dépravé. Le plus corrompu de tous les coquins qui aient existé n'a jamais éteint complètement sa conscience et tant qu'il reste de la conscience, il y a quelque religion. Papes, jésuites, sorbonnards et inquisiteurs, tous ont quelque conscience et quelque religion.

Marius et Sylla, César, Catilina et Antoine en avaient, et Auguste guère plus quoi qu'en disent Virgile et Horace »<sup>24</sup>.

Mais surtout, on voit en négatif nos coquins du vingtième siècle, ceux qui n'auront plus la moindre conscience. Adams dénonce la raison instrumentale que l'homme applique indûment à l'univers et que, demain, des hommes débarrassés de toute inhibition religieuse utiliseront contre leurs semblables par la pratique du mensonge et de n'importe quel moyen, considérant, comme il l'écrivait déjà dans *Davila*, que l'extermination d'un peuple n'a pas plus d'importance que celle de quelques « mites ». Lénine dira des « insectes », Hitler des « bacilles » et Himmler des « poux ». Qu'on n'aille pas croire que la manipulation médiatique et la réécriture de l'histoire manquent au tableau : on les trouvera dans le chapitre suivant.

Adams reste un homme des Lumières et il écrit encore que l'avenir dépend des progrès de la connaissance, bien qu'il ait pris conscience de son ambivalence. Mais sa pensée s'est affinée au fil d'une riche expérience et, comme l'écrit Meyer, cet homme des Lumières retourne l'esprit critique contre la critique elle-même. C'est d'ailleurs la démesure d'une raison humaine qui oublie sa finitude et croit « que toute chose est faite à son usage » qui se retourne contre elle-même : elle est grosse de catastrophes sans précédent. La prétention de faire table rase se heurte à des traditions que la raison politique ne peut pas ignorer davantage que les passions. Mais celles-ci envahissent la raison elle-même, surtout lorsqu'il s'agit de lui faire oublier ses limites. On retrouve ici cette faculté d'auto-illusionnement à laquelle le jeune lecteur d'Adam Smith et des moralistes français avait consacré un de ses premiers essais : « Vous vous demandez comment il s'est fait que toute l'Europe a agi selon le principe que le pouvoir est le droit. Je ne sais quelle réponse vous faire si ce n'est que toujours le pouvoir, sincèrement, en conscience, *de très bon foi* se prend pour le droit »<sup>25</sup>. Le pouvoir croit toujours qu'il a une grande âme et de vastes vues au-delà de la compréhension des faibles ; et que c'est pour le service de Dieu qu'il viole toutes Ses lois. Nos passions, l'ambition, l'avidité, l'amour, le ressentiment, etc. possèdent tant de subtilité métaphysique et tant d'éloquence irrésistible qu'elles s'insinuent dans l'entendement et la conscience et les convertissent tous deux à leur parti. Et je puis être abusé autant qu'aucun d'eux lorsque je dis qu'on ne peut jamais faire confiance au pouvoir sans contrôle »<sup>26</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> W III, p. 462 ; w VI, pp. 480, 496, 498 ; AJL II, p. 594. L'expression qu'il reproche à Burke est la « *swinish multitude* ».

<sup>2</sup> DAUER, p. 37 ; w VI, pp. 447, 450-451.

<sup>3</sup> AJL II, p. 461.

<sup>4</sup> Lettre à Hezebiah Niles, 1818, citée par BAILYN 2, p. 160.

<sup>5</sup> W IX, p. 624 et X, p. 16 ; AJL II, pp. 355, 357-358. Note de 1811 *sub* Condorcet, HARASZTI, p. 257. Arendt, commentant la comparaison avec la ménagerie de Versailles et la rapprochant d'une lettre fameuse de Jefferson où celui-ci parle de la *canaille* des villes d'Europe, pense que les deux hommes visent les deux aspects de la misère : pauvreté et corruption (ARENDDT I, pp. 67-68) ; l'interprétation est discutable dans le contexte de cette lettre-ci, mais correspond parfaitement aux notes d'Adams lorsqu'il était ambassadeur à Paris.

<sup>6</sup> SF, pp. 64 ss. ; pour Kant, je cite d'après l'édition de La Pléiade. La référence à Price et Priestley, ainsi qu'à Turgot, est explicite chez Condorcet : *Esquisse...*, p. 166. Price et Priestley étaient proches amis de John Adams à Londres ; persécuté en Angleterre pour ses opinions jacobines, l'illustre savant Priestley put émigrer aux États-Unis sous sa vice-présidence. Son nom est omniprésent dans les AJL pour ses recherches sur les religions et sur les rapports entre la philosophie grecque et le christianisme.

<sup>7</sup> *The Evidence for a Future Period of Improvement in The State of Mankind*, Londres 1787 (note de l'éditeur). On trouve une conjecture analogue à la fin de l'*Esquisse* de Condorcet : la durée de la vie humaine pourrait être accrue d'une façon indéfinie ; mais ce qui est indéfini l'est soit relativement à nous, c'est-à-dire que nous ne pouvons fixer de borne, soit absolument : il n'y a pas de borne. Si la durée de la vie humaine devient absolument indéfinie, alors le progrès de l'esprit humain est absolument indéfini aussi (pp. 235 à 238).

<sup>8</sup> « *Self-evident* ».

<sup>9</sup> SF, pp. 64 ss. ; AJL II, p. 435.

<sup>10</sup> Pour deux lectures, dans cette optique, de la philosophie politique de Kant, voir Eric WEIL, « Histoire et politique », in *Problèmes kantiens*, Vrin, 1970 et Pierre HASSNER, « Immanuel Kant », in *History of Political Philosophy*, déjà cité.

<sup>11</sup> Voir ARENDT I, p. 236.

<sup>12</sup> JUVÉNAL, *Satires* VI 293, revu par Algernon Sidney, qui fait prendre à l'Angleterre la place de Rome.

<sup>13</sup> « *Bedollared* ».

<sup>14</sup> SALLUSTE, *Catil.*, v. 4.

<sup>15</sup> SF, p. 110. Voilà bien la survivance du paradigme machiavélien selon Pocock.

<sup>16</sup> AJL II, p. 462.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 435, 438, 595. ARON, « La notion du sens de l'histoire », in *Dimensions de la conscience historique*, Plon, 1961. CONDORCET, p. 166.

<sup>18</sup> W III, p. 462 ; AJL II, pp. 334, 351, 373, 499, 607-608 ; STAF, p. 119.

<sup>19</sup> AJL II, pp. 310, 375, 410, 462, 466, 607 ; W VI, p. 450 ; STAF, pp. 167 ss.

<sup>20</sup> Note de l'éditeur : Matthew PRIOR, *Hans Carvel*.

<sup>21</sup> Note de l'éditeur : « Le peuple veut être abusé ; qu'il soit donc trompé », Jacques-Auguste de Thou.

Note du traducteur : propos attribué au pape Paul IV. W VI, p. 517.

<sup>22</sup> SF, pp. 51-52, 88-89 ; AJL II, pp. 403-404, 462.

<sup>23</sup> SF, pp. 62, 88, 106 ; AJL II, pp. 308, 361, 395, 427, 429, 499. Sous réserve de l'accent particulier que Adams met toujours sur les passions naturelles, on peut souvent chercher une explicitation de sa pensée chez Tocqueville ; ainsi, sur les rapports universalisme/historicité, la dimension religieuse, la raison des humanistes et celles des Lumières. Voir LEGROS, *L'idée d'humanité*, Grasset 1990, pp. 141-142, 186, 188, 190, 195.

<sup>24</sup> AJL II, pp. 395 ss., 405, 409 ss., 426 ss., 499, 509, 510, 608 ; sur Hume : HARASZTI, p. 214. Sur la religion de John Adams, voir l'article de FIELDING. Ce sujet embarrasse les historiens : ainsi, Henry F. MAY, dans *The Enlightenment in America*, p. 281, écrit que c'était un « sceptique post-calviniste éclairé » et un « chrétien agnostique »...

<sup>25</sup> *Sic* en français dans le texte.

<sup>26</sup> MEYER, p. 147. AJL II, pp. 462-463.

## CHAPITRE III

# Les infortunes de la démocratie

### 1. Renommée et mise en scène

Plus que jamais, l'évocation de la vie politique se fait par métaphores théâtrales. Adams invective Mercy Warren : « J'aurais dû être pris en considération dans votre *Histoire* comme personnage présent sur la scène de 1761 à 1774, disons comme portier, domestique en livrée, danseur, chanteur ou Arlequin si vous voulez ; mais je n'aurais pas dû être flanqué en-dehors de la salle de spectacle et gardé en coulisses pendant quatorze ans » <sup>1</sup>. Précisément, il y a du neuf sur la scène d'où il a été expulsé : il s'était engagé dans l'histoire pour s'y distinguer par l'action et le verbe et, rétrospectivement, il voit que la Renommée est allée aux maîtres de la mise en scène et du silence.

Adams, on l'a dit, félicitait Napoléon pour la création du mot *idéologie* ; il l'admire aussi pour ce qu'il traduit par « *The scenery of the business* » <sup>2</sup>. Dans la vie publique, la mise en scène a plus d'effet que les personnages du drame ou l'ingéniosité de l'intrigue. Adams donne des exemples (dont certains sont, faut-il le dire, marqués du sceau de l'envie) : le *coup de théâtre* de Jefferson qui se fait attribuer la paternité exclusive de la Déclaration d'Indépendance. Ou Hamilton, jeune officier à la bataille de Yorktown, qui, sous la menace d'un pamphlet, se fait désigner par Washington pour prendre une redoute : « La prise d'une redoute par un gamin devait être le *coup de théâtre* ou la mise en scène qui lui permettrait dans la suite d'être fait commandant en chef de l'armée et président du Congrès », alors que cela n'y donnait pas plus de titres que d'avoir tiré un chevreuil dans les bois <sup>3</sup>.

Dans le même ordre d'idées, Adams s'attache au « système du désintéressement », à partir d'un mot de Mirabeau sur La Fayette : « Il a affiché le désintéressement ». Afficher, c'est-à-dire « crier sur les toits » (« *advertise* », annoncer, faire de la réclame), c'est-à-dire employer des crieurs de rue pour clamer : « Tous les hommes peuvent bénéficier gratuitement de mes services, pourvu seulement qu'ils me nomment général en chef et me fassent ensuite empereur ou roi ». Ce système a fonctionné d'une manière exemplaire avec Washington. Le schéma est le suivant : un homme connu pour son mérite et sa vertu préfère, par inclination et modestie, une vie d'obscurité et de retraite rurale ; il refuse donc l'offre de régner sur la Nation, puis finit par consentir, afin d'être utile à ses concitoyens, à une vie de devoirs et de dangers qu'il met en

évidence dans son premier discours. Ce schéma se trouve dans *Ancient History* de Rollin, que tous les Américains ont lu — sauf peut-être Washington, qui ne lisait pas. Mais il est possible qu'il ait trouvé seul la façon de se servir de ses talents. Quels talents, me direz-vous ? On a tort de réserver ce mot aux facultés de l'esprit. Washington avait un beau visage, une stature élégante, beaucoup de grâce, une immense fortune donnant du crédit à ses professions d'attachement à la vie privée et aux amusements ruraux ; il avait su se faire précéder d'anecdotes favorables, avait le don du silence et beaucoup de maîtrise sur lui-même. Le peuple, qui veut croire au désintéressement parce qu'il a le goût du merveilleux, a fait le reste : « *Si bonus populus vult decipi, decipiatur* »<sup>4</sup>. On voit que les vilaines passions dont Adams est la proie ont pour heureuse conséquence qu'on peut parfois le lire avec autant de plaisir que Retz ou Saint-Simon : on ne trouvera pas ailleurs un tel portrait au picrate de cet homme illustre.

Adams voit bien que le langage des signes dont les Romains faisaient un usage remarquable est perverti ; mieux qu'aucun de ses contemporains, il comprend à quel point la fabrication d'une image fausse le jeu. Le cas de Washington est exemplaire ; on en a fait une idole à partir d'apparences et, qui plus est, il exprime ailleurs la conviction que c'est l'œuvre, non du président lui-même, mais des hamiltoniens : « Ils ont gonflé Washington comme un ballon pour élever Hamilton dans les airs (...) Hamilton était tout, Washington n'était qu'un nom ». Et son décès, de même du reste que celui de Hamilton, serait également exploité lors de « parodies de funérailles » (« *mock funerals* »), alors que de vieux whigs de réelle valeur avaient été enterrés à la sauvette, pour ne pas déplaire aux banques : derrière la mascarade se cachent des collusions. Adams, écrivant à Jefferson, ne pouvait prévoir que le comble de la simagrée serait atteint grâce à leurs morts le jour du Cinquantenaire<sup>5</sup>.

La primauté de la mise en scène sur l'action fait évidemment problème, puisque l'action méritoire risque de ne pas être reconnue, ni par les contemporains, ni par la postérité. Adams prend l'exemple de la prudence, cette délibération pour trouver les bons moyens en vue de bonnes fins, puis les ajuster, vertu fondamentale car sans elle il n'y en aurait pas d'autres. Ainsi, lorsque, président, il faisait fortifier les ports et construire une marine de guerre, il était prudent et ses adversaires imprudents, mais il y a perdu sa popularité tandis qu'ils y gagnaient le pouvoir. On ne peut d'ailleurs en vouloir à l'opinion publique, qui « n'a jamais raison » car elle n'est jamais complètement informée, sinon — parfois — après les événements<sup>6</sup>.

A la question : « Qui sera juge ? », Adams, depuis pas mal de temps déjà, tend à répondre : la postérité. Il reproche à Rush d'avoir détruit tous les papiers qu'il avait recueillis sur la Révolution, de sorte qu'il ne lui reste que la « *scenery of the business* » : c'est grâce aux mémoires individuels que les vrais ressorts des événements peuvent être connus de la postérité ; ainsi, la période la mieux comprise de l'histoire est celle de Rome depuis Marius jusqu'à la mort de Cicéron, mais uniquement grâce aux lettres et aux discours de ce dernier. Sully est également un bon exemple. Les modèles choisis sont révélateurs : deux grands politiques qu'on a renvoyés aux prétendus délices de la vie privée, aux fameuses « félicités rurales ». Mais indépendamment des raisons personnelles évidentes qui peuvent expliquer l'évolution de John Adams par rapport à l'époque révolutionnaire, où il comptait au premier chef sur l'action

elle-même pour assurer son propre souvenir, je remarque que d'une façon générale sa préoccupation de la manipulation du passé devient de plus en plus forte : nombreuses sont les lettres où il s'inquiète de la destruction et de l'altération des documents par l'effet de toutes les passions politiques et religieuses, qui empêchent à jamais la libre recherche <sup>7</sup>. Il pose clairement la question des grandes manipulations contemporaines : médias et histoire.

Une fois l'historiographie établie, on ne l'ébranle pas si facilement. Cédant derechef au travers qu'il dénonce, Adams utilise le chantage pour redresser l'écriture du passé : il menace Mercy Warren de révélations sur son mari si elle ne lui rend pas justice dans son *Histoire*, menace qui est évidemment en contradiction avec l'engagement de secret pris par ailleurs avec Rush. Mais à ce dernier qui le presse de laisser un testament politique qu'on rendrait public à sa mort, il donne quinze raisons pour lesquelles cela aurait un effet contraire à celui qu'il espère. Plus tard, parlant avec Jefferson de son éventuelle renommée posthume, il utilise deux métaphores exprimant l'extrême précarité : « Une bulle, des fils de la Vierge traînant dans l'air capricieux de l'été » (« *a bubble, a Gossameur, that idles in the Wanton Summer's Air* ») <sup>8</sup>.

## 2. Les silences de la particratie

Si la mise en scène évince l'action, le silence supprime le verbe : « Les vertus et les talents de notre temps sont : secret, silence, intrigue. La nomination de mon fils à une chaire fondée par un de ses parents ne préjudiciera pas, je l'espère, au public, quoique je redoute les conséquences pour sa santé <sup>9</sup>. Il n'est pas facile pour un homme du monde et un sénateur des Etats-Unis de lire et d'étudier Aristote, Denys d'Halicarnasse, Longin, Quintilien, Démosthène, Cicéron et vingt autres. Et après tout, *cui bono* ? L'art oratoire en cet âge ? Secret ! Ruse ! Silence ! *Voilà les grands sciences des temps modernes* <sup>10</sup>. Washington ! Franklin ! Jefferson ! Silence éternel ! Secret impénétrable ! Profonde ruse ! Voilà les talents et les vertus qui triomphent de nos jours ». Et : « Mon ami ! Notre pays est en mascarade ! Aucun parti, aucun homme n'ose avouer ses sentiments réels. Tout est déguisement, masque, voile. Le peuple est totalement perplexé et déconcerté. Il ne peut pénétrer les vues, les desseins, les buts d'aucun parti ni d'aucun individu » <sup>11</sup>.

