

Le Cosmopolitisme de William Godwin¹

(A. Knüfer, Université Paul Valéry - Montpellier III)

Il peut sembler doublement étonnant, dans le cadre d'une réflexion générale portant sur les relations entre l'utilitarisme et le cosmopolitisme, de s'intéresser à l'*Enquête sur la justice politique* de William Godwin². Premièrement, l'appartenance du philosophe – que l'on considère parfois comme le père de l'anarchisme moderne³ – à la famille utilitariste ne va pas de soi et fait aujourd'hui l'objet de débats parmi les commentateurs. On a pu en effet faire valoir qu'en raison de sa conception non hédoniste du bonheur et de sa défense d'un « droit au jugement privé », ou d'une « sphère » inviolable de l'individualité, William Godwin ne pouvait pas à strictement parler être considéré comme un utilitariste⁴. Il ne nous paraît pas opportun de nous engager dans cette controverse qui porte en réalité plus largement sur les limites de l'utilitarisme et sur la signification authentique – c'est-à-dire, pour certains, proprement benthamienne – du « principe d'utilité ». Rappelons néanmoins, en laissant à chacun le soin de se décider sur cette question, que Godwin, dans son *Enquête*, affirme que le « fondement de la moralité de la justice », ou le « critère » d'une action juste, n'est autre que « l'influence que ma conduite aura sur le bien commun dans son ensemble »⁵. Il indique également, dès les premières lignes de l'ouvrage que « le véritable objet d'un traité de morale

¹ Une version en portugais de cet article paraît également dans le volume 2, numéro 2 de la *Revista Enunciação*, éditée par PPGFIL-UFRRJ, Brésil, décembre 2017.

² William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice, and its influence on General Virtue and Happiness*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985. Le texte utilisé par Isaac Kramnick dans cette édition est la troisième version du texte publiée par Godwin en 1798. La version de 1793, accompagnée d'un volume comprenant les variantes successives du texte, a plus récemment été éditée par Mark Philp (William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice, Variants*, ed. by Mark Philp, London, William Pickering, 1993). Nous nous référons ici exclusivement au texte de 1798 en laissant de côté les problèmes liés à la réécriture de certains passages.

³ Sur ce point, voir notamment John P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton, Princeton University Press, 1972 ; Isaac Kramnick, « On Anarchism and the Real World : William Godwin and Radical England », in *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, 1972, p. 114-128 ; Philippe Adair, « L'utilitarisme libertaire de William Godwin », in *Revue française de sciences politiques*, n°6, 1992, p. 1008-1022 ; Jared McGeough, « “So Variable and Inconstant a System” : Rereading the Anarchism of William Godwin's “Political Justice” », in *Studies in Romanticism*, Vol. 52, No. 2, 2013, p. 275-309.

⁴ Pour un état de la question, voir Robert Lamb, « Was William Godwin a Utilitarian ? », in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 2009, p. 119-141. Robert Lamb argumente en faveur du rattachement de William Godwin à la famille utilitariste.

⁵ William Godwin, op. cit., p. 218 [the criterion of justice is the influence my conduct will have upon the stock of general good].

et de politique est le plaisir ou le bonheur »⁶, mais aussi, un peu plus loin dans le texte, que la moralité « n'est rien d'autre qu'un calcul des conséquences »⁷.