L'art de la persuasion ne joue d'ailleurs plus aucun rôle dans un régime qui se caractérise par le règne des partis : « Si l'âge de l'art oratoire reviendra jamais, je ne le sais. Actuellement, il semble être de peu d'utilité car chaque homme dans nos assemblées publiques doit voter avec son parti et il est compté dans le groupe avant d'avoir pris son siège. La dialectique est aussi vaine que la rhétorique. L'homme est déterminé et son vote décidé, que la raison, la justice, la politique ou l'humanité disent ce qu'elles veulent. La théorie de la rhétorique ne devrait pourtant pas être négligée dans nos centres d'éducation. De meilleurs temps peuvent venir ». Et : « Notre Constitution fonctionne comme je l'ai toujours prévu et prédit. C'est un jeu de saute-mouton. Les Fédéralistes ont gouverné douze ans avec de très courtes majorités ; puis les Républicains ont sauté par dessus leurs têtes et ont régné sept ans ; selon toute apparence, leur domination ne se poursuivra pas au-delà de douze ans, il n'est même pas certain qu'elle dure une année de plus avant que les Fédéralistes ne sautent à nouveau par dessus leurs têtes et leurs épaules. Ainsi, de douze ans en douze ans, nous aurons à subir une révo-

lution totale des partis ; et le principe semble établi de part et d'autre que la nation ne doit jamais gouverner la nation ». Cette mainmise des partis va d'ailleurs s'étendre aux pouvoirs exécutif et judiciaire <sup>12</sup>.

A mon sens, et contrairement à l'opinion de Wood, Adams a non seulement compris la nouvelle science politique américaine, mais il en a saisi la première conséquence : s'il s'agit de la représentation, non plus du tout des forces de la société, mais uniquement d'un « peuple souverain » abstrait, le pouvoir sera inévitablement occupé par des partis qui tendront de plus en plus à ne représenter qu'eux-mêmes. La souveraineté populaire se transforme donc immédiatement en énorme paradoxe : la nation ne gouverne plus la nation. Il est à peine besoin de souligner la portée de cette observation, qui met en évidence le problème majeur de nos régimes actuels et en propose une explication : ce détachement du gouvernement et de la société entraîne une coupure entre les représentants et les représentés.

Pour Adams, cette dégénérescence de la politique, de l'action et du verbe mémorables à la mise en scène et la dissimulation des politiciens professionnels, tient en un mot : alors qu'il avait cru que le nouveau régime était un gouvernement mixte ou « quasi mixte », on en a fait une *démocratie* <sup>13</sup>. Or, dans ce type de régime, où le peuple ne dispose pas d'une représentation en tant que partie de la société puisqu'il est censé disposer en permanence de la souveraineté, le pouvoir est exercé de fait et d'une façon inévitable par les meilleurs, ceux qui sont dotés des principes du pouvoir, à commencer par le capital. Et c'est cela aussi qui donne à la république ce caractère de « masquerade », de « bal masqué ». C'est-à-dire que la fiction de la souveraineté sert à masquer à la fois la lutte des classes et le fait que c'est l'aristocratie qui la gagne. Ce que Claude Lefort appelle la « déconnexion du social et du politique » est opéré par et pour l'aristocratie.

Cette critique, Adams va la poursuivre surtout dans ses lettres à John Taylor et je vais tenter de la résumer dans le paragraphe suivant, mais je tiens d'abord à souligner que le remarquable ouvrage de Wood contient à son égard une injustice qui est en même temps un paradoxe. Alors qu'il va jusqu'à écrire que « le vieil homme » n'a rien compris aux arguments de Taylor (autant dire qu'il sucre les fraises), la critique que Wood formule lui-même à l'encontre du régime mis en place en 1787 est proche de celle de Adams : « En utilisant la rhétorique la plus populaire et la plus démocratique pour expliquer et justifier leur système aristocratique, les fédéralistes contribuèrent à interdire le développement d'une tradition intellectuelle dans laquelle des idées politiques différentes seraient étroitement et véritablement articulées à des intérêts sociaux différents. En d'autres termes les fédéralistes en 1787 se hâtèrent de retirer toute espérance au développement en Amérique d'une conception ouvertement aristocratique de la politique : ils contribuèrent de ce fait à la création de la tradition libérale attrape-tout, qui a atténué et souvent laissé dans l'ombre les antagonismes sociaux réels de la politique américaine » <sup>14</sup>.

### 3. Aristocratie et démocratie

Adams reprend la question de l'aristocratie avec Jefferson et Taylor simultanément, d'une façon partiellement différente : la discussion est plus spéculative avec le premier et vise à éclaircir leurs positions sur la Révolution française et sur la *Défense*

et *Davila*, deux livres écrits en relation avec celle-ci sur la question de l'aristocratie ; avec le second elle tend plus directement à montrer que la démocratie américaine est une imposture.

Le point de départ choisi par Adams pour la discussion avec Jefferson est une poésie de Théognis qu'il s'est amusé à traduire : « Nous cherchons, Cymos, des béliers, des ânes et des chevaux de race, et on ne leur fait saillir que des femelles au sang pur ; mais un homme de qualité ne se fait pas scrupule d'épouser la fille d'un vilain, si elle lui apporte beaucoup de bien ; pas davantage une femme ne refuse de s'unir à un vilain, s'il a de la fortune : c'est la richesse, et non la qualité du parti qui la tente. On a pour l'argent un vrai culte ; l'honnête homme prend femme chez le vilain, et le vilain chez l'honnête homme ; l'argent croise la race »<sup>15</sup>.

Selon sa méthode familière, John Adams part donc d'un auteur, ici un très ancien poète, pour montrer que ces questions font partie de l'histoire naturelle de l'homme, qu'il ne s'agit pas de préjugés. Qui sont les « *aristoi* » ? La philosophie peut dire tant qu'il lui plaira : les sages et les bons, le monde dit : les riches, les bien nés (*gentlemen*, généreux...) — et les beaux. Les cinq piliers de l'aristocratie sont : beauté, fortune, naissance, génie, vertus ; mais un seul des trois premiers peut à tout moment supplanter les deux autres réunis. Quant à la naissance, la République ne supprime pas son influence : toute fondation crée une nouvelle vague de l'opinion publique, les derniers cousins de Washington seront toujours recherchés. Le pouvoir de la naissance est si grand qu'Adams pense que c'est sa peur qui a amené Platon à concevoir son programme de suppression de la famille dans la *République*. Ces faits de l'histoire naturelle de l'homme peuvent-ils être ignorés par des législateurs, des rédacteurs de constitutions ? Ils doivent se poser la question : que faire de ce « petit nombre », de ces « animaux difficiles » ? Mais d'abord : qui sont-ils ? Qui en jugera ? Eux-mêmes ? Adams met lui-même le cercle en évidence<sup>16</sup>.

Alors qu'il en est là, Adams reçoit en même temps le livre de Taylor et une longue lettre de Jefferson, construite autour d'une distinction entre aristocraties naturelle et artificielle, « *aristoi* » et « *pseudo-aristoi* », les premiers étant les possesseurs de talents et de vertus. Bien que le démocrate Jefferson reconnaisse l'existence d'une aristocratie naturelle, Adams ne se rend pas : la distinction n'est pas satisfaisante, la fortune, la naissance, la beauté sont des talents comme le génie et le savoir ; la naissance et, souvent, la fortune sont données aux hommes comme la beauté ou le génie. Si tout est donné, il ne pourra qu'affirmer une irréductible inégalité des chances et c'est ce qu'il ne manque pas de faire : « J'ai vu à l'hospice des *Enfants trouvés*, à Paris, cinquante bébés dans une pièce — tous ayant moins de quatre jours ; tous pareillement dans des berceaux ; tous pareillement entretenus et allaités ; tous pareillement vêtus ; tous pareillement soignés. J'allai d'un bout à l'autre de la rangée et observai attentivement leurs mines. Et jamais je ne vis de variété plus grande, d'inégalités plus frappantes dans les rues de Paris ou de Londres. (...) Tous sont nés pour des droits égaux, mais des destinées très différentes ; pour des succès et des influences très différents dans la vie »<sup>17</sup>.

Finalement, il va donner comme définition de l'aristocrate : celui qui, par un talent quelconque, peut « disposer de plus d'un vote, influencer ou obtenir plus qu'un seul suffrage ; (...) tout homme qui peut exercer, et exercera, son influence sur un autre

vote que le sien propre ». Prenez cent hommes au hasard et faites une république démocratique ; que se passera-t-il lors de la première assemblée ? Six sont riches, six sont éloquents, six sont instruits, six sont tout cela à la fois et six sont de rusés intriguants ; si chacun de ces trente influence un vote en plus du sien, cela fait soixante, c'est-à-dire une majorité aussi incontrôlée qu'incontestable. Mais est-ce une démocratie de cent, ou une aristocratie de trente ? Dès la deuxième séance de l'assemblée, la moitié des « aristocrates » influencera plus d'un vote et obtiendra une majorité : on passe de l'aristocratie à une oligarchie, etc. « Une fois pour toutes, je vous avertis que chaque fois que j'utilise le mot *aristocrate*, je veux dire un citoyen qui peut imposer ou déterminer deux votes ou plus dans la société, que ce soit par ses vertus, ses talents, son instruction, sa loquacité, sa taciturnité, son franc-parler, sa retenue, son visage, son maintien, son éloquence, sa grâce, son air, son attitude, ses mouvements, sa fortune, sa naissance, son art, son adresse, ses intrigues, sa bonhomie, son ivrognerie, ses débauches, ses fraudes, ses parjures, sa violence, sa perfidie, son pyrrhonisme, son déisme ou son athéisme ; car par chacun de ces moyens on a obtenu et on obtiendra des votes »<sup>18</sup>.

Dans la discussion avec Taylor, Adams va montrer plus concrètement comment fonctionne ce schéma. En même temps, il va insister sur les marques de distinction, sur tout ce qui peut distinguer, et sur l'aversion démocratique à cet égard : tout ce qui est « bien » ou, pis, « mieux » ! peut entraîner la rage égalitaire. Des mots comme « *better sort* » peuvent déclencher des « *A la lanterne ! A la guillotine ! Qu'on le rôtis ! Qu'on le mette au four ! Qu'on le fasse bouillir ! Qu'on le fasse frire !* ». Cependant, il existe bien des gens de la meilleure et de la pire sorte dans toute société humaine. Adams craint le peuple animé de semblables passions et c'est aussi, sans doute, une raison de son aversion pour la démocratie : si les hommes qui constituent la majorité de la population exercent réellement la souveraineté, « ils voteront le retrait de toute propriété des mains de vous autres aristocrates et s'ils vous laissent la vie sauve, ce sera là plus d'humanité, de ménagements et de générosité qu'aucune démocratie triomphante n'en a jamais manifesté depuis la création ». Mais, d'une part, « l'élément aristocratique parmi les démocrates prendra vos places et traitera ses compagnons aussi durement et sévèrement que vous les avez traités. Car chaque démocratie et chaque portion de démocratie ont en leur sein une aristocratie aussi distincte que celle de Rome, de France ou d'Angleterre » ; d'autre part, la tyrannie aristocratique est toujours la pire : l'aristocratie est « le monstre qu'il faut enchaîner, mais de manière à ne pas le blesser, car, à sa place, c'est un animal nécessaire et extrêmement utile ». Il y faut un exécutif fort et il se réjouit que le président ait des pouvoirs monarchiques<sup>19</sup>.

Bien que ces propos soient plus durs que ceux des écrits antérieurs (dans la *Défense*, la tyrannie démocratique était pire), il est clair que Adams reste attiré par la mentalité aristocratique. Faisant toujours de la sémiotique comme il respire, il part de la puissance des noms : « Les noms n'ont-ils pas d'influence sur le gouvernement des hommes ? Le mot *gueux* n'a-t-il pas eu d'influence dans la Révolution hollandaise ? Et le mot *sans-culotte* n'en a-t-il eu aucune dans la Révolution française ? Les mots *jacobin*, *démocrate*, n'ont-ils pas d'influence ? Les mots *fédéraliste* et *démocrate* n'ont-ils pas d'effet ? » Il s'étend alors très longuement sur la distinction de la naissance, parlant des noms de famille, des noms de lieux qui y sont liés, des cimetières,

des monuments funéraires qui, en distinguant les ancêtres, distinguent par voie de conséquence les enfants et jusqu'à la lointaine postérité. Plutôt que de résumer ces pages où il me paraît exprimer des préoccupations fort proches de *Davila* mais sous une forme qui n'est plus véhémente, je me permets de suggérer qu'il ressent ce que Tocqueville explicitera : « La démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains »<sup>20</sup>. Peut-être pourrait-on dire que John Adams voit dans la démocratie la « passion de l'indistinction » ; toujours est-il qu'il exprime en termes prenants sa conscience d'être un maillon dans la chaîne des générations, ce qui est typique de la mentalité aristocratique et à l'opposé des mœurs d'une société démocratique, où la plupart des hommes ignorent le prénom de leurs arrière-grands-parents.

Il s'étend sur l'influence des aristocraties traditionnelles (grands planteurs comme Taylor, qui à cinq ou six peuvent faire les élections du comté) et récentes : les politiciens, puisque les représentants constituent par eux-mêmes une « aristocratie », surtout quand ils sont peu nombreux et élus par les assemblées, comme les membres du Sénat fédéral ; les barons des chantiers navals, de la construction, etc. Et plus que tout, les banques, qui connaissent en Amérique un essor jamais vu dans l'histoire, fruits d'un nouveau système qui sacrifie l'intérêt public et privé au profit de quelques-uns ; il en sort une aristocratie qui, si elle n'est pas freinée à temps, sera aussi fatale que l'ont été les seigneurs féodaux. Le Parti Fédéraliste, dirigé par quelques oligarques, représente en fait ses intérêts. L'esprit de banque et l'esprit de faction peuvent développer une corruption qui constituera un contrepoids décisif à la « liberté morale » dont, selon Taylor, le gouvernement est déduit et dont Adams se gausse itérativement, car son correspondant ne veut pas voir les intérêts de classe. Quand aux élections, elles se décident d'avance dans des caucus aristocratiques. La prolifération inouïe des sociétés en tous genres, qu'il s'agisse de compagnies commerciales (assurances, routes à péage, travaux publics, etc.) ou d'associations professionnelles, académiques ou même caritatives crée autant de « *nurseries* » de l'aristocratie<sup>21</sup>. On lit en filigrane le récit de la naissance du monde contemporain et ce monde complexe, dans lequel opèrent quantité de groupes de pression, il est clair que l'homme des Lumières le rejette. Peut-il entrer dans le schéma antique des trois forces ? Adams est en train de décrire la « grande variété de partis et d'intérêts » dans laquelle Madison avait vu la première garantie contre la tyrannie d'une majorité ; après les « *one/few/many* », c'est un autre conflit tripartite avec des conséquences politiques qui apparaît ici, entre « *landed property* », « *moneyed property* » et « *feudal baronies* » de l'industrie. Voilà trois intérêts différents et antagonistes, mais ils se situent tous dans la partie aristocratique de la société.

Les remèdes préconisés par Taylor sont illusoire. L'aliénation n'est pas un remède adéquat contre l'aristocratie de la propriété, car elle transfère l'aristocratie avec la propriété. Quant aux « restrictions aux monopoles et aux constitutions de sociétés », comment les obtenir « quand quelques-uns ont soif de cela même dont le grand nombre est fou ? Quand démocrates et aristocrates s'unissent tous, avec peut-être deux ou trois exceptions, pour pousser ces monopoles et ces constitutions à toute extrémité et que tout homme qui s'y opposerait est sûr de sa ruine ? ». L'éducation et « l'art de l'imprimerie », enfin, vont faire l'objet des dernières lettres et j'en parlerai dans le paragraphe suivant. De toute manière, Adams exprime sa conviction que les transfor-

mations politiques ne peuvent rien changer à une réalité sociale fondamentale : la propriété et la réalité du pouvoir restent toujours entre les mains d'une minorité aristocratique, tandis que la véritable démocratie de tous les temps et toutes les nations est la masse de ceux qui n'ont ni propriété ni influence politique. Les bouleversements des derniers siècles en Europe le montrent, l'émancipation des nègres des Antilles le confirme : ils sont aussitôt tombés sous la coupe d'aristocrates de leur race, tels Pétion et Christophe <sup>22</sup>.