Deuxièmement, il semble à première vue que la question du « cosmopolitisme » n'ait pas suscité l'intérêt de notre auteur – comme en témoigne le fait que le vocable n'apparaît pas dans l'*Enquête*, pas plus d'ailleurs que l'expression de « citoyen du monde ». On peut aller plus loin et dire que la problématique du cosmopolitisme moderne est non seulement étrangère à son investigation, mais qu'elle est en outre contradictoire avec sa doctrine. Et pour cause : si l'on rassemble sous ce terme les théories s'étant efforcé, au XVIII^e siècle, de trouver les voies d'un fédéralisme international et de formuler des lois auxquelles tous les États devraient obéir – ou être soumis par une force commune au cas où ils se montreraient récalcitrants –, alors, il faut dire que Godwin n'a pu qu'y être hostile⁸. Comment, en effet, un philosophe affirmant que tout gouvernement est un « mal »⁹, que le perfectionnement des hommes devrait conduire, à terme, à la « dissolution » de toutes les institutions, ou encore à « l'euthanasie »¹⁰ du gouvernement, aurait pu acquiescer à la formation d'un « grand organisme politique »¹¹, ayant le monde pour extension et la loi positive comme principe d'organisation ? Une telle entreprise – qu'elle prenne la forme d'un État mondial, ou celle, plus horizontale, d'une confédération de peuples – ne devait pas tant, à ses yeux, être illusoire que nocive, en ce qu'elle revenait sans doute pour lui à étendre toujours davantage l'empire des gouvernements sur les individus et à complexifier dangereusement la machine politique. C'est à l'échelle de l'individu, du devoir de justice qu'il doit accomplir dans ses relations de voisinage, ou encore au niveau de ce que Godwin appelle les « paroisses »¹² - petites communautés au sein desquelles chacun peut connaître tous les autres pour mieux sonder

⁶ William Godwin, *ibid.*, p. 75 [The true object of moral and political disquisition is pleasure or happiness].

⁷ William Godwin, *ibid.*, p. 114 [But morality itself is nothing but a calculation of consequences].

⁸ Il s'agit là de la deuxième forme cosmopolitisme, dans la typologie établie par Pauline Kleingeld (Pauline Kleingeld, « Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteen-Century Germany », in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, 1999, p. 505-524). Outre ce type de cosmopolitisme, elle distingue également un « cosmopolitisme moral », l'effort pour bâtir une « loi cosmopolite », le « cosmopolitisme culturel », le « cosmopolitisme marchand », ainsi que le « cosmopolitisme romantique ». Néanmoins, si l'on peut parler d'un cosmopolitisme de Godwin, il ne nous paraît entrer dans aucune de ces catégories.

⁹ William Godwin, *op. cit.*, p. 556. Godwin écrit qu'il est nécessaire de se souvenir des « principes fondamentaux établis et illustrés dans ce livre “que le gouvernement est, dans tous les cas, un mal” et “qu'il devrait être instauré aussi modérément que possible” » [the fundamental principles laid down and illustrated in this work, “that government is, in all cases, an evil” and “that it ought to be introduced as sparingly as possible”].

¹⁰ William Godwin, *ibid.*, p. 248 [euthanasia].

¹¹ Nous reprenons ici l'expression employée par Kant dans la huitième proposition de son *Idée d'une histoire universelle* (Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 85).

¹² William Godwin, *op. cit.*, p. 545.

leurs intentions, évaluer leurs actions et les rappeler, avec douceur et bienveillance, à leurs obligations, qu'il faut repenser la politique. Le « cosmopolitisme », dans le sens que l'on a dit, ne pouvait être, dans l'esprit du philosophe que le nouveau nom donné à une forme politique déjà ancienne – celle de l'État – pensée cette fois à l'échelle du monde.

Or, sans invalider une telle perspective, nous voudrions montrer que la question des relations entre l'individu et l'humanité, ou entre les petites sociétés civiles et la totalité du genre humain est en réalité décisive dans *l'Enquête sur la justice politique* et qu'elle dessine une forme de cosmopolitisme alternatif. C'est toujours en ayant la « totalité de la famille humaine » en vue qu'il s'agit, pour chaque individu, d'exercer la justice : à la fois au sens où il lui faut agir en chaque circonstance en visant le bien de tous les hommes, mais aussi et surtout en œuvrant à l'union la plus étroite de la « famille humaine ». Tout l'enjeu est alors pour Godwin d'imaginer une forme politique qui permette que l'exercice individuel et local de la justice ait des effets universels – ou encore que l'action individuelle, se déployant dans un cercle restreint, participe à la genèse, jamais achevée, d'une totalité. Ainsi, il s'agit de penser la formation d'un ordre global à partir de dispositifs permettant l'intensification et la diffusion la plus vaste possible des effets de la pratique interindividuelle du devoir de justice. Ce sont alors ces impératifs qui commandent à la définition des « paroisses », ainsi qu'à la réflexion portant sur les relations, amicales et diplomatiques, qu'elles devraient avoir entre elles. Dans le chapitre XXII du Livre V, « Sur l'histoire future des sociétés politiques », le philosophe écrit ainsi, pour défendre son projet, qu'« il faut considérer, en suivant cette hypothèse, que la totalité de l'espèce humaine constituerait, en un sens, une seule et grande république »¹³. Afin de déterminer le « sens » spécifique du cosmopolitisme godwinien, nous examinerons pour commencer la manière dont l'universel et le particulier s'articulent dans l'exercice individuel de la justice. Puis, nous verrons selon quels principes, tirés du devoir de justice, les « paroisses » imaginées par Godwin sont censées s'associer les unes avec les autres pour former une grande « confédération ».

I. De l'individu à la « famille humaine » : la justice comme actualisation de la liaison

¹³ William Godwin, *ibid.*, p. 543 [But it is to be considered that, upon the hypothesis here advanced, the whole human species would constitute, in some sense, on great republic...].

Le chapitre II du Livre I de l'*Enquête* entend proposer une définition de la justice. Il montre ainsi à la fois en quoi consiste ce devoir moral, mais aussi jusqu'où il doit s'étendre. Si la justice est d'abord une « règle qui trouve son origine dans le lien entre un être conscient et un autre »¹⁴ - règle morale qui doit servir de « critère dans l'enquête sur la vérité politique »¹⁵ -, la question est de savoir *quelle est l'extension de ce devoir*. Or, tout l'enjeu va être de montrer que, s'exerçant en premier lieu à l'échelle interindividuelle, il s'effectue sur fond d'une connaissance de la solidarité humaine, ou de la liaison de « toute la famille de l'humanité »¹⁶, liaison qu'il a précisément pour vocation de renforcer en la rendant intégralement rationnelle. C'est ainsi en raison de la connexion de tous les êtres conscients que la distribution des bienfaits, en quoi consiste la justice, devra être discriminatoire, c'est-à-dire relative aux qualités intellectuelles et morales des individus. Ce faisant, l'application rigoureuse de ce principe universel dont la visée est toujours, en dernière instance, le bonheur de l'humanité en son entier, aura pour résultat de multiplier et de resserrer les « liens » entre tous les individus¹⁷. Comment, dès lors, l'exercice individuel de ce devoir peut-il tendre à actualiser ou à rendre effective la société humaine ?

« Par justice, j'entends le traitement impartial de chaque homme dans les questions qui ont trait à son bonheur, qui se mesure seulement par la considération des qualités du bénéficiaire et de la capacité de celui qui donne », écrit Godwin dans les premières lignes du chapitre II¹⁸. Le plus souvent, par habitude, les individus tendent à la partialité : ils se préfèrent aux autres et, lorsqu'ils distribuent des bienfaits, c'est toujours à leurs proches plutôt qu'à des étrangers, à ceux dont ils se sentent redevables plutôt qu'à ceux qui ne leur ont jamais rendu service¹⁹. Cette générosité restreinte est toujours irréfléchie : le père qui prend soin de ses enfants le fait moins par « souci de bienveillance envers sa descendance future »²⁰ que par une forme d'instinct, et l'enfant qui, plein de gratitude, lui rend ultérieurement ses bienfaits, agit sans tenir compte des mérites réels de son géniteur, mais par un sentiment d'obligation qui procède à la fois d'un attachement affectif tissé dans le temps et des

¹⁴ William Godwin, *ibid.*, p. 169 [Justice is a rule originating in the connection of one percipient being with another].

¹⁵ William Godwin, *ibid.*, p. 176 [criterion in the investigation of political truth].

¹⁶ William Godwin, *ibid.*, p. 169 [*the whole family of mankind*].

¹⁷ William Godwin, *ibid.*, p. 172.

¹⁸ William Godwin, *ibid.*, p. 169. [By justice I understand that impartial treatment of every man in matters that relate to his happiness, which is measured solely by a consideration of the properties of the receiver, and the capacity of him that bestows].

¹⁹ William Godwin, *ibid.*, p. 173.