#### 4. L'ambivalence du savoir

La question de l'éducation et de l'information du peuple ne se pose plus dans les termes simples de la *Dissertation*. Même si l'on admet que la force de « l'art de l'imprimerie » soit telle que « la presse ait produit la Réforme aussi bien que la dissolution du système féodal et du droit de mainmorte, quelle fut la conséquence ? Deux siècles au moins de vols, larcins, cambriolages, extorsions, meurtres, assassinats, tels qu'aucune période de l'histoire humaine n'en avait présenté auparavant. Les guerres civiles d'Angleterre, les massacres d'Irlande, les guerres civiles de France et le massacre de la Saint-Barthélemy, tous procèdent de la même source, de même que la récente Révolution française ; et les conséquences ne sont pas terminées et ne peuvent encore être prévues. La partie réellement démocratique de l'humanité n'a trouvé que bien peu de modifications pour le meilleur ou pour le pire à travers tous ces changements. Les serfs des terres des barons ou de l'église vivaient aussi bien et étaient aussi humainement traités que les travailleurs et les ouvriers de manufacture ne le sont aujourd'hui en Angleterre, en France, en Allemagne ou en Espagne ». « La triste vérité » est que « l'art de l'imprimerie a multiplié l'aristocratie et diminué la démocratie » : s'il a humilié rois et papes et contribué à la destruction de la féodalité, il a aidé à promouvoir le commerce et les manufactures.

C'est que nous devons « nous rappeler que l'art de l'imprimerie, auquel vous faites appel pour niveler l'aristocratie, est presque entièrement aux mains de l'aristocratie. Vous recourez à la presse pour la protection de la démocratie et la suppression de l'aristocratie ! A mon humble avis, Monsieur, c'est *committere agnum lupo*. C'est confier l'agneau à l'aimable garde et protection du loup ! Un loup affamé ! Un loup qui meurt de faim ! Les empereurs, les rois et les princes connaissent le pouvoir de la presse au moins aussi bien, et peut-être mieux, que vous et moi ». Et Adams raconte que, lorsqu'il était à Paris, il a su que Vergennes disposait de trois cents interprètes lui permettant non seulement de dépouiller la presse de tous les pays mais aussi d'y intervenir, car, disait-il, les journaux gouvernent le monde. De plus, « il est certain que la propriété est aristocratie et que la propriété dispose de la presse. Pensez-y, Monsieur ! Les caractères, les machines, les locaux, les apprentis, les ouvriers requièrent un capital, et ce capital est aristocratie ». Une presse qui n'est pas impartiale forme l'opinion publique à partir « d'informations imparfaites, partielles et fausses » et cette opinion, à son tour, avec ses « intérêts, passions et préjugés partisans (...) constitue parfois une interdiction aussi arbitraire qu'un *index expurgatorius* ».

« Le savoir sera toujours monopolisé par l'aristocratie », pour la bonne raison que « du moment où vous donnez le savoir à un démocrate, vous en faites un aristocrate ». « Le savoir sera à jamais (...) une cause naturelle d'aristocratie ». Dès lors, « à moins

que vous ne donniez une part de la souveraineté aux démocrates, plus vous développerez le savoir dans la nation, plus vous écraserez et opprimerez les démocrates jusqu'à ce que vous les réduisiez aux calculs que l'on fait au sujet des nègres des Antilles, des herscheurs écossais et anglais, des tourbiers hollandais et des filles de la nuit qui racolent dans les rues de Paris et de Londres ». « Il n'y a pas de relation nécessaire entre le savoir et la vertu. La simple intelligence n'a pas d'association avec la moralité. (...) Vous pouvez lire l'histoire de toutes les universités, toutes les académies et tous les monastères du monde, pour voir si l'instruction éteint les passions ou corrige les vices des hommes. Vous y trouverez autant de partis et de factions, autant de jalousie et d'envie, de haine et de malice, de vindicte et d'intrigue que dans n'importe quelle assemblée ou conseil exécutif dans la ville ou le village les plus ignorants. Les hommes de lettres — philosophes, théologiens, médecins, juristes, orateurs et poètes, ne sont-ils pas, dans le monde entier, en lutte perpétuelle l'un avec l'autre ? »

Mais voilà Adams en train de faire du Rousseau : l'inégalité s'accroît avec les progrès de l'esprit humain. Il se reprend, il ne veut pas faire sienne cette profonde découverte du siècle écoulé que le savoir est corruption. Lui qui n'a pas « assez d'esprit éthéré pour s'élever à ces hauteurs » (celles de Rousseau et Diderot, tous deux curieux avocats de la tolérance avec leurs attaques respectivement contre la propriété et contre Dieu) professe l'humble opinion que, dans l'ensemble, le savoir favorise la vertu et le bonheur. Il faut continuer à le propager. Mais il est ambivalent, puisqu'il peut être acquis par les coquins comme par les hommes honnêtes et sert de moteur et de véhicule aussi bien à l'erreur et au vice qu'à la vérité et à la vertu. Il faut espérer que celles-ci triompheront, mais c'est une lutte <sup>23</sup>.

Adams précise que cette correspondance entre Taylor et lui est faite plutôt pour leur amusement mutuel et on peut concevoir qu'il force un peu le trait à l'égard d'un contradictoire qui prétend déduire le gouvernement de la liberté morale et écrit que le savoir est l'ennemi naturel de l'aristocratie. La première de ces idées lui a toujours paru le comble de l'absurdité ; quant à la seconde, s'il a placé de grands espoirs dans « l'art de l'imprimerie », il y a longtemps qu'il sait qu'il peut dégénérer en « tyrannie de l'encre et du papier » et, de toute façon, il n'aurait jamais exprimé une conviction aussi simple. Le ton des lettres à Jefferson est différent. Il n'empêche : Adams vient d'affirmer que les conditions et les chances sont irréductiblement inégales, que les progrès de la civilisation sont de nature à aggraver les choses et que la démocratie est un leurre. Historiquement parlant, il se place dans le chemin du mythe américain qui est en train d'apparaître et il le sait : sa pensée à contre-courant ne pouvant être admise ni de son vivant, ni peu après sa mort, il se refuse à un testament politique et confie sa renommée à la postérité comme une bulle ou des fils de la Vierge. Le 4 juillet 1826, jour du Cinquantenaire, ignorant que Jefferson vient de le précéder dans la tombe, il meurt avec cette phrase ambiguë : « *Thomas Jefferson still survives* » <sup>24</sup>.

## Notes

<sup>1</sup> AMW, p. 358.

<sup>2</sup> Je n'ai pas trouvé la citation originale de Napoléon ; bien que « *scenery* » désigne les décors et « *business* » les jeux de scène, il me paraît justifié de prendre ici l'expression dans le sens de « *mise en scène* » et de « *spectacle* », comme le propose MEYER, p. 133.

<sup>3</sup> SF, pp. 42-43, 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 92 ss.

<sup>5</sup> SF, pp. 34, 181 ; AJL II, p. 488 ; MIROFF.

<sup>6</sup> SF, pp. 61 et 91 ; selon sa déplorable habitude, Adams ne mentionne pas Aristote, alors que ce qu'il dit de la prudence me paraît devoir être rapproché de *Eth. Nic.*, livre VI, X-XI.

<sup>7</sup> SF, pp. 44-45 ; AJL II, pp. 351, 382, 412, 435, 438, 456.

<sup>8</sup> AMW, pp. 477-478 ; SF, pp. 191 à 195 ; AJL II, p. 333.

<sup>9</sup> Note de l'éditeur : « En 1806, John Quincy Adams fut nommé à la chaire de rhétorique et d'art oratoire de Harvard ».

<sup>10</sup> *Sic* en français dans le texte.

<sup>11</sup> SF, pp. 59 ss., 110.

<sup>12</sup> *Ibid.*, et pp. 64 et 107.

<sup>13</sup> SF, p. 66.

<sup>14</sup> WOOD, chap. XIII, 8 : « Le triomphe et la fin de l'idéologie américaine ».

<sup>15</sup> Je donne la traduction de Jean Carrière, *Les Belles Lettres*, 1975.

<sup>16</sup> AJL II, pp. 351-352, 357, 365, 370, 376-377. Voir aussi note de 1801, HARASZTI, p. 276 : « Qui sera juge ? Controverse éternelle ».

<sup>17</sup> AJL II, pp. 387 à 392 et 397 à 402. w VI, p. 452. Pour la sélection de l'aristocratie naturelle, Jefferson préconise notamment la division de chaque comté en « wards », circonscriptions auxquelles on confierait la diffusion de l'instruction et des portions de « *self-government* ». Cette idée remarquable est l'objet du dernier chapitre de ARENDT I, *The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure*

<sup>18</sup> AJL II, pp. 397 à 402 ; w VI, pp. 451, 456 à 458.

<sup>19</sup> w VI, pp. 470, 495, 516 ; SF, p. 174. Les mots en italiques sont en français dans le texte.

<sup>20</sup> TOCQUEVILLE II, p. 497 ; w VI, pp. 495-500.

<sup>21</sup> w VI, pp. 468, 471, 506, 508, 510 ; SF, pp. 174-175. Sur la question des banques, voir DAUER, pp. 66 et ss. Pour Madison : *Le Fédéraliste*, LGDJ, 1957, p. 75.

<sup>22</sup> w VI, pp. 508 à 512.

<sup>23</sup> Les textes évoqués dans ce paragraphe se trouvent dans w VI, pp. 509 à 521.

<sup>24</sup> Sur la tyrannie de l'encre et du papier : SF, p. 51. Sur le mythe : WOOD, chap. XIV, 2 et 5. Sur les dernières paroles : PETERSON, p. 129. La persistance de la survie du « démocrate » Jefferson par rapport à « l'aristocrate » Adams peut être illustrée par l'anecdote suivante : en 1993, je parlais avec la conservatrice du *Adams National Historic Site* à Quincy et, comme je m'étonnais de l'absence de visiteurs, elle me répondit : « Les gens préférèrent Jefferson, y compris l'employé ici présent », propos que l'intéressé approuva aussitôt

## CONCLUSIONS

### L'ancien et le nouveau

L'oubli dans lequel est tombée la pensée de John Adams a au moins deux raisons d'importance inégale : son éparpillement dans une masse confuse de documents requiert un travail de remise en ordre auquel semble s'opposer l'enterrement hautement symbolique d'un homme du passé. Le chapitre que Gordon S. Wood lui a consacré, *The Relevance and Irrelevance of John Adams*, est devenu en français « John Adams entre l'ancien et le nouveau ». Je me permets d'emprunter ce titre comme thème de ma conclusion mais de ce thème, je voudrais tirer d'autres variations. Le réduire à une seule dimension temporelle, celle du passé, est la démarche de ceux qui, ne voyant en lui que le défenseur de la forme mixte de gouvernement au moment où elle perd sa substance, manquent ce qui donne sens à cette défense — c'est-à-dire l'essentiel. Adams n'est pas de ceux que décrit Tocqueville, qui voudraient retenir dans le monde nouveau certains privilèges que procurait l'inégalité des conditions de l'ancienne constitution aristocratique. Il ne peut avoir la nostalgie d'un Ancien Régime qu'il n'a connu qu'en tant qu'ambassadeur ; il n'a pas subi les bouleversements, mais en a été l'un des auteurs. C'est un fondateur et c'est ainsi qu'il doit être apprécié, à la charnière de l'Ancien et du Nouveau, au moment machiavélien, « *between past and future* ».

La visée de John Adams est la fondation d'un nouvel ordre politique pour la liberté. Cette question d'un monde stable pour le citoyen peut être envisagée sur plusieurs thèmes. Ainsi, celui d'une histoire qui ne serait plus entièrement livrée au tragique et conquerrait une certaine intelligibilité. Celui de la référence à la fondation romaine, pour lester de tradition et d'autorité le monde nouveau. Celui de la question sociale, qui doit s'exprimer dans la république sans la détruire. Les perspectives s'entrecroisent dans une pensée qui n'a rien de simpliste, mais dont on trouve la cohérence en se replaçant au moment de la fondation ; à partir de là, on saisira ce que John Adams peut nous dire aujourd'hui, sans prétendre l'importer abusivement dans nos débats. Quel rôle tiendrait-il dans l'opposition droite/gauche, conservatisme/progressisme ? Rossiter en fait le père du conservatisme : l'exercice n'est pas difficile, il suffit de prendre des extraits de ses *Discours sur Davila*. Avec des morceaux choisis de la correspondance tardive, on prouvera au contraire que c'est le fondateur du radicalisme (au sens américain). En voyant les choses d'Europe, un petit exercice d'hygiène

intellectuelle permet de s'apercevoir qu'il ne rentre dans les schémas d'aucune des deux grandes tendances de l'anti-américanisme : l'homme des Lumières peut s'exposer à la haine de la vieille droite ennemie de la modernité, mais pas quand il se soucie de la disparition de la tradition, de l'autorité et de la religion ; le défenseur du « *degree* » peut encourir la détestation de la gauche, mais pas quand il dénonce la ploutocratie sous le masque de la démocratie. Et pourtant, Adams n'est pas incohérent : le fondateur veut un ordre politique stable (et comment le serait-il sans autorité et sans tradition ?) garantissant un espace public de liberté (qui n'est qu'un leurre si les intérêts des plus forts y sont voilés).

Il serait tout aussi déplacé dans un débat communautarisme/libéralisme ou holisme/individualisme. On trouve chez Adams des idées persistantes de Bien commun et de vertu, mais comme idées précisément, comme visée et non comme principe d'une république qui n'est fondée ni sur un désintéressement individuel ni sur la sympathie ou la bienveillance (au sens des philosophes écossais) et qui ne fait aucune référence à un ordre transcendant. Il n'y a au principe que des passions et des intérêts et ils ne sont pas transmués à la Mandeville, il n'y a pas de main invisible, seulement des institutions et des mécanismes qui sont censés les mettre en état d'émulation et de contrôle mutuels. Le plus curieux est que John Adams ne se présente pas tant lui-même comme celui qui maîtrise les passions au nom de la raison que comme celui qui veut mériter la gloire : Corso Donati ou un autre personnage de Machiavel qui tenterait de placer des freins procéduraux à son ambition pour ne pas perdre la Renommée. Les passions sont l'alpha et l'oméga du système jusque dans l'acte de sa conception ; on touche là à une réelle spécificité de John Adams. Il faut en chercher les raisons dans son anthropologie et, à partir de là, comprendre le sens précis des institutions qu'il préconise.

D'un bout à l'autre de ce travail, on a vu une conception de l'homme fondée sur la passion pour la distinction se développer, depuis l'introspection psychologique jusqu'à la tragédie, depuis la simple vanité jusqu'à la rivalité mimétique. Elle paraît assez éloignée de la « vérité évidente par elle-même » que les hommes sont créés égaux, telle que Jefferson l'a inscrite dans la Déclaration d'Indépendance. Cette passion affirme les inégalités naturelles que l'appropriation inégale qu'elle entraîne aggrave, et l'on voit les individus et les classes, comme les familles ou les nations, animés de passions identiques et d'intérêts contraires. Les hommes n'abandonnant pas leur nature lors de leur entrée dans l'état social et politique, la république ne peut être fondée que sur elle, ce qui implique une prise en compte assez complexe de la passion de la distinction, à la fois moteur et élément potentiellement destructeur de la liberté et de l'ordre politique.

Dès lors, dans la *Défense*, il s'agit de voir les « aristocrates » pour les isoler et les empêcher d'exercer tout le pouvoir en sous-main ; de les insérer dans un système de représentation d'intérêts d'où la vertu peut sortir grâce à la légalité républicaine dont les représentants des intérêts opposés seront les gardiens forcés ; d'en faire aussi une autorité par la mémoire de la fondation et le maintien de la tradition. Dans les *Discours sur Davila*, il s'agit encore de voir les meilleurs distingués pour leur mérite sur l'échelle du « *degree* », de façon à stimuler la bonne émulation et à mettre hors jeu la mauvaise, ce qui sera le cas si et seulement si c'est le mérite qui entraîne la distinction. C'est bien un projet typique des Lumières, bien qu'il mette censément la raison à l'écart, puis-

qu'il repose sur l'idée que le gouvernement fait la société : celle-ci, éclatée en intérêts antagonistes, agitée de forces sociales que la révolution a libérées, pourrait retrouver, grâce à des lois bien conçues, une certaine cohésion et mener la république vers ses idéaux. Non pas que John Adams rêve d'une société organique, mais on voit comment l'affirmation des différences pourrait recréer des liens sociaux par la mémoire et par l'apparition d'une « méritocratie » — ouverte à tous les hommes de valeur, il ne s'agit pas de constituer des Etats stratifiés d'Ancien Régime. Mais il s'apercevra que ce modèle ne peut fonctionner dans une démocratie où gouvernement et société se séparent.