²⁰ William Godwin, *ibid.*, p. 170 [motives of benevolence to his future offspring].

conventions sociales²¹. Ainsi, ces liens n'ont aucun fondement solide, ils sont « irréguliers », « hasardeux » et contribuent à la reproduction des inégalités²².

La stricte application du devoir de justice requiert au contraire, en nous mettant à la place d'un « spectateur impartial »²³, que nous accordions notre soutien à ceux qui, à la fois, en ont le plus besoin et ont le plus de « valeur » et d'« importance »²⁴. Les individus, pour Godwin, sont inégaux en ce qu'ils n'exercent pas tous au même degré, c'est-à-dire avec la même indépendance, leur jugement. S'ils sont tous pourvus de raison, et si leurs différences de caractère n'ont rien de naturel mais tiennent à des circonstances extérieures, il n'en reste pas moins que ceux qui ont fait se déployer l'« énergie de [leur] esprit »²⁵, sont aptes à jouir d'un « bonheur plus raffiné et plus authentique »²⁶. Or, ce n'est pas simplement du fait de leur plus grande capacité à jouir qu'il faut diriger vers eux nos bienfaits, mais bien plutôt en raison de l'universelle connexion entre tous les individus. Godwin écrit en effet :

Mais il y a un autre motif de préférence, outre la considération particulière que l'un d'entre eux est plus éloigné que les autres de l'état d'un simple animal. Nous ne sommes pas simplement reliés avec un ou deux êtres conscients, mais avec une société, une nation, et en un sens avec la totalité de la famille humaine.²⁷

Si nous sommes « reliés » avec la « totalité de la famille humaine » ce n'est pas au sens où nous serions les membres d'une grande cité – la seule véritable –, ou encore les parties d'un organisme cosmique parcouru et organisé par la raison. Autrement dit, il ne faut lire ici nulle réminiscence stoïcienne. La possession de la raison, pour Epictète par exemple, fait de chacun « un citoyen ou une partie du monde »²⁸. Plus précisément, grâce à la « conscience du

²¹ William Godwin, *ibid.*, p. 171.

²² William Godwin, *ibid.*, p. 173.

²³ William Godwin, *ibid.*, p. 174 [*impartial spectator*]. Godwin reprend bien sûr ici le concept d'Adam Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* en en modifiant considérablement le sens.

²⁴ William Godwin, *ibid.*, p. 169 [*more worth and importance*].

²⁵ William Godwin, *ibid.*, p. 259. Le terme d'« énergie », qu'on retrouve souvent chez la plume de Godwin – et après lui, chez John Stuart Mill –, renvoie au mouvement par lequel les hommes exercent individuellement leur jugement en chaque circonstance et recherchent les véritables principes de la politique et de la morale qui pourront diriger leur action. Sur ce point, voir Aurélie Knüfer, *Intervention et libération d'Edmund Burke à John Stuart Mill*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 158-159.

²⁶ William Godwin, *ibid.*, p. 169 [*more refined and genuine happiness*].

²⁷ William Godwin, *ibid.*, p. 169 [But there is another ground of preference, beside the private consideration of one of them being further removed from the state of a mere animal. We are not connected with one or two percipient beings, but with a society, a nation, and in some sense with the whole family of mankind].

²⁸ Épictète, *Entretiens*, in *Les Stoïciens*, II, trad. E. Bréhier, p. 903-904.