La liberté qui est en jeu dans tout cela est évidemment positive, c'est celle qui s'exerce dans le choix de la forme de gouvernement, puis dans la participation au pouvoir au sein de la sphère publique qu'il s'agit justement de fonder. Ce n'est pas la garantie d'une sphère privée contre les empiètements de l'Etat (ce sens-là va apparaître de plus en plus avec la « désincorporation ») ; il va de soi que ces libertés négatives existent aussi : ce sont des droits préliminaires au gouvernement, qui font donc l'objet d'une Déclaration placée, dans la Constitution du Massachusetts, avant l'exposé des mécanismes institutionnels. Ceux-ci limitent alors le pouvoir par son exercice même, puisqu'ils le font éclater en deux jeux de « *checks and balances* ». Par contraste, l'idée française d'instituer un pouvoir souverain et de prétendre le limiter par une Déclaration des droits constituait aux yeux de John Adams la preuve que la république était impossible là-bas. Ses observations nous font considérer les droits de l'homme sous l'angle de leur genèse historique au sortir de la monarchie absolue, aspect qui ne me paraît pas complètement détachable de leur contenu conceptuel : que la fin dernière du gouvernement soit la limitation du pouvoir était sans doute évident pour des hommes qui n'avaient connu que le despotisme, ce ne l'était nullement pour un esprit ayant quelque expérience de la liberté publique. Cette différence de perspective rend inapplicables à une pensée comme celle de John Adams nos distinctions entre droits de l'homme des première et deuxième générations : ainsi le droit à l'éducation, condition de la liberté, de la citoyenneté active, apparaît d'emblée et sera inscrit dans la structure du gouvernement du Massachusetts, alors que les conceptions européennes de libertés négatives allaient nourrir, au tournant des dix-neuvième et vingtième siècles, une pénible sophistique bourgeoise contre l'instruction obligatoire.

Il me faut revenir aux trois penseurs postérieurs à John Adams qui m'ont particulièrement aidé à saisir le sens de cette fondation, en commençant par celui qui est explicitement le plus proche de lui. Il existe entre Adams et Hannah Arendt d'évidentes similitudes. Le modèle qui se dessine, dès les premiers écrits d'un jeune homme imprégné d'auteurs classiques et d'une culture politique de Nouvelle-Angleterre évoquant encore la liberté des Anciens telle que Benjamin Constant l'a décrite, correspond sur bien des points à celui de la *polis* comme lieu de l'accomplissement de l'homme sous le regard de ses pairs, espace public de liberté où l'on peut, en se distinguant par le verbe et l'action mémorables, connaître le bonheur et viser à l'immortalité que confère la Renommée. En opposition, la vie privée où l'on est invisible et où il ne se passe rien qui soit digne de souvenir paraît d'une complète futilité et il est inconcevable

qu'on puisse la préférer sincèrement à la vie politique ; feindre de la préférer relève du calcul. Puisque l'espace public est le lieu de l'accomplissement de l'homme et celui de son bonheur, il faut étendre la citoyenneté : prétendre, comme Aristote, que de nombreux hommes doivent rester confinés dans l'insignifiance de leur tâche et de leur vie privée est proprement inhumain.

Cependant, une des lettres où John Adams exprime le mieux ce bonheur-là et la futilité du domaine privé, il l'écrit alors qu'il mène des négociations secrètes pour financer la guerre d'Indépendance : la reconnaissance publique est reportée *sine die* <sup>1</sup>. C'est qu'entre l'homme de pouvoir qui entend fonder une République hégémonique dont la grandeur dépassera celle de Rome et le philosophe dont Claude Lefort a souligné la naïveté <sup>2</sup>, il y a forcément des différences. Sans doute Adams pensait-il à ses débuts que l'isonomie de la cité antique avait permis un débat public où la persuasion par la parole jouait un rôle de premier plan ; en revanche, il ne s'est jamais fait d'illusion sur les hommes discutant et décidant en commun dans des conditions modernes. La manipulation démagogique est prise en compte d'emblée et il mettra de plus en plus en évidence les autres moyens de persuasion, ou plutôt d'influence. D'autre part, Adams, contrairement à Arendt, doit bien s'intéresser plus spécialement à la représentation, inévitable dès que la république dépasse la taille d'une petite cité, et qui introduit un élément aristocratique dans la partie démocratique du mécanisme : les élections à la chambre sont le passage de la « multitude » au « petit nombre ». Adams ne confondra jamais représentants et représentés dans une vision idéalisée des institutions, rejoignant en cela un chercheur contemporain comme Bernard Manin, pour qui la représentation comporte, outre son versant démocratique, des traits élitistes, aristocratiques, oligarchiques. De plus, pour Adams, le régime où la représentation est généralisée et où le peuple est censé exercer tous les pouvoirs s'appelle une démocratie, mais dissimule une double oligarchie : l'aristocratie inhérente à la représentation devient oligarchique dès lors que les élus exécutent en réalité les décisions des états-majors des partis et ceux-ci sont au service d'intérêts sociaux puissants. Cela l'amènera à la définition de rapports entre le social et le politique et de nouvelles exigences de visibilité et de transparence où il diffère de Hannah Arendt. La lecture de John Adams permet à coup sûr de vérifier l'exactitude des thèses de la philosophe sur le sort, dans les Révolutions américaine et française, de la question sociale : alors qu'en Amérique, la première tâche des insurgés avait été de veiller à ce qu'elle ne ruine pas la construction politique, Adams a vu dès 1790 qu'elle allait, en France, balayer la république après la monarchie. Mais il a cru que, pour s'exprimer dans le cadre des institutions sans les détruire et sans être occultée au profit d'une classe, la question requérait que les inégalités sociales soient visibles dans le gouvernement : elles ne seraient donc pas laissées au vestiaire d'assemblées régies par le principe de l'isonomie politique.

Cela dit, il existe, entre Adams et Arendt, une profonde connivence. On sait que celle-ci, assez paradoxalement, critiquait les philosophes, parce qu'elle opposait à la liberté intérieure la liberté comme action et aux constructions intellectuelles détachées du monde la pensée liée à l'action, naissant et renaissant de l'expérience. « *Between past and future* », « cette brèche qui est peut-être l'habitat propre de toute réflexion », est une formule qui ne s'applique pas seulement au moment de la fondation, bien qu'il soit privilégié à cet égard. Adams répond trait pour trait à cette liberté-là et à cette

pensée-là. « La liberté comme inhérente à l'action », écrit Arendt, « est peut-être illustrée le mieux par le concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*. Son sens est rendu de la meilleure façon par *virtuosité* », et le sens du politique serait d'établir un espace où la liberté-virtuosité apparaisse comme réalité tangible, en paroles qu'on peut entendre, en actes qu'on peut voir. Pour cette vertu-là, Adams utilisera l'expression « *spectemur agendo* », soyons vus en action, soyons vus pour nos actions ; elle frappera tant la philosophe qu'elle reviendra de façon récurrente sous sa plume. Quant à la pensée en action, Arendt en trouvait un modèle dans la Déclaration d'Indépendance où l'on voit, grâce cette fois à Jefferson, « une action qui apparaît en mots »<sup>3</sup>. Cette force performative, on la retrouve dans la Constitution du Massachusetts, où le Contrat social se noue, et d'une façon générale dans les écrits de John Adams, qui visent tous à l'action. Cela explique la variété délibérée des styles, mais aussi l'inachèvement et le fait que le moraliste, le psychologue, le sociologue et le sémioticien de la politique ne nous livre que des esquisses. Rien ne me paraît plus faux que la formule de Rossiter : « Adams détestait la politique mais aimait la science politique ». L'historien Kurtz lui rétorquera qu'une fois à la retraite, Adams n'écrira plus rien de théorique ; la remarque est très juste et j'ajouterai que lorsqu'il parle de science politique, le contexte révèle souvent qu'il s'agit d'une science de l'action politique, d'un art — d'une virtuosité. Avant d'atteindre la sérénité du très grand âge, Adams écrira encore pour agir, sur la postérité cette fois, afin que l'historiographie de la Révolution lui réserve sa juste place sur la scène : rien ne montre mieux qu'il voulait la Renommée pour ses actions et non pour ses écrits. Enfin, son horreur d'une pensée déconnectée de l'expérience du réel lui permettra non seulement de critiquer les philosophes, mais d'anticiper nos *idéocraties* contemporaines.

Quant à Tocqueville, on ne peut s'empêcher de l'imaginer dialoguant avec Adams ; par exemple :

ADAMS : Nous avons été expédiés dans la vie à une époque où les grands législateurs de l'Antiquité auraient souhaité vivre.

TOCQUEVILLE : Il est évident que la race des hommes d'Etat américains s'est singulièrement rapetissée depuis un demi-siècle.

A. : Des hommes au génie remarquable seront révélés par les élections populaires et présentés sur scène où ils pourront jouir de tous les honneurs.

T. : Les grands talents et les grandes passions s'écartent du pouvoir, afin de poursuivre la richesse. La distinction qui naît de la richesse s'augmente de la disparition de toutes les autres.

A. : « *Spectemur agendo* », voilà le grand principe de l'action pour le bien des autres.

T. : Dans les Etats démocratiques, tous les citoyens sont confondus dans la même foule. L'honneur y sera donc toujours moins impérieux et moins pressant ; car l'honneur n'agit qu'en vue du public.

A. : Si tu perds tout, souviens-toi de garder la Renommée ; celle-ci une fois disparue, alors tu ne seras plus rien.

T. : Les ambitieux des démocraties se soucient moins que tous les autres des intérêts et des jugements de l'avenir. Ils aiment le succès bien plus que la gloire.

A. : La politique est la science divine. Comment est-il possible qu'un homme puisse jamais envisager de la subordonner à ses mesquins petits intérêts privés ?

T. : Tout ce que le citoyen demande à l'Etat, c'est de ne point venir le troubler dans ses labeurs <sup>4</sup>.

Ce montage montre du moins la coupure entre le fondateur et le résultat de ses efforts, entre l'arbre et les fruits. L'erreur de John Adams a été de croire que l'arbre était le grand législateur. Il avait pourtant saisi dès le début, comme Tocqueville le fera, l'historicité de la Révolution américaine. Il avait senti très tôt les dangers que présentaient, en France, les prétentions d'abolir d'un coup toutes les traditions d'une vieille société. Comme Tocqueville, ses notes d'ambassadeur le prouvent, il avait compris ce qu'est l'unité d'un régime : les démons respectifs de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie hantent « toutes les scènes de la vie » en France, aux Pays-Bas, en Amérique. Mais au lieu d'en conclure que « les Américains ont un état social démocratique qui leur a naturellement suggéré de certaines lois et de certaines mœurs politiques », il écrit que « le génie du peuple est une manufacture, l'effet du gouvernement et de l'éducation ». Comme Adams, Tocqueville ne croit pas aux « climats », aux causes physiques privilégiées par Montesquieu, mais il affirme la prééminence des mœurs, c'est-à-dire tout l'état intellectuel et moral de la nation, sur les lois, celles-ci ne pouvant gouverner contre celles-là. Ceci vaudra à Adams de sévères déconvenues, notamment lorsqu'il débarquera d'Europe avec ses conceptions sur « le langage des signes », sur le symbolisme régulateur de l'émulation, alors que « rien ne révolte plus l'esprit humain dans les temps d'égalité que l'idée de se soumettre à des formes ». Il en viendra finalement à comprendre que la Guerre d'Indépendance avait été largement précédée par une révolution dans les mentalités, la véritable Révolution américaine : elle occupe ironiquement tout l'écart séparant les répliques du petit dialogue que j'ai composé entre le représentant de la vieille aristocratie européenne décidé à se convertir à la démocratie et l'amer fondateur d'une nouvelle méritocratie.

Comparer Adams et Tocqueville pourrait faire l'objet d'un livre qui, à ma connaissance, n'a pas encore été écrit. La proximité des deux esprits est souvent frappante, en particulier dans leur critique de la critique des Lumières, leur rejet de la table rase réalisée indûment par le tribunal de la raison, le rôle pernicieux des « philosophes ignorants », le risque de voir apparaître des tyrannies jamais imaginées ; leur divergence sur des soucis communs fait regretter que le second n'ait pas lu le premier. Je ne puis ici qu'esquisser la problématique tortueuse des rapports de la liberté et de l'égalité, que tous deux envisagent comme passions. Le point de départ de la réflexion de Tocqueville est que l'égalité peut être une passion « mâle et légitime » qui pousse les hommes à vouloir être tous estimés, mais aussi un « goût dépravé » qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau : l'état social démocratique peut donc conduire soit à la souveraineté du peuple soit au pouvoir absolu d'un seul, à l'égalité dans la servitude. Pour Adams, et c'est je crois son originalité, liberté et égalité découlent de toute manière de la passion de la distinction, elles visent à surpasser ; l'égalité ne se satisfait donc pas d'un nivellement pur et simple, elle entend abaisser au-dessous du

niveau. Dès lors, si les analyses des deux auteurs coïncident en ce sens que la passion égalitaire joue un rôle redoutable lors de l'écroulement d'une hiérarchie ancienne, Adams ne peut guère la concevoir en état de repos, même après le séisme. A défaut de la mise en place d'un ordre tenant à distance la passion envieuse, il ne voit comme issues que la tyrannie, face à laquelle tous les individus sont égaux, ou une illusion d'égalité permettant à une oligarchie d'exercer la réalité du pouvoir : destins respectifs, sans doute, de l'Europe et de l'Amérique. Tocqueville, outre ces possibilités, envisage un retour au calme où les passions deviennent molles, où l'imitation envieuse débouche sur le conformisme social et où les individus semblables se verraient finalement menacés, au-delà de la tyrannie de la majorité, d'une nouvelle forme inconnue, tutélaire, de despotisme. Cette évolution n'a rien de fatal, puisque la passion de la distinction (qu'il considère manifestement comme un pôle opposé à celui de la passion pour l'égalité) tend à faire renaître sans cesse l'inégalité ; par des détours dans lesquels la vie des associations et la presse ont un grand rôle à jouer, c'est vers la liberté dans la démocratie que le chemin pourrait se faire.

Adams, surtout à la fin de sa vie, est plus sombre que Tocqueville. Si les associations sont de nature aristocratique aux yeux des deux, le premier ne voit guère dans la presse la garantie de la liberté de tous, puisqu'elle est aux mains d'intérêts de même nature et sert donc à manipuler plus qu'à informer : c'est d'ailleurs cette manipulation qui fait que le régime est à la fois oligarchie et tyrannie de la majorité. Tocqueville, pour sa part, considère le système américain de l'époque comme il se présente à la fin du livre de Wood, mais sans en envisager les arrière-pensées aristocratiques : le peuple y exerce la souveraineté et c'est, au niveau des Etats, en dépit des efforts des fondateurs, une tyrannie de la majorité. Les aristocrates se cachent et n'exercent pas le pouvoir (pour Adams, ils se cachent pour l'exercer), en attendant peut-être leur heure ; une nouvelle aristocratie pourrait sortir de l'industrie (pour Adams, c'est fait depuis longtemps).

Adams est non seulement plus sombre, mais il exprime pleinement un sens tragique contre lequel Tocqueville donne parfois l'impression de lutter. « Il n'y a point de sujets de drame dans un pays qui n'a pas été témoin de grandes catastrophes politiques », écrit ce dernier et on a souvent reproché aux Américains, une fois entraînés dans la politique mondiale, de manquer de sens du tragique. Ils auraient pu se souvenir que leur deuxième président l'avait au plus haut point : un trait constant, auquel les commentateurs sont curieusement inattentifs, est que John Adams, tout au long de sa carrière, cite comme première référence Thucydide, soit le penseur par excellence de la nature tragique des rapports entre les Etats comme entre les hommes. Bien plus, sentant venir la Révolution française, c'est par lui qu'il ouvre sa *Défense*, à propos du rôle funeste des passions envieuses et, trois ans plus tard, anticipant la Terreur, c'est le Shakespeare de *Troilus et Cressida* qu'il met en exergue, sur le même thème. Il y a là une cohérence qui semble échapper à tous les lecteurs. Sans doute l'aurais-je manquée également si je n'avais remarqué, dans les documents privés, le passage que subissait Adams lui-même de l'envie objectale à l'envie mimétique pour m'apercevoir ensuite, à la lecture des *Discours sur Davila*, qu'il interprétait Shakespeare comme René Girard le ferait deux siècles plus tard. Mon travail est donc aussi un hommage, absolument non délibéré, aux recherches de celui-ci : il est indiscutable que la rivalité mimé-

tique est explicitement présente, bien qu'inaperçue, dans les grands bouleversements de la fin du dix-huitième siècle et dans la tentative d'établissement d'un nouvel ordre politique.