gouvernement de Dieu » et de « l'enchaînement universel », à laquelle elle donne accès, elle fait de lui une « partie maîtresse ». Dès lors, en s'appropriant à lui-même – c'est-à-dire, à sa raison –, l'homme participe au *logos* divin et à la totalité de ce qui est. Ce à quoi s'engage alors l'être raisonnable, c'est d'« agir comme une main ou un pied qui sauraient raisonner et auraient conscience de l'organisme naturel dont ils sont des parties, c'est-à-dire de n'avoir aucune volonté, aucun désir qu'ils ne rapportent à l'ensemble ». Pour Godwin, en revanche, la raison est toujours individuelle et la société – même la société humaine – n'est rien de plus qu'un « agrégat d'individus ». C'est même la raison d'être du gouvernement de protéger, autant que faire se peut, la sphère privée du jugement²⁹ de chacun des intrusions des autres. Pour autant, ce que dit ou fait un « être conscient » est toujours susceptible d'affecter, positivement ou négativement, un autre « être conscient », qui à son tour sera conduit à entraver ou à encourager « l'énergie » d'un autre. De proche en proche, au gré des échanges et des relations interindividuelles, c'est la totalité des êtres conscients qui peut se trouver *in fine* concernée. La « totalité de la famille humaine » renvoie donc à ces mouvements de sympathie par lesquels les individus s'influencent continuellement les uns les autres – mouvements qui parcourent, par contiguïté, le monde entier. Elle ne précède pas les actions individuelles, mais en est plutôt le produit, sans cesse changeant. Et on peut dire qu'en fonction du caractère plus ou moins juste du comportement de chacun, cette grande « famille » sera plus ou moins unie. Imaginant une maison en flammes, dans laquelle se trouveraient Fénelon sur le point d'écrire *Télémaque*, ainsi que son valet, Godwin montre que la justice exigerait, si l'on ne pouvait sauver que l'un des deux, que l'on porte secours au premier. Il écrit que :

(...) j'aurais de la sorte promu le bien de milliers d'êtres qui ont été guéris, par la lecture de cet ouvrage, de l'erreur, du vice et du malheur qui en résulte. Que dis-je, les bienfaits [de mon geste] s'étendraient encore au-delà ; car chaque individu, ainsi guéri, serait devenu un meilleur membre de la société, et aurait contribué à son tour au bonheur, à l'éducation et au progrès d'autres que lui.³⁰

²⁹ William Godwin, *op. cit.*, p. 200-209.

³⁰ William Godwin, *ibid.*, p. 170 [I should have been promoting the benefit of thousands who have been cured by the perusal of that work of some error, vice and consequent unhappiness. Nay, my benefit would extend further than this; for every individual, thus cured, has become a better member of society, and has contributed in his turn to the happiness, information and improvement of others].

La situation que cette expérience de pensée dessine, dans laquelle nous aurions à choisir entre deux vies individuelles, ne se présente quasiment jamais au cours d'une existence morale. La plupart du temps, l'exercice de la justice ne requiert même pas que nous comparions des qualités subjectives : si un être dans le besoin se présente à nous et que nous pouvons l'aider, parce que nous possédons davantage que ce qui est strictement nécessaire à notre survie – ce qui est pour notre auteur la définition même de la richesse³¹ –, alors nous devons lui porter secours. « Si une seule personne se présentait elle-même à ma connaissance ou à ma recherche, alors pour moi il n'y aurait qu'elle », écrit Godwin³². Or, ce que veut montrer le philosophe, c'est que le seul critère qui doit guider notre décision, *lorsque nous avons à choisir*, ce sont les qualités intellectuelles et morales de l'individu, et ce non pas parce qu'il les possède exclusivement, mais plutôt en vertu de leur propension à se diffuser, à se répandre sur tous les autres individus. Autrement dit, en décidant de sauver un homme plutôt qu'un autre, ce sont les bienfaits qu'il sera lui-même susceptible d'apporter au monde qu'il faut avoir en vue. Il est alors nécessaire de savoir reconnaître qui sont les êtres les plus capables d'incarner, pour les autres, des relais d'intelligence et de vertu. L'exercice de la justice peut donc être à la fois discriminatoire et non-exclusif, ou encore reposer sur une distinction délibérée entre des individus afin de mieux rendre service à la totalité de l'espèce humaine. En appliquant ce principe de justice, on contribue à éclairer plusieurs « êtres conscients » et on leur donne, ce faisant, les moyens de diffuser leurs lumières à leur tour.