Rétrospectivement, la démarche de John Adams apparaît comme une tentative de sauvegarder des idéaux classiques (Bien commun, *res publica*, vertu), mais en prenant en compte des conditions modernes à la fois d'égoïsme individualiste et de lutte des classes, et dans une conception tragique des rapports entre les hommes, les groupes et les nations. Cette tentative a avorté, puisque le mécanisme institutionnel qu'il préconisait a été adopté, mais vidé de sa substance. Pour l'observateur d'aujourd'hui, son erreur principale, dans son souci d'assurer un espace public à la confrontation des intérêts sociaux, est de ne pas avoir compris le rôle que pourraient jouer les partis et d'avoir voulu s'en tenir au gouvernement mixte ; ceci appelle toutefois une importante réserve, puisque Wood souligne le fait que les Fédéralistes ont largement contribué à empêcher que les antagonismes sociaux américains s'expriment d'une façon sérieuse sur le plan politique. Ajoutons qu'Adams n'a pas anticipé l'instrumentalisation par tous d'un Etat tutélaire, comme Tocqueville le fera quelques années après sa mort. Cela dit, si sa critique du nouveau régime paraissait obsolète, à la fin de sa vie, pour la plupart de ses contemporains, elle ne manque pas d'intérêt pour nous.

Il ne faut pas se laisser égarer par des questions de mots : au cours de la longue vie de John Adams, certains ont connu des glissements sémantiques, à commencer par « démocratie », d'autres sont apparus. A la charnière de l'ancien et du nouveau, Adams pense le nouveau parfois avec des mots anciens, qui ne sont démodés que parce que leur usage s'est raréfié ou s'est modifié, et parfois avec des mots nouveaux : classes, capital, idéologie, idéocratie. De ce dernier vocable on ne peut plus contemporain, il revendique la paternité : je n'ai trouvé aucun historien qui ait vérifié la validité de cette prétention. D'autre part, le fait qu'il se soit détourné de la plupart des Modernes au profit d'Anciens ou de poètes n'en fait pas à nos yeux un homme du passé ; Condorcet est assurément plus obsolète pour nous que ne le sont Shakespeare ou Thucydide, chez qui il a découvert que les passions dominatrices n'ont aucune limite, précepte dont les hommes du vingtième siècle ont eu maintes occasions de savourer l'exactitude. Appuyé sur sa solide culture, John Adams ricane de certains penseurs du dix-huitième siècle qui ont eu l'impudence de faire comparaître devant le tribunal de la raison la sagesse accumulée au cours de l'histoire ; le premier prévenu qu'ils auraient dû mettre en accusation, c'était leur propre raison et ils se seraient aperçus qu'elle était infectée de passions, à commencer par le désir de distinction d'hommes longtemps exclus du domaine public et cette faculté d'auto-illusionnement qui enveloppe tout le reste en le faisant passer pour rationnel. Nous sourions avec lui en voyant apparaître la figure ambivalente de l'intellectuel contemporain

Ainsi tourné vers l'ancien, John Adams ne peut accepter le nouveau, mais dire qu'il ne peut le comprendre ne me paraît que très partiellement exact : l'ancien lui procure des outils pour critiquer le nouveau. Avec la désincorporation, la politique devient une affaire de partis qui tendront à ne plus représenter qu'eux-mêmes. On assiste donc à une coupure entre gouvernants et gouvernés. Ceux-ci sont censés garder

le contrôle de ceux-là par les élections, mais comment peuvent-ils se former une opinion ? C'en est fini en effet du débat politique : les décisions se prennent dans le secret des états-majors et les prétendus représentants du peuple votent docilement selon leurs instructions. De leur côté, les citoyens fixent tous leurs efforts sur la poursuite du gain : la passion de la distinction a quitté le domaine public pour le domaine privé. C'est la liberté des Modernes que Benjamin Constant définit à la même époque en opposition à celle des Anciens et qui, comme le souligne Hannah Arendt, est proprement antipolitique : elle revient à être débarrassé de tout souci et tout devoir publics en gardant un certain contrôle du pouvoir et en jouissant des avantages d'un gouvernement monarchique. Les mécanismes de décision politique deviennent invisibles et les citoyens disparaissent dans leur domaine privé : ce double retrait laisse l'espace public vide et la *polis* est morte. On touche ici à la racine du malaise profond et dangereux qui affecte aujourd'hui notre vie politique.

Pour reprendre les termes de Lefort et Howard, le lieu du pouvoir est vide, aucune personne, aucun groupe ne peut prétendre l'occuper. Pour Adams, il s'agit d'illusions : si les forces sociales ne sont pas incorporées au gouvernement, si l'on ne voit pas qui exerce le pouvoir, c'est que celui-ci est accaparé en sous-main par les plus forts. La déconnexion du social et du politique qu'opère la désincorporation n'est qu'apparente : des intérêts sociaux sont présents en fait dans le gouvernement, mais masqués ; sous le couvert de la démocratie, ce sont des oligarchies qui mènent les affaires. Il y a en réalité connexion, mais d'une façon occulte et perverse, dans une interaction corruptrice : les « aristocrates » occupent le pouvoir, en particulier grâce au financement des élections par de l'argent indûment approprié ; toutes les nominations aux fonctions publiques, y compris les fonctions judiciaires, sont partisanses et cette corruption qui a gagné tout l'Etat rejaillit alors sur l'ensemble de la société, par les divers avantages que le gouvernement peut distribuer. La démocratie, dans son acception finale, est donc une idéologie et Adams terminera sa carrière de « *maverick* » en penseur du soupçon. Formulées en partie avant même sa mise en place, les critiques qu'il dirige contre la démocratie obligent à se demander si les travers qu'il dénonce ne sont pas consubstantiels au régime.

L'ambivalence de l'information est particulièrement intéressante pour le lecteur contemporain. Que la communication ait joué un rôle primordial dans la Révolution américaine est attesté par l'énorme masse de journaux, de brochures, de pamphlets que mettent à jour les historiens de la synthèse républicaine ; or, comme l'écrivait Adams dans sa *Dissertation*, « un natif de l'Amérique qui ne sait pas lire et écrire est une apparition aussi rare qu'un jacobite ou un catholique romain, c'est-à-dire aussi rare qu'une comète ou un tremblement de terre ». Que l'importance de l'information ait été perçue par les acteurs est révélé notamment dans la correspondance avec Jefferson, où tous les bouleversements depuis la Réforme sont attribués à l'imprimerie. Mais Adams, avec son obsession du regard, comprend mieux qu'un autre comment l'espace public qui n'est plus celui de la communauté des hommes s'apparaissant devient le lieu de la mise en scène médiatique : il ne s'agit plus seulement de « l'art de l'imprimerie », mais aussi de la mise en valeur de talents naturels tels que le visage et la prestance, d'images qui joueront un grand rôle dans le choix des aristocrates — disons des *élites* — qui gouvernent.

L'espace public est déserté, le débat est faussé, alors que la transparence est condition du gouvernement des lois que John Adams voulait assurer par le jeu des rivalités d'intérêts. Dès lors, il ne faut plus espérer atteindre au Bien commun : aristocratie et démocratie restent deux antagonistes dans un conflit que gagnera toujours la première sous le voile de l'égalité, alors que la reconnaissance de leurs différences était, paradoxalement, la seule manière de ne pas laisser libre cours à l'inégalité naturelle. On aurait tort de voir là des rêveries de John Adams : Hamilton, qui était entre autres choses créateur du système bancaire, était explicitement à la recherche d'institutions assurant le gouvernement « des riches, des sages et des bons ». La dissimulation des différences marque la fin du « monde commun » de Hannah Arendt, dans lequel s'expriment des perspectives différentes ; ou, pour emprunter les termes de Girard, l'effacement du « *degré* » rompt l'unité entre les hommes. Il n'y a plus que deux mondes séparés, l'un excluant l'autre. On retrouve ici des préoccupations très contemporaines, qui s'expriment d'ailleurs souvent en faisant appel à une division binaire : en parlant de « société à deux vitesses », on ramène à deux une multiplicité, comme le faisait Adams.

Mais ce qui touche le plus l'homme du vingtième siècle, c'est l'intuition des totalitarismes ; les éléments épars que présente Adams en donnent, si on les réunit, un tableau assez complet : la collection d'hommes privés de toute histoire et de toute identité, formant une masse indistincte à laquelle une idéocratie fonctionnant comme une religion dogmatique peut appliquer n'importe quels moyens, de la manipulation médiatique au génocide, en vue de la réalisation, par la raison instrumentale, de ses fins irrationnelles. Si nous jetons un regard réfléchissant sur notre histoire, force est de constater que le sens des bouleversements de la fin du dix-huitième siècle est aussi celui-là, ce qui conforte certaines analyses contemporaines. Mais le regard que jetait Adams n'était pas réfléchissant, le fil conducteur apparaissait d'avance et cela, du point de vue du philosophe, a quelque chose de réconfortant : les événements étaient prévisibles par la raison et ce non pas parce que l'histoire obéit à quelque nécessité transcendante, mais au contraire parce qu'elle est intelligible dans l'immanence des actions humaines, parce qu'elle n'obéit pas à une autre dialectique que celle, qui reste à notre portée, de notre raison et de nos passions. Lorsque Adams écrit que « la nature aura son cours », il veut parler de la nature humaine — on reste dans l'immanence ; lorsque, se demandant si l'Amérique suivra le pernicieux exemple français, il répond « *we must not, but we shall* », il ne désigne pas d'autre fatalité que celle qu'on peut trouver chez Thucydide, la meilleure preuve en étant que cette fatalité-là ne s'est pas accomplie.

A la jonction de l'ancien et du nouveau, John Adams a esquissé deux types de régimes qui se sont affrontés dans notre siècle : démocratie et totalitarismes. Les succès du premier ne doivent pas grand chose à la vertu civique qu'il cherchait vainement. Ils doivent beaucoup à la sagesse des Fondateurs qui, inventant la République fédérale dans un continent en friche, ont créé les conditions d'une superpuissance — mais à ce travail-là, Adams, pris par ses ambassades, a été largement étranger. On pourrait aussi s'amuser à déceler, en contradiction complète avec sa pensée, quelque ruse de l'histoire qui, en détournant les hommes de la vie politique pour les engager dans les voies méprisables du gain, a fourni à leur nouveau régime la séduction de la richesse et,

grâce aux conquêtes techniques, la supériorité des armes. Le monde « avide et lâche » que dénonçait Adams, en devenant apparemment vulnérable, assurait en réalité sa survie. Il reste que, plus d'une fois, l'histoire a semblé n'être nullement à la portée d'hommes qui ne pensent qu'à leurs libertés privées. On peut souhaiter, pour la suite, que le message ancien transmis par Adams ne reste pas éternellement démodé : être libre, c'est être citoyen et être citoyen, c'est être homme. Les propos de John Adams étaient sans doute iconoclastes pour ses contemporains ; il est peut-être temps de commencer à le lire.

#### Notes

<sup>1</sup> *Supra*, p. 79.

<sup>2</sup> « Hannah Arendt et la question du politique » in *Essais sur le politique*, Seuil, 1986.

<sup>3</sup> ARENDT 2, pp. 198-201 et ARENDT 1, p. 130.

<sup>4</sup> Les références à Adams se trouvent dans le corps de ce travail. Pour Tocqueville : *Démocratie* I, deuxième partie, chap. v ; II, troisième partie, chap. XVIII à XX.



# Chronologie

## 1735

30 octobre : naissance dans le district nord de Braintree, qui s'appellera plus tard Quincy.

## 1740-1751

Études à Braintree.

## 1751

Entre à *Harvard College*.

## 1755

Bachelier ès Arts. Maître d'école à Worcester. Commence son journal le 18 novembre.

## 1756-1758

Études de droit. Juillet 1758 : maître ès Arts après avoir défendu la partie affirmative de la « *quaestio* » : « *An imperium civile hominibus prorsus necessarium sit* ». Novembre 1758 : admis au barreau.

## 1763

*On Private Revenge, On Self-Delusion, An Essay on Man's Lust for Power.*

## 1764

Épouse Abigail Smith.

## 1765-1766

Élu sans l'avoir demandé « *surveyor of highways* » : les citoyens étaient obligés sous peine d'amende de servir comme « *surveyor* » ou « *constable* ». *Le Stamp Act. Dissertation on the canon and feudal law.* « *Selectman* » (conseiller municipal).

## 1767

Naissance de John Quincy Adams.

## 1770

Élu représentant de Boston à la *General Court* (parlement). Plaide d'importantes affaires pénales liées aux troubles.

## 1773

Élu par la chambre au *Council*, mais veto du gouverneur. *Boston Tea Party*.

**1774**

Désigné par la Chambre pour le premier Congrès continental de Philadelphie.

**1775**

*Novanglus*. Début des hostilités. Au Congrès continental.

**1776**

*Thoughts on Government*. Congrès continental : président du *Board of War and Ordnance* et membre, avec Franklin, Jefferson, Robert Livingston et Roger Sherman, du comité chargé de rédiger la Déclaration d'Indépendance (du 4 juillet).

**1777**

Congrès continental à Baltimore et Philadelphie. Désigné avec Franklin et Lee pour représenter l'Amérique en France. Adoption des Articles de la Confédération (les Etats-Unis formeront une confédération d'Etats souverains ; assemblés en Congrès, seul organe de la Confédération, ils exerceront certains pouvoirs, notamment déclarations de guerre et traités de paix).

**1778**

Après une traversée aventureuse, Adams arrive début avril à Bordeaux, accompagné de John Quincy. Le 9 à Paris ; rencontre Turgot, Vergennes, puis Louis XVI ; au théâtre avec Voltaire ; fréquente le cercle de Turgot, dont Condorcet.

**1779**

Déchargé à sa demande, rentre à Boston. Projet de fonder l'Académie américaine des Arts et des Sciences. Constitution du Massachusetts. Désigné pour négocier les traités de paix et de commerce avec la Grande-Bretagne à Paris. Décembre : une voie d'eau oblige à mettre le cap sur l'Espagne, d'où il ira, toujours avec John Quincy, à Paris par la route.

**1780**

Paris, puis Amsterdam pour négocier un prêt.

**1781**

S'emploie à faire reconnaître la souveraineté américaine par les Néerlandais. Puis à Paris, échec des négociations. Capitulation anglaise à Yorktown.

**1782**

De retour aux Pays-Bas, obtient la reconnaissance puis un prêt et est nommé ambassadeur. S'installe à La Haye. A Paris, chef de la délégation américaine (Franklin, Laurens, Jay, Jefferson). Traité préliminaire. John Quincy à Saint-Pétersbourg.

**1783**

La Haye, Paris. Signature du traité de Versailles ratifiant l'indépendance. Londres.

**1784**

Amsterdam, deuxième prêt. Nommé avec Franklin et Jefferson pour négocier des traités avec des pays d'Europe et d'Afrique. Rejoint par Abigail et leur fille.

**1785**

Premier ambassadeur à Londres ; longue conversation avec George III. Jefferson ambassadeur à Paris. Franklin rentre en Amérique.

**1786**

Voyage en Angleterre avec Jefferson.

**1787**

Premier et deuxième volumes de la *Défense des Constitutions des Etats-Unis*. Constitution fédérale : fin de la Confédération et débuts de l'Etat fédéral. Pays-Bas. Obtient un troisième prêt.

**1788**

Troisième volume de la *Défense*. Rappelé à sa demande, rentre en Amérique, après un dernier voyage aux Pays-Bas pour un quatrième prêt.

**1789**

Elu vice-président. Préside le Sénat et séjourne entre-temps à Braintree. Prise de la Bastille. Première Assemblée nationale constituante, Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

**1790**

Début des *Discours sur Davila*.

**1791**

Elu président de l'*American Academy of Arts and Sciences*, le restera jusqu'en 1813. Interrompt la publication des *Discours*. Controverse avec Jefferson, qui a pris le parti de Thomas Paine. Constitution en France.