De cette manière, on offre à tous ceux qui seront affectés par notre décision, que ce soit immédiatement ou non, l'occasion de devenir de « meilleurs membres de la société ». Par-là, il faut entendre à la fois des membres plus vertueux, mais aussi et dans le même temps, des êtres plus étroitement associés à l'ensemble. Premièrement, tandis que la multiplicité des erreurs et des vices divise les hommes, les rend étrangers voire ennemis, le véritable exercice du jugement individuel, en actualisant leur ressemblance essentielle, les rassemble. Deuxièmement, ceux qui deviennent plus raisonnables font à la fois l'objet d'un attachement élargi, c'est-à-dire qu'ils sont appréciés par un plus grand nombre d'individus, mais aussi, le cercle des êtres auxquels ils sont obligés s'accroît considérablement. Autrement dit, plus l'indépendance, l'intelligence et la vertu d'un être augmenteront, plus ceux qui seront les

³¹ William Godwin, *ibid.*, p. 176. Godwin écrit : « (...) tout homme est riche dès lors qu'il possède plus que ce qui est nécessaire à la satisfaction des besoins immédiats » [*every man is in reality rich who has more than his just occasions demand*].

³² William Godwin, *ibid.*, p. 175 [If only one person offer himself to my knowledge or my search, to me there is but one].

spectateurs impartiaux de ses qualités se sentiront tenus de lui rendre ce qui lui est dû et plus il cherchera lui-même à connaître et à prodiguer des bienfaits aux individus qui le méritent le plus. Certes, en devenant justes, nous cessons de favoriser prioritairement ceux qui appartiennent au cercle étroit et familial de nos proches. Une telle attitude, qui rompt avec les conventions sociales, paraît être le signe d'une nature insensible et ingrate. Comment ce spectateur impartial, qui juge froidement des qualités intellectuelles et morales de ceux qui l'entourent, pourrait-il se lier durablement avec des êtres qu'il n'a jamais fini d'évaluer ? Or, en réalité, en faisant notre devoir, nous élargissons et nous intensifions notre solidarité avec les autres ; nous ne nous sentons plus seulement redevables à l'égard de ceux qui nous ont rendu service, mais nous nous attachons aussi à tous ceux qui distribuent raisonnablement et opportunément leurs bienfaits. Godwin affirme ainsi que :

(...) les raisonnements ici exposés, sans me défaire du lien qui résulte des bienfaits dont j'ai personnellement profité (...) multiplient les obligations et m'enjoignent d'être également reconnaissant pour les bénéfices conférés aux autres.³³

Loin que le calcul des conséquences de ses actions fasse du « spectateur impartial » un être à distance de l'humanité, qui la jugerait depuis un point de vue surplombant, il contribue au contraire à l'articuler plus étroitement à ses semblables. Il les connaît mieux et se sent toujours davantage l'obligé d'un plus grand nombre d'« êtres conscients ». De sorte qu'il devient bientôt capable de considérer ses biens et même sa personne comme un simple « dépôt », ou encore une « caution faite au nom de l'humanité »³⁴. L'individu, tout en étant ce qu'il y a de plus « sacré » ne s'appartient jamais entièrement – il existe d'abord pour les autres et il est sans cesse tenu de redistribuer ce qu'il a en trop. Tout ce qu'il peut faire en faveur de la société humaine sans nuire à sa conservation, son intégrité ou son « énergie », il lui *faut* le faire ; et cette obligation a pour réciproque le droit que chaque être a de requérir son aide quand il a les moyens de la donner. Godwin écrit :

³³ William Godwin, *ibid.*, p. 172 [the reasonings here delivered, without removing the tie upon me from personal benefits (...) multiply the obligations and enjoin me to be also grateful for benefits conferred upon others].

³⁴ William Godwin, *ibid.*, p. 175 [I hold my person as a trust in behalf of mankind].

Je suis obligé d'employer mes talents, mon intelligence, ma force et mon temps en vue de la production de la plus grande quantité de bien commun. Telles sont les exigences de la justice, telle est l'étendue de mon devoir.³⁵