**1792**

Première Terreur en France.

**1793**

Réélu vice-président. Terreur en France.

**1794**

John Quincy ambassadeur aux Pays-Bas. Grande Terreur en France. Chute et mort de Robespierre.

**1796**

Elu président en décembre, Jefferson vice-président.

**1797-1800**

Présidence occupée par la menace de guerre avec la France ; affaire XYZ (provocation belliciste du Directoire). Mesures militaires et navales ; dissensions au sein du Parti Fédéral et du cabinet ; attaques de Hamilton. Tout cela n'empêche pas des séjours à Quincy. Décembre 1800 : battu par Jefferson aux élections présidentielles.

**1801**

Retour définitif à Quincy.

**1802**

Commence son autobiographie.

**1805**

Publie les *Discours sur Davila* en volume. Reprend sa correspondance avec B. Rush.

**1806-1807**

Poursuit son autobiographie, puis l'arrête brusquement.

**1809**

Publie des lettres sur sa présidence et contre Hamilton (mort en duel entre-temps).  
John Quincy ambassadeur en Russie.

**1812**

Reprend sa correspondance avec Jefferson. Guerre avec l'Angleterre, menée à la satisfaction de Adams sous la présidence de Madison.

**1814-1815**

Chute de Napoléon. Congrès de Vienne. Réaction en Europe.

**1815-1817**

John Quincy ambassadeur à Londres, puis secrétaire d'Etat de Monroe.

**1818**

Mort d'Abigail.

**1820**

Tentative de révision constitutionnelle au Massachusetts ; membre de la Convention.

**1822**

Fait des dons à la ville de Quincy en vue de la création d'une académie destinée à l'étude des Anciens et, ensuite, d'un temple ; fait don de sa bibliothèque à la future académie.

**1824**

Décembre : John Quincy élu président des Etats-Unis.

**1826**

Meurt pendant la célébration du Cinquantenaire, quelques heures après Jefferson.

# Bibliographie

La plus grande partie des ouvrages ont pu être consultés à Bruxelles, à l'*American Library* et surtout à la Bibliothèque royale (ses collections générales et son *Center for American Studies*) ; la politique d'austérité suivie par celle-ci ne garantit cependant plus l'accès aux principaux travaux américains récents, inconvénient qui n'est que partiellement compensé par les services de prêt inter-bibliothèques (en particulier entre les divers centres d'études américaines, celui de Berlin étant apparemment le mieux fourni).

A Boston, j'ai eu accès à ce qui reste de la bibliothèque de John Adams, notamment à la section des manuscrits et livres rares de la *Boston Public Library* où j'espérais trouver des notes en marge des auteurs antiques qui m'auraient permis de faire, pour les Anciens, un travail analogue à celui que Haraszti a réalisé pour les Modernes, mais je n'ai relevé que peu de commentaires significatifs : Adams annote les Modernes pour les critiquer et se borne le plus souvent à souligner les Anciens. Ayant concentré mes efforts sur cette question, il ne me restait que le temps d'examiner quelques ouvrages indisponibles en Belgique, mais non la partie non encore publiée des archives (l'ensemble des écrits de John Adams occupe cent quatre-vingt-neuf rouleaux) ; quant à l'édition Taylor, je ne m'y suis reporté que pour des écrits ne figurant pas dans les autres ouvrages que j'avais précédemment consultés.

## 1. Œuvres de John Adams

Des Pères fondateurs, John Adams est celui qui a laissé la masse de documents la plus considérable, ayant écrit énormément au cours de sa longue vie et ayant décidé, dès son entrée dans la grande politique, de tout conserver. Seule une petite partie en avait été publiée lorsqu'en 1850 Charles Francis Adams entreprit l'édition en dix volumes des œuvres de son grand-père. On y trouve la plupart des articles et ouvrages d'histoire et science politiques. Pour le reste, incomplète et sélective, elle comprend une partie du journal et de l'autobiographie et une sélection des autres écrits (lettres, à l'exception des lettres familiales, et papiers officiels). D'autres publications partielles, soit sélections de lettres, soit intégralité de la correspondance avec d'éminentes figures de la Révolution américaine comme Jefferson, ont eu lieu. Mais c'est après la

deuxième guerre mondiale que la totalité des *Adams Papers*, comprenant non seulement les écrits de John Adams mais aussi ceux d'une descendance remarquable à qui il avait transmis, avec la *passion de la distinction*, celles de l'écriture et de sa conservation, ont été versés sans réserves dans le domaine public. Après la mise sur microfilms de l'ensemble à partir de 1954, une édition critique sous la direction de M. Butterfield a commencé en 1961, qui se poursuit actuellement sans que sa fin soit envisageable dans un avenir prévisible. Les quatre volumes du journal et de l'autobiographie sont complets. La correspondance familiale a six volumes parus, s'arrêtant provisoirement à décembre 1785. Les *General Papers* (sous la direction, actuellement, de M. R. J. Taylor) paraissent à des intervalles de plus en plus longs et leurs huit tomes ne vont pas au-delà de 1779 : le recours aux autres sources reste donc largement nécessaire. J'ai négligé les trois tomes des *Legal Papers*<sup>1</sup>.

Enfin, voici, avec les abréviations que j'utilise dans les notes, les œuvres auxquelles je me réfère :

w : *John Adams, President of The us Works*, C.F. ADAMS, ed., 10 volumes, Boston, 1850-1856.

D : *Diary and Autobiography of John Adams*, L. H. BUTTERFIELD, ed., 4 volumes, Cambridge, 1961.

AFC : *Adams Family Correspondence*, L. H. BUTTERFIELD, ed., 4 volumes, Cambridge, 1963 et 1973, puis R. A. RYERSON, ed., 2 volumes, Cambridge, 1992).

P : *General Correspondence and Other Papers of the Adams Statesmen*, Robert J. Taylor et al., ed., 8 volumes, Cambridge, 1977, 1979, 1983, 1989.

AJL : *The Adams-Jefferson Letters*, Lester J. CAPPON, ed., 2 volumes, Chapel Hill, 1959.

AMW : *Correspondence between John Adams and Mercy Warren relating to her History of The American Revolution*, New York, Arno, 1972.

SF : *The Spur of Fame : Dialogues of John Adams and Benjamin Rush, 1805-1813*, John A. SCHUTZ & Douglass ADAIR ed., San Marino, The Huntington Library, 1966.

STAF : *Statesman and Friend, Correspondence of John Adams with Benjamin Waterhouse*, Little, Brown, & C<sup>o</sup>, Boston, 1927.

WAL : *Warren-Adams Letters*, Massachusetts Historical Society Collection, volume 72, 1917 et volume 73, 1925.

## 2. Livres et articles totalement ou partiellement consacrés à John Adams

La bibliographie récemment établie par Ferling fait plus de 220 pages et est manifestement incomplète car je n'y ai pas trouvé certaines études qui m'avaient pourtant paru des plus pénétrantes (Adair, Arendt, Cady, Lovejoy, etc.) ; c'est dire que je n'ai aucune prétention d'exhaustivité. Je reprends ici, non pas tous les ouvrages que j'ai consultés, mais ceux qui m'ont plus particulièrement servi dans l'optique de philosophie politique qui est la mienne. Certains travaux connus ne s'y trouvent donc pas. J'en cite ici et là quelques-uns. Cette bibliographie comprend quelques philosophes (Arendt, Howard, Koch, Lerner, White), des spécialistes de science politique (Dauer, Handler, Lacorne, Peters, Rossiter, Walsh), deux philologues (Cady et Shaw), un essayiste polyvalent (Kirk). Sauf erreur, les autres sont historiens. La synthèse républicaine est largement représentée. Enfin, je me suis limité à des œuvres universitaires au

détriment de la littérature, bien qu'au moins deux auteurs illustres aient écrit sur le sujet : John Dos Passos et Ezra Pound.

## 1. Travaux entièrement consacrés à John Adams

### *Bibliographies*

*Catalogue of the John Adams Library in the Public Library of the City of Boston*, 1917.

Howard F. BREMER : *John Adams. Chronology, Documents, Bibliographical Aids* (Oceana, 1967).

John FERLING (FERLING 2) : *John Adams. A Bibliography* (Wesport & London, Greenwood Press, 1994).

### *Biographies et notices*

Bernard BAILYN (BAILYN 1) : « Butterfield's Adams », in *William and Mary Quarterly*, Ser. 3, vol. 19 (avril 1962), 238-58. Adams tel qu'il est apparu à un éminent spécialiste après la publication du *Journal*. Souligne les rapports entre les tensions personnelles de John Adams et sa pensée.

Gilbert CHINARD (CHINARD 1) : *Honest John Adams* (Little, Brown & C°, 1964). Réédition d'un livre de 1933 (et donc écrit bien avant l'ouverture des archives) dû à un spécialiste des Lumières et des échanges franco-américains. Reste d'un grand intérêt. Robert A. EAST : *John Adams* (Twayne publishers, 1979), par l'auteur de la notice de l'*Encyclopaedia Britannica*.

John FERLING (FERLING 1) : *John Adams, a Life* (The University of Tennessee Press, Knoxville, 1992). Surtout descriptive, cette biographie récente n'aide guère à la compréhension de la pensée politique de John Adams.

Worthington C. FORD : « John Adams », in *Dictionary of American Biography*, vol. 1, pp. 72-80. Une excellente notice écrite, bien avant l'ouverture des archives, par un historien renommé qui fut aussi l'éditeur de la correspondance Adams — Warren.

Peter SHAW : *The Character of John Adams* (University of North Carolina Press, 1976). Une captivante étude psychologique qui insiste sur la passion de la Renommée et sa censure, mais ne la met pas suffisamment en relation avec la pensée politique.

Page SMITH : *John Adams*, 2 volumes (Doubleday, 1962). Monumentale biographie écrite dès l'ouverture des archives, elle présente pourtant d'évidentes lacunes ; ainsi, l'auteur parvient, en plus de mille pages, à ne pas mentionner un seul auteur de l'Antiquité.

### *Analyses de la pensée politique de John Adams*

John R. HOWE, Jr. : *The Changing Political Thought of John Adams* (The Princeton University Press, 1966). Un ouvrage de référence que j'ai été amené à critiquer sur deux points : il souligne les changements de la pensée politique sans mettre en évidence la continuité dans la conception de l'homme et il exagère, pour les besoins de la démonstration, la foi qu'aurait eu le jeune Adams en une prétendue « vertu américaine ».

Stephen G. KURTZ : *The Political Science of John Adams, A Guide to His Statecraft*, in WMQ, 3<sup>rd</sup> Series, vol. 25 (1968, 4), pp. 605 à 613. Un article qui souligne la parenté avec Machiavel : une pensée au service de l'action et donc changeante, mais sur fond d'une conception de l'homme continue.

Edward G. HANDLER : *America and Europe in the Political Thought of John Adams* (Harvard University Press, 1964). Un travail dont l'intérêt est de situer Adams dans un débat transatlantique.

Bruce MIROFF : « John Adams, Merit, Fame, and Political Leadership », in *The Journal of Politics*, vol. 48 (1986, 1), pp. 116 à 132. Cet article remarquable invite — enfin — à une approche complète de John Adams autour des notions centrales de mérite et de renommée, au terme de laquelle il reste stimulant pour la pensée politique.

Correa Maylan WALSH : *The Political Science of John Adams* (Books for Libraries Press, 1915). Inversement, ce livre écrit pour une révision constitutionnelle de l'Etat de New York se limite strictement à une critique serrée d'institutions jugées obsolètes ; l'auteur considère Adams comme le principal responsable du système politique américain, ce qui est inhabituel.

### *Adams et les Anciens*

Dorothy M. ROBATHAM : « John Adams and the Classics », in *New England Quarterly*, t. XIX, 1946, pp. 91-98. Un article bien mince : on reste dans l'attente d'une étude fouillée.

### *Adams et les Lumières*

Zoltan HARASZIT : *John Adams and the Prophets of Progress* (The Harvard University Press, 1952). Responsable de la bibliothèque municipale de Boston, dépositaire des livres de John Adams, l'auteur a eu l'excellente idée de relever de copieuses notes de sa main en marge d'auteurs modernes et de les présenter sous forme de dialogues, méthode qui met particulièrement en relief le couple réflexion/action.

### *La religion de John Adams*

Howard I. FIELDING : « John Adams : Puritan, Deist, Humanist », in *The Journal of Religion*, xx, 1940, pp. 33-46. Cet article assez ancien est le seul que j'ai trouvé sur ce sujet délicat.

### *La diplomatie de John Adams et ses conceptions en matière de politique extérieure*

James H. HUTSON : *John Adams and the Diplomacy of the American Revolution* (The University Press of Kentucky, 1980). Montre l'unité conceptuelle de la *balance du pouvoir* en politique intérieure et extérieure et sa mise au service du dynamisme d'une puissance envisagée, dès la Révolution, comme la première du monde.

### *Adams et la naissance des partis politiques*

Manning J. DAUER : *The Adams Federalists* (The Johns Hopkins Press, 1968). C'est sous la présidence d'un homme qui avait peur des *factions* que la politique est devenue

affaire de *partis* ; en ne se soumettant pas à son parti (fédéraliste), Adams allait briser sa carrière.

### *La présidence de John Adams*

Ralph A. BROWN : *The Presidency of John Adams* (The University Press of Kansas, 1975). Eloge de l'homme qui a su éviter une guerre avec la France, contre les tendances bellicistes de son propre parti.

### *Adams, modèle du conservatisme ?*

Clinton ROSSITER : « The Legacy of John Adams » in *Yale Review*, vol. 46 (Summer, 1957), pp. 528-50. Une tentative très idéologique de remettre Adams au tout premier plan. Rossiter a été un des premiers à minimiser l'influence de Locke au profit des véritables maîtres de John Adams : les Anciens, Machiavel, Harrington, Adam Smith, mais sa vision rassurante et réductrice d'un modèle de modération conservatrice amoureux de la pensée politique et détestant l'action ne résiste pas à l'examen. L'auteur a développé ses vues dans ses livres *Seedtime of the Republic* et *Conservatism in America*.

### *Adams et la « nouvelle synthèse républicaine »*

Joyce APPLEBY (APPLEBY 1) : « The New Republican Synthesis and the Changing Political Ideas of John Adams », in *American Quarterly* 25, 1973, pp. 578-595. Une critique utile de certains excès de cette école et de Wood en particulier.

## **2. Ouvrages partiellement consacrés à John Adams**

### *Sur les révolutions du dix-huitième siècle*

Robert R. PALMER (PALMER 1) : *The Age of the Democratic Revolution, A Political History of Europe and America, 1760-1800* (Princeton University Press, 1959, 2 vol.). Ce livre ambitieux veut montrer l'unité (démocratique) des révolutions sur les deux rives de l'Atlantique. Remarquable et controversé.

### *Histoire des Etats-Unis*

Daniel BOORSTIN : *The Americans* (Random House, 1958, 1965, 1973). Je peux d'autant moins passer sous silence cet ouvrage célèbre qu'il est paru en français, amputé malheureusement de sa bibliographie : *Histoire des Américains* (Armand Colin, 1981, puis Bouquins-Laffont, 1991, mes notes infrapaginales se référant à cette dernière édition). Cependant, les thèses centrales de l'auteur sur le pragmatisme américain opposé à la pensée spéculative européenne ne me paraissent guère applicables à John Adams.

MORISON, COMMAGER & LEUCHTENBURG : *The Growth of the American Republic* (Oxford University Press, 7<sup>th</sup> ed., 1980). Parmi tant d'autres, j'ai choisi ce livre particulièrement lisible pour me garder des erreurs historiques.

### *La pensée des Pères fondateurs. Travaux de philosophes*

Hannah ARENDT (ARENDT 1) : *On Revolution* (Viking Press, 1965). Trad. fr. : *Essai sur la Révolution* (Gallimard, Tel, 1963) <sup>2</sup>.

— (ARENDT 2) : *La crise de la culture* (Gallimard 1972, trad. des essais réunis sous le titre *Between Past and Future*).

Si Adams occupe une place importante dans le premier, il n'apparaît que furtivement dans le second. Mais la crise de la culture résulte de la perte de l'autorité, de la tradition et de la religion, questions cruciales pour des révolutionnaires accomplissant une tâche à la fois destructrice et fondatrice « *between past and future* ». Je vois d'ailleurs une harmonie entre les deux livres jusque dans leur structure, les essais intitulés « Qu'est-ce que la liberté ? » et « Qu'est-ce que l'autorité ? » correspondant aux chapitres « *Foundation I : Constitutio Libertatis* » et « *Foundation II : Novus Ordo Sæclorum* ».

Dick HOWARD : *The Birth of American Political Thought* (University of Minnesota Press, 1989, trad. de *La naissance de la pensée politique américaine, 1763-1787*, Ramsay, 1986). Se réclamant de l'herméneutique, ce philosophe américain, ancien élève de Claude Lefort, tente une narration de la Révolution américaine dans une dialectique démocratie/ républicanisme débouchant sur une « démocratie républicaine » qui n'est pas une synthèse mais conserve la tension initiale comme, aujourd'hui, dans le débat libéralisme/ communautarisme. Je me réfère à l'édition américaine, enrichie par rapport au texte français.

Adrienne KOCH : *Powers, Morals, and the Founding Fathers : Essays in the Interpretation of the American Enlightenment* (Ithaca, N. Y. , 1961). Les Pères fondateurs comme remède à Hegel et Marx.

Ralph LERNER : *The Thinking Revolutionary* (Cornell University Press, 1987). Une critique piquante des « nouveaux historiens ». Pour une lecture des Fondateurs comme penseurs conscients, en particulier John Adams, « *a mind of one's own* ».

Morton WHITE : *The Philosophy of the American Revolution* (Oxford University Press, 1978). Une approche philosophique au sens technique : White étudie la compréhension que les Fondateurs avaient du vocabulaire philosophique dans leurs emprunts épistémologiques, métaphysiques et éthiques aux penseurs européens.

### *La pensée des Pères fondateurs. Travaux d'historiens*

Douglass ADAIR : *Fame and the Founding Fathers*, avec un avant-propos de Robert E. SHALHOPE (Institute of Early American History and Culture at Williamsburg, Virginia, 1974). Rassemble des essais de l'historien qui a perçu le rôle essentiel de la passion pour la Renommée chez les Fondateurs. Un des lecteurs les plus perspicaces de John Adams. L'avant-propos fait le point sur l'évolution des études historiques.

Bernard BAILYN (BAILYN 2) : *The Ideological Origins of the American Revolution*. (The Belknap Press of Harvard University Press, 1967). Le livre qui a renouvelé les études sur la Révolution. S'arrête à 1776.

— (BAILYN 3) : « The Central Themes of the American Revolution — An Interpretation », in *Essays on the American Revolution*, Stephen G. KURTZ & James H. HUTSON, ed., Institute of Early American History and Culture, 1973, pp. 3-31. Où Bailyn s'explique sur sa conception de la force opératoire des idées, inspirée de l'anthropologie culturelle de Clifford Geertz.

Richard BUEL, Jr. : « Democracy and the American Revolution : A Frame of Reference », in *William and Mary Quarterly*, vol. 21, 1964, pp. 165-190. Un article fondateur pour la « synthèse républicaine ».

Gilbert CHINARD (CHINARD 2) : « Polybius and the American Constitution », in *Journal of The History of Ideas*, I, 1940, 1. L'influence de Polybe, directement et via Adams, sur la Constitution fédérale.

H. Trevor COLBOURN : *The Lamp of Experience, Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution* (The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1965). La Révolution se comprend d'abord par la conception que les Américains se faisaient du passé ; l'auteur cherche à la saisir à partir du contenu des bibliothèques coloniales.

John Patrick DIGGINS : *The Lost Soul of American Politics — Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism* (Basic Books, N. Y., 1984). Contre Bailyn, Wood et surtout Pocock, un John Adams fils de Calvin et de Hume.

Arthur O. LOVEJOY : *Reflections on Human Nature* (Johns Hopkins Press, 1961). Figure essentielle de l'histoire des idées aux Etats-Unis, Lovejoy montre comment une conception pessimiste de l'homme a conduit les penseurs anglo-saxons des Lumières, en particulier Adams, à fonder la république sur la *balance du pouvoir* et la passion de la Renommée. Ces essais importants pour la compréhension de John Adams, largement ignorés par nombre d'historiens actuels, sont remis à l'honneur par Diggins.

Donald H. MEYER : *The Democratic Enlightenment* (G. P. Putnam's Sons, 1976). L'auteur présente la fondation de la république américaine comme la principale expérience des Lumières. Insiste sur l'influence de la philosophie écossaise.

Edmund S. MORGAN : *The Meaning of Independence : John Adams, George Washington, Thomas Jefferson* (The University Press of Virginia, 1976). Un des premiers historiens à s'être intéressé au caractère intellectuel de la Révolution américaine.

Robert R. PALMER (Palmer 2) : « Jean-Jacques Rousseau et les Etats-Unis », in *Annales historiques de la Révolution Française*, t. 34, 1962, pp. 529-540. Comment Adams, un des premiers lecteurs américains de Rousseau, passa de l'admiration (qui le poussa à s'inspirer de lui pour la Constitution du Massachusetts) à l'aversion.

J. G. A. POCOCK (Pocock 1) : *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975). Au-delà de Wood, le paradigme machiavélien. On doit aussi à l'auteur l'édition critique de Harrington. Peut-on espérer un jour une traduction française de l'un et l'autre ouvrages ? — (Pocock 2) : *Politics, Language, and Time* (The University of Chicago Press, 1989). Ce volume rassemble des essais historiques (annonçant le *Machiavellian Moment*) et théoriques (où Pocock s'explique sur ses principes méthodologiques, inspirés de Wittgenstein et Kuhn).

Gordon S. WOOD : *The Creation of the American Republic* (The University of North Carolina Press, 1969). Traduction française : *La création de la république américaine* (Belin, 1991), avec une introduction de Claude LEFORT<sup>3</sup>. Depuis ce maître-livre, Wood a publié *The Radicalism of the American Revolution* (New York, Alfred A. Knopf, 1992.)

### *La pensée des Pères fondateurs. Le travail d'un politologue français*

Denis LACORNE : *L'invention de la république* (Hachette, Pluriel, 1991). Peut-être parce qu'il est à l'écart des querelles académiques américaines, Lacorne ne craint pas d'af-

firmer que John Adams, qui pense en termes de lutte des classes, est en avance sur son temps.

### *John Adams et le mythe (ou la réalité) de la fondation*

Loren BARITZ : *City on a Hill, A History of Ideas and Myths in America* (John Wiley & sons, 1964). Ce petit livre d'accès facile, qui ouvre une perspective remarquable sur l'expérience politique américaine antérieure à Adams et en particulier sur la réalité historique du contrat social, le situe dans la continuité d'une histoire coloniale qu'il a contribué à élaborer.

Wesley F. CRAVEN : *The Legend of the Founding Fathers* (Cornell University Press, 1956). Comment s'est formé le regard que jette le peuple américain sur les origines et comment John Adams y a contribué par son évocation des *colonial fathers*.

Elise MARIENSTRAS : *Nous, le peuple* (Gallimard, 1988). Un des rares ouvrages français consacrés à la fondation de la République américaine, sur le thème des origines du nationalisme américain. Il comprend une importante bibliographie. On doit également à l'auteur *Les mythes fondateurs de la nation américaine* (Maspero, 1976).

### *La Constitution du Massachusetts*

Oscar et Mary HANDLIN : *The Popular Sources of Political Authority : Documents on the Massachusetts Constitution* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1966). Des documents d'un intérêt exceptionnel sur le débat populaire menant à la Constitution rédigée par John Adams. La fondation, par un mouvement venu d'en bas, du constitutionnalisme moderne.

Ronald M. PETERS, Jr : *The Massachusetts Constitution of 1780 : A Social Compact* (The University of Massachusetts Press, 1978). Une analyse sur le thème de la dialectique de la liberté comme souveraineté populaire et comme autonomie individuelle, du *demos* et du citoyen. On y retrouve, traités par un politologue, des thèmes abordés de façon philosophique par Howard.

### *Adams, aristocrate américain ?*

E. H. CADY : *The Gentleman in America* (The Syracuse University Press, 1949). Une série de portraits d'Américains célèbres fascinés par l'idéal du gentleman. La subtile analyse d'un professeur de littérature constitue une aide précieuse pour entrer dans la partie la plus incomprise de la pensée de John Adams.

### *Adams et Jefferson*

Merrill D. PETERSON : *Adams and Jefferson, A Revolutionary Dialogue* (The University of Georgia Press, 1976). Une synthèse des longs rapports d'amitié, d'inimitié et de rivalité entre les deux hommes.

Joyce APPLEBY (Appleby 2) : « The Jefferson-Adams Rupture and the First French Translation of John Adams' Defence », in *The American Historical Review*, vol. LXXIII (avril 1968), pp. 1084-1091. Sur une rupture due en grande partie à une appréciation différente des événements de France.

### *Adams, Burke et la pensée conservatrice*

Russell KIRK : *The Conservative Mind, from Burke to Eliot* (Gateway Editions, 1978, 6<sup>e</sup> révisée édition, la première datant de 1953). Soutient la thèse de Burke : la Révolution américaine était en réalité une restauration conservatrice de prérogatives coloniales, « *a revolution not made, but prevented* ». Tente de mettre de l'ordre dans la conception adamsienne de l'aristocratie.

Randall B. RIPLEY : « Adams, Burke and Eighteenth-Century Conservatism », in *Political Science Quarterly*, LXXX, juin 1965, pp. 216-235. Contrairement à Kirk, Viereck et, dans une certaine mesure, Rossiter, l'auteur souligne les différences entre les pensées de deux hommes au tempérament comparable ; l'explication est essentiellement socio-économique.

Peter VIERECK : *Conservatism from John Adams to Churchill* (D. van Nostrand C<sup>o</sup>, 1956). La thèse de Burke y est reprise également et les ouvrages de John Adams deviennent purement et simplement des « chefs d'œuvre burkéens », au même titre d'ailleurs que le *Fédéraliste*.

### 3. Autres ouvrages

Hannah ARENDT : *Human Condition*. Trad. fr. : *Condition de l'homme moderne* (Calmann-Lévy, 1961) <sup>4</sup>.

René GIRARD (GIRARD 1) : *La violence et le sacré* (Grasset, Pluriel, 1972).

— (GIRARD 2) : *Shakespeare, les feux de l'envie* (Grasset, 1990).

Alexis DE TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique, 1 et 2* et *L'Ancien Régime et la Révolution* (Laffont-Bouquins, 1986).

Aucun de ces ouvrages ne parle directement de John Adams. Hannah Arendt expose sa conception de la cité antique qu'elle retrouve en partie chez lui : *Human Condition* et *On Revolution* ne sont pas séparables. Tocqueville parle de la république que Adams a contribué à fonder et explicite certaines de ses intuitions — inconsciemment, puisque tout indique qu'il ne l'a pas lu ; Chinard imagine le profit qu'il aurait pu tirer de cette lecture : il est plausible qu'une des premières conséquences déplorables de la relégation de Adams est de priver à jamais Tocqueville d'une dimension supplémentaire. Girard, tout aussi inconscient sans doute de la parenté, interprète le *Troilus et Cressida* de Shakespeare en termes de rivalité mimétique, là où Adams voit « tout ce qu'on peut inférer de l'imitation, de l'émulation et de la rivalité ».

### Notes

<sup>1</sup> Sur ces questions, voir FERLING 1 (*Select Bibliography*) et 2.

<sup>2</sup> La traduction française me paraissant problématique, j'ai préféré utiliser le texte anglais publié en *Penguin Book* en 1973.

<sup>3</sup> Afin de permettre au lecteur de retrouver les références dans l'une et l'autre éditions, je ne les indique pas par page, mais par rapport à la structure de l'ouvrage.

<sup>4</sup> Dans les notes infrapaginales, *On Revolution* est indiqué par « ARENDT 1 », *La crise de la culture* par « ARENDT 2 » et *Condition de l'homme moderne* (édition française) par « ARENDT 3 ».



# Index

(Afin de ne pas alourdir cet index, je n'y ai pas indiqué les auteurs cités dans la bibliographie uniquement pour des travaux consacrés, en tout ou en partie, à John Adams)

## A

ADAMS, Abigail : 54-56 ; 175-176 ; 178  
ADAMS, Charles Francis : 13 ; 83 ; 179  
ADAMS, Henry : 81  
ADAMS, John, Sr. : 35  
ADAMS, John Quincy : 35 ; 55 ; 75 ; 80 ;  
162 ; 175-178  
ADAMS, Samuel : 57 ; 106  
D'ALEMBERT : 76 ; 78 ; 109-111 ; 113-114  
ANTOINE : 151  
ARENDT, Hannah : 9 ; 14 ; 22 ; 24 ; 33-34 ;  
39 ; 49 ; 54 ; 64-66 ; 69 ; 77 ; 81 ; 85 ;  
91 ; 94 ; 99 ; 107 ; 110 ; 114 ; 125-127 ;  
129-130 ; 133 ; 152 ; 162 ; 165-167 ;  
171-172 ; 180 ; 183-184 ; 187  
ARISTOTE : 8 ; 19 ; 25 ; 48 ; 87 ; 90-91 ; 102 ;  
104 ; 155 ; 161 ; 166  
ARON, Raymond : 104 ; 148  
AUGUSTE : 151  
AUGUSTIN (*saint*) : 32

## B

BACON, Francis : 61  
BEARD, Charles A. : 14 ; 16 ; 25  
BECKER, Carl L. : 32-33 ; 37 ; 39 ; 148  
BODIN, Jean : 77  
BOLINGBROKE : 31 ; 49 ; 129 ; 148  
BORGIA, César : 114  
BOYER D'ARGENS : 150  
BRUTUS : 109  
BUDÉ, Guillaume : 149  
BURGH, James : 15 ; 49

BURKE, Edmund : 9 ; 13-14 ; 16 ; 24 ; 66 ;  
108 ; 110 ; 125 ; 128-130 ; 133-134 ;  
143 ; 151 ; 187

BURLAMAQUI : 49

## C

CALVIN, Jean : 21 ; 25 ; 92 ; 113 ; 148 ; 185  
CATILINA : 151  
CATON : 109  
CÉSAR : 61 ; 151  
CHARLES I<sup>er</sup> : 25 ; 49  
CHARLES II : 49  
CHASTELLUX : 110  
CHRIST : *voir* Jésus  
CHRISTOPHE, Henri : 160  
CICÉRON : 21 ; 31 ; 39 ; 48 ; 61 ; 96 ; 134 ;  
154-155  
CINCINNATUS : 93  
CLARENDON : 47 ; 49  
CLÉANTHE : 150  
CONDILLAC : 110  
CONDORCET : 11 ; 76 ; 82 ; 108 ; 110-111 ;  
113-115 ; 126-127 ; 133 ; 144-149 ;  
152 ; 170 ; 176  
CONFUCIUS : 60  
CONSTANT, Benjamin : 165 ; 171  
CROMWELL, Oliver : 25 ; 44  
CYRUS : 61

## D

DE LOLME : 86 ; 103 ; 108  
DÉMOSTHÈNE : 61 ; 96 ; 155

DENYS D'HALICARNASSE : 155  
 DIDEROT : 109 ; 114 ; 149 ; 161  
 DONATI, Corso : 90 ; 164  
 DOS PASSOS, John : 181  
 DUMONT, Jean-Paul : 31 ; 39  
 DUPONT DE NEMOURS, Pierre Samuel : 82  
 DUPUIS, Charles-François : 148

## E

ERASME : 149  
 EROSTRATE : 32

## F

FILMER : 48 ; 73  
 FINK, Zera : 15  
 FRANKLIN, Benjamin : 14 ; 62 ; 75 ; 78-80 ;  
 82 ; 85 ; 108 ; 114 ; 119 ; 122 ; 132 ;  
 138-139 ; 141 ; 155 ; 176  
 FRÉDÉRIC II : 110 ; 113 ; 133 ; 149  
 FUKUYAMA, Francis : 13  
 FURET et RICHET : 104 ; 127-128

## G

GAGE, Thomas : 85  
 GEERTZ, Clifford : 16 ; 184  
 GEORGE III : 176  
 GIRARD, René : 9 ; 42 ; 57 ; 80 ; 117 ; 119 ;  
 122-124 ; 130-131 ; 169-170 ; 172 ; 187  
 GODWIN, James : 110  
 GOETHE : 150  
 GROTIUS : 48  
 GUICHARDIN : 19 ; 89 ; 97

## H

HAMILTON, Alexander : 14 ; 23 ; 32 ; 37 ; 79 ;  
 86 ; 104 ; 107-108 ; 110 ; 137 ; 153-154 ;  
 172 ; 177-178  
 HANCOCK, John : 57  
 HARRINGTON, James : 9 ; 11 ; 15 ; 20 ; 24 ;  
 44 ; 48 ; 73 ; 86-87 ; 96 ; 99-101 ; 103 ;  
 111 ; 183  
 HARTZ, Louis : 15 ; 25  
 HARVEY, William : 87  
 HASSNER, Pierre : 152  
 HEGEL : 14 ; 110 ; 133 ; 184  
 HELLER et NEKRICH : 126  
 HÉRAULT DE SÉCHELLES : 111  
 HERSCHEL, sir William : 97  
 HÉSIODE : 149

HIMMLER, Heinrich : 151

HITLER : 127 ; 151

HOADLEY : 109

HOBBS : 12-13 ; 48 ; 55 ; 64 ; 73 ; 143

HOLLIS, Thomas : 15

HOLTON, James E. : 134

HOMÈRE : 33 ; 88

HORACE : 151

HOWE, sir William : 53

HUME, David : 21 ; 25 ; 86 ; 96 ; 116 ; 148 ;  
 185

HUTCHESON, Francis : 21 ; 23 ; 36-37 ; 39 ;  
 60 ; 68 ; 100 ; 104 ; 108 ; 116

## I

IGNACE DE LOYOLA (*saint*) : 114

## J

JACQUES II : 25 ; 49

JAMES, Henry : 78

JAY, John : 23 ; 79 ; 176

JDANOV, Andreï : 126

JEAN (*saint*) : 57 ; 122

JEFFERSON, Thomas : 9 ; 11 ; 14 ; 33 ; 37 ;  
 53 ; 75 ; 80 ; 82 ; 101 ; 109 ; 119 ; 128 ;  
 137 ; 139-141 ; 144-145 ; 149-150 ;  
 153-157 ; 161-162 ; 164 ; 167 ; 171 ;  
 176-180 ; 186

JÉSUS : 57 ; 122 ; 147 ; 149

JUSTINIEN : 61

JUVÉNAL : 152

## K

KANT : 9 ; 11 ; 23 ; 42 ; 60 ; 96-97 ; 143 ;  
 145-147 ; 152

KIROV : 126

KUHN, Thomas : 19 ; 25 ; 185

## L

LA FAYETTE : 82 ; 153

LALANDE : 114

LALLY-TOLLENDAL, Trophime de : 86

LA ROCHEFOUCAULD, François de : 37 ; 49 ;  
 80 ; 134 ; 147

LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, François  
 de : 111 ; 114 ; 127 ; 134 ; 144

LAURENS, Henry : 176

LEE, Arthur : 75 ; 176

LEE, Richard Henry : 58

LEFORT, Claude : 18 ; 25 ; 156 ; 166 ; 171 ;  
184-185  
LEGROS, Robert M. : 152  
LÉNINE : 151  
LEONARD, Daniel : 47  
LE ROY LADURIE, Emmanuel : 25  
LESSING, Gotthold : 150  
LÉVI-STRAUSS, Claude : 131  
LIVINGSTON, Robert : 176  
LOCKE, John : 15-16 ; 20-21 ; 44 ; 48-49 ; 62 ;  
64 ; 67 ; 73 ; 86-88 ; 96 ; 103 ; 109 ; 148  
LONGIN : 155  
LOUIS XVI : 81 ; 125 ; 176  
LUTHER : 148  
LYCURGUE : 61 ; 83-84 ; 138  
LYND, Staughton : 25

## M

MABLY : 62-63 ; 76 ; 98 ; 108 ; 110-111 ;  
113 ; 133  
MACHIAVEL : 11-12 ; 19-20 ; 25 ; 31 ; 45-46 ;  
48 ; 85-87 ; 89-90 ; 96 ; 98-101 ; 103 ;  
129 ; 164 ; 167 ; 182-183  
MADISON, James : 14 ; 18 ; 23 ; 37 ; 93 ;  
107 ; 134 ; 159 ; 178  
MAHOMET : 60 ; 96  
MANDEVILLE : 37 ; 116 ; 164  
MANIN, Bernard : 166  
MANSFIELD, Harvey, Jr. : 25 ; 49 ; 134  
MARAT, Jean-Paul : 114  
MARIUS : 151 ; 154  
MARMONTEL, Jean-François : 110  
MARX, Karl : 14 ; 104 ; 184  
MAY, Henry F. : 152  
MILLER, Perry : 49  
MILTON, John : 9 ; 14-15 ; 44 ; 86  
MIRABEAU : 125 ; 153  
MONROE, James : 178  
MONTESQUIEU : 8 ; 13 ; 16 ; 31 ; 45 ; 47 ; 58 ;  
60 ; 76 ; 84 ; 86-87 ; 95-98 ; 104 ; 117 ;  
127 ; 168

## N

NAPOLÉON : 11 ; 25 ; 134 ; 144 ; 153 ; 161 ;  
178  
NEDHAM, Marchamont : 44 ; 49 ; 90 ; 92-93  
NEWTON : 38 ; 87  
NIETZSCHE : 42 ; 80

## O

OCCÉLOS : 150  
ORWELL, George : 126  
OVIDE : 32

## P

PAINE, Thomas : 21 ; 54-55 ; 72 ; 78 ;  
110-111 ; 128 ; 133 ; 139 ; 177  
PASCAL : 37 ; 134  
PAUL IV : 152  
PÉRICLÈS : 33 ; 38 ; 56  
PÉTION : 160  
PHILIPPE-ÉGALITÉ : 109  
PIERRE (*saint*) : 57  
PLATON : 11 ; 48 ; 87-88 ; 95 ; 103 ; 126 ;  
150 ; 157  
PLINE LE JEUNE : 56  
PLISNIER, Charles : 133  
PLUTARQUE : 38 ; 61  
POL POT : 127  
POLYBE : 8 ; 19-20 ; 84-88 ; 96 ; 100 ; 103 ;  
126 ; 129 ; 134 ; 185  
POPE, Alexander : 24 ; 37-38 ; 60 ; 88 ; 134 ;  
138-140  
POUND, Ezra : 102 ; 181  
PRICE, Richard : 24 ; 45 ; 107 ; 109 ; 115 ;  
128 ; 133 ; 145-146 ; 148 ; 152  
PRIESTLEY, Joseph : 24 ; 45 ; 49 ; 108 ;  
145-146 ; 148 ; 150 ; 152  
PRIOR, Matthew : 152  
PRODIKOS : 31 ; 33  
PUFENDORF, Samuel von : 48  
PYM, John : 47 ; 49

## Q

QUINTILIEN : 155

## R

RAYNAL (*abbé*) : 110  
RETZ (*cardinal de*) : 154  
RICHELIEU (*cardinal de*) : 125  
ROBBINS, Caroline : 15  
ROBESPIERRE, Maximilien de : 127 ; 148 ;  
177  
ROLLIN, Charles : 154  
ROUSSEAU, Jean-Jacques : 8-9 ; 11-12 ; 23 ;  
41 ; 44 ; 48 ; 60 ; 62 ; 64 ; 82 ; 98 ; 106 ;  
109-110 ; 112-113 ; 115 ; 127 ; 133 ;  
146 ; 148 ; 161 ; 185

RUSH, Benjamin : 137 ; 139 ; 177 ; 154-155 ;  
180

## S

SAINT-JUST : 127

SAINT-SIMON (*duc de*) : 154

SALLUSTE : 93 ; 96 ; 152

SCHOECK, Helmut : 102

SÈNEQUE : 31

SHAFTESBURY : 103

SHAKESPEARE : 9 ; 13 ; 32 ; 96 ; 117 ;  
119-120 ; 122-125 ; 130-131 ; 139 ;  
169-170 ; 187

SHAYS : 81

SHELLEY, Mary : 110

SHERMAN, Roger : 104 ; 106-107 ; 176

SIDNEY, Algernon : 9 ; 15 ; 44 ; 48 ; 62 ; 87 ;  
109 ; 152

SIEYÈS : 127

SISMONDI : 89

SMITH, Abigail : voir Adams, Abigail

SMITH, Adam : 21 ; 23 ; 43 ; 49 ; 58 ; 111 ;  
116-118 ; 122 ; 130-133 ; 151 ; 183

SOCRATE : 60

SOLJÉNITSYNE, Aleksandr : 133

SOLON : 96 ; 138

STAËL (*M<sup>me</sup> de*) : 138

STALINE : 126-127

STEVENS, John : 82 ; 105

STOÏCIENS : 21

STRAUSS, Leo : 25

SULLY : 154

SYLLA : 151

## T

TACITE : 96

TAYLOR, John : 137 ; 140 ; 143 ; 156-161

THÉOGNIS : 157

THOREAU, Henry : 21

THOU, Jacques de : 152

THUCYDIDE : 9 ; 33 ; 38-39 ; 55 ; 87 ; 96 ;  
99 ; 110-111 ; 124 ; 169-170 ; 172

TIMÉE : 150

TITE-LIVE : 11 ; 20 ; 48 ; 96

TOCQUEVILLE, Alexis de : 9 ; 22 ; 65 ; 75 ;  
77 ; 102 ; 114 ; 119 ; 124 ; 126 ; 133 ;  
152 ; 159 ; 163 ; 167-170 ; 187

TRENCHARD et GORDON : 15 ; 23 ; 49

TRUMAN, Harry : 14

TURGOT : 9 ; 77 ; 81-84 ; 92 ; 100 ; 103 ;  
107 ; 110-111 ; 113 ; 133 ; 144-148 ; 176

## V

VAUVENARGUES : 134

VERGENNES : 79 ; 132 ; 138 ; 160 ; 176

VINNIUS : 31

VIRGILE : 151

VIVÉS, Juan Luis : 149

VOLNEY : 148

VOLTAIRE : 78 ; 109-110 ; 127 ; 176

## W

WARREN, James : 38 ; 53 ; 55 ; 69 ; 75 ;  
79-80 ; 82 ; 103 ; 180

WARREN, Mercy : 54 ; 56-57 ; 59 ; 77 ;  
137-138 ; 153 ; 155 ; 180

WASHINGTON, George : 57 ; 62 ; 79-80 ;  
110 ; 139 ; 153-155 ; 157

WATERHOUSE, Benjamin : 70 ; 137-138 ; 180

WEBER, Max : 130

WEBSTER, Daniel : 25

WEIL, Eric : 152

WILLS, Garry : 25

WINTHROP, John : 36 ; 39 ; 44 ; 64

WITTGENSTEIN, Ludwig : 19 ; 25 ; 185

WOLLSTONECRAFT, Mary : 110 ; 113-114 ;  
133 ; 140

## X

XÉNOPHON : 31 ; 95

## Y

YOUNG, Edward : 24 ; 111 ; 133

## Z

ZINOVIEV, Alexandre : 125

ZOROASTRE : 60

# Table des matières

Avant-propos, par Guy HAARSCHER .....	7
Introduction .....	11
PREMIÈRE PARTIE : Les moyens de la Renommée (1756-1774) .....	27
Chapitre I : Le journal .....	29
1. Ambition et autres passions .....	29
2. La vertu .....	31
3. Immortalité et éternité .....	32
4. Vie politique, vie privée, liberté et bonheur .....	34
5. L'éducation .....	35
6. Les formes de gouvernement .....	36
7. On demande grand législateur .....	38
Chapitre II : Les premiers écrits politiques .....	41
1. <i>On Private Revenge</i> et <i>On Self-Delusion</i> .....	41
2. <i>Dissertation sur les droits canon et féodal</i> .....	43
3. Les trois lettres de Clarendon à Pym .....	47
4. <i>Novanglus</i> .....	47
DEUXIÈME PARTIE : Tous en scène (1774-1801) .....	51
Chapitre I : Révolution-fondation : 1774-1777 .....	53
1. Une seule et même chose .....	53
2. Thèmes connus .....	55
3. Le projet de gouvernement de 1775-1776 .....	58
4. Le modèle de gouvernement : la Constitution du Massachusetts .....	61
Chapitre II : Les ambassades : 1778-1788 .....	75
1. Les régimes .....	75
2. Les ambassadeurs .....	78
3. De l'émulation à l'aristocratie .....	80
4. <i>La Défense des Constitutions des Etats-Unis d'Amérique</i> .....	81
5. D'un cercle à l'autre .....	98

<b>Chapitre III : Vice-présidence et présidence : 1789-1801</b> .....	105
1. République quasi mixte ou démocratie qualifiée ? .....	105
2. La Révolution française .....	109
3. <i>Discours sur Davila</i> .....	115
4. La passion de la distinction .....	117
5. L'œil de l'autre, de la sympathie à la rivalité .....	119
6. De l'indistinction au totalitarisme .....	124
7. Un Burke américain ? .....	128
8. <i>Spetetur agendo</i> .....	130
<b>TROISIÈME PARTIE : La retraite (1801-1826)</b> .....	135
<b>Chapitre I : Les derniers écrits</b> .....	137
1. De l'apologie à l'insulte .....	137
2. Quatre correspondants .....	138
<b>Chapitre II : Les Lumières</b> .....	143
1. Les limites de la raison .....	143
2. Les égarements de la raison .....	145
<b>Chapitre III : Les infortunes de la démocratie</b> .....	153
1. Renommée et mise en scène .....	153
2. Les silences de la participation .....	155
3. Aristocratie et démocratie .....	156
4. L'ambivalence du savoir .....	160
<b>Conclusions : L'ancien et le nouveau</b> .....	163
<b>Chronologie</b> .....	175
<b>Bibliographie</b> .....	179
<b>Index</b> .....	189
<b>Table des matières</b> .....	193







# AUX ORIGINES DE LA REVOLUTION AMERICAINE: JOHN ADAMS

## La collection

La Collection de philosophie politique et juridique, dirigée par Guy Haarscher, est consacrée aux grands débats théoriques concernant la politique et le droit. Elle vise à redonner sens, dans un monde en pleine transformation, à la libre réflexion critique sur la société.

## L'ouvrage

L'ouvrage de Jean-Paul Goffinon porte sur une question centrale de la philosophie politique : quelles sont les conditions du bon régime ? Faut-il, pour élaborer une bonne « constitution », réformer la nature humaine, tenter de rendre les hommes vertueux ? Est-il au contraire nécessaire de tenir compte de passions inéliminables, le régime le meilleur consistant dès lors à canaliser ces dernières ? Cette question traverse l'œuvre de John Adams (1735-1826), l'un des Pères Fondateurs des Etats-Unis d'Amérique. Acteur important s'il en fut de la Révolution américaine, Adams est peu connu du public de langue française : l'importance théorique de son œuvre devait donc être explicitée.

Le mérite de ce livre, clair et extrêmement bien informé, consiste tout d'abord en la présentation théorique du rôle que joue la « passion de la distinction » dans une œuvre par ailleurs extrêmement disparate. Goffinon a non seulement étudié de façon approfondie l'œuvre d'Adams, mais il connaît également très bien les études les plus récentes concernant la Révolution américaine. C'est dans cette perspective qu'il fournit son interprétation. Adams a toujours considéré qu'une des passions fondamentales de l'homme était la passion de se distinguer. Celle-ci peut prendre diverses formes, de la plus médiocre, l'envie, jusqu'au désir de se distinguer par des actes qui resteront dans la mémoire et nous procureront donc une sorte d'immortalité. Toute philosophie politique qui dénierait le caractère constitutif d'une telle passion serait vouée à l'échec : la passion non reconnue comme telle — et donc non canalisée — se manifesterait de façon sauvage, menant aux pires formes de despotisme. Adams, tenant compte de ces prémisses anthropologiques, analyse avec une grande subtilité les enjeux de la Révolution américaine, ainsi que l'échec, dû à l'égalitarisme, de la Révolution française. Ce faisant, il anticipe de façon très troublante la corruption démocratique et les totalitarismes contemporains. L'ouvrage de Goffinon réactualise pour nous de façon passionnante et rigoureuse ces débats transatlantiques, tout en en tirant des leçons très inattendues pour notre époque.

## L'auteur

Juriste et philosophe de formation, chroniqueur au *Journal des Procès*, Jean-Paul Goffinon poursuit, parallèlement à sa carrière judiciaire, des recherches sur la fondation de la république américaine.

ISBN 2-8004-1138-4



9 782800 411385

## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Archives & Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droit afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les Archives & Bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

### **Utilisation**

#### **4. Gratuité**

Les EUB et les Archives & Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

#### **5. Buts poursuivis**

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles ([editions@admin.ulb.ac.be](mailto:editions@admin.ulb.ac.be)).

#### **6. Citation**

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

#### **7. Liens profonds**

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

### **Reproduction**

#### **8. Sous format électronique**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

#### **9. Sur support papier**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

#### **10. Références**

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.