Mon devoir ne s'étend ni seulement à ceux qui m'ont auparavant distribué des bienfaits, ni seulement à ceux qui ont été justes envers d'autres, mais il embrasse tous les hommes pour qui mon aide serait plus avantageuse que le profit que je tirerais de la conservation de mes talents ou de mes possessions pour mon propre usage – ce qui revient à dire qu'il recouvre presque l'humanité tout entière. De sorte que, dans une formule assez frappante, Godwin écrit qu'à l'égard de ceux qui ont le droit d'exiger mon secours, je dois faire comme s'ils avaient en main une « reconnaissance de dettes » de ma part, ou comme s'ils m'avaient auparavant prodigué la même quantité de biens que celle qu'ils exigent ou sont à présent susceptibles de réclamer³⁶. Ainsi, on pourrait dire que ce que nous devons à l'humanité en général est comme une « dette » dont nous n'aurions jamais fini de nous acquitter – ou dont le seul terme serait l'épuisement de nos forces ou de notre énergie. Et c'est bien en raison de cette « dette » infinie, inépuisable, à l'égard de l'humanité tout entière que nous sommes tenus d'agir en « spectateur impartial » et de mesurer, en chaque circonstance, l'étendue et la légitimité des besoins et « revendications » de chacun³⁷.

II. Partialité et finitude : les limites de l'exercice de la justice

Néanmoins, un problème se pose ici. Comme nous l'avons souligné, l'exercice de la justice requiert que nous nous comportions en « spectateurs impartiaux », c'est-à-dire que nous distinguions les individus non en raison de notre degré de familiarité avec eux, mais plutôt en nous fondant sur leurs qualités intrinsèques. Or, le « spectateur impartial » est toujours situé – il naît dans un certain lieu, au sein d'une famille, d'une cité et, même s'il s'en éloigne, sa connaissance des hommes ne peut jamais être universelle. Si le devoir de justice n'a pas de frontières, et s'il est censé distribuer ses bienfaits en fonction des vertus de chacun

³⁵ William Godwin, *ibid.*, p. 175 [I am bound to employ my talents, my understanding, my strength and my time, for the production of the greatest quantity of general good. Such are the declarations of justice, so great is the extent of my duty].

³⁶ William Godwin, *ibid.*, p. 175 [as if he had my bond in his possession].

³⁷ William Godwin, *ibid.*, p. 176 [*claim*].

et non de leur appartenance à telle ou telle communauté, il est pourtant impossible de connaître intégralement ou de comprendre cette totalité ouverte qu'est la « famille du genre humain ». L'homme désirant exercer la justice ne peut donc jamais être certain qu'en dispensant son aide à un individu, il ne prive pas un inconnu d'un secours dont il a davantage besoin, qui lui aurait été plus profitable, à lui et à son entourage puis, de proche en proche, à toute l'humanité. Autrement dit, nul ne peut jamais totalement lever le doute quant à la question de savoir s'il a correctement réglé ses dettes, c'est-à-dire s'il a payé son dû aux créanciers les plus légitimes. Il semble donc que la partialité soit indépassable et l'exigence de justice irréalisable. Au fond, même l'homme aux intentions les plus droites ne peut jamais sortir d'un cercle social restreint, dont le tracé comporte une part inévitable de hasard ou de contingence. Ce problème traverse en réalité tout le chapitre II et Godwin va s'employer à le résoudre.

En toute rigueur, le devoir de justice devrait faire fi des divisions sociales et nationales existantes. La véritable justice, suggère Godwin, serait de ne faire aucune différence entre le compatriote et l'étranger. Si je pouvais connaître tous les hommes et si j'étais en mesure d'entrer suffisamment dans leur cœur, alors j'aurais non seulement le droit, mais aussi le devoir de délaisser ceux qui se trouvent près de moi mais n'ont aucun mérite, pour me tourner vers ceux qui ont de la valeur et sont les plus éloignés. Or, en réalité un tel devoir est inapplicable et ce non pas parce que nos sentiments s'émousseraient en s'élargissant, mais bien plutôt du fait de « l'imperfection de la nature humaine »³⁸, c'est-à-dire de la finitude de notre expérience et de notre connaissance des hommes. Tandis que chez Rousseau, ce qui invalide par avance le cosmopolitisme, c'est l'idée selon laquelle il est impossible de maintenir « l'activité » de la « commisération », lorsque le « sentiment d'humanité » s'étend « sur toute la terre »³⁹, selon l'objection que Godwin examine, en revanche, ce qui empêche notre application rigoureuse – c'est-à-dire universelle – de la justice, ce n'est pas la limitation de notre empathie, mais plutôt l'imperfection de notre pouvoir de connaître.

Certes, répond le philosophe, nous n'avons pas la capacité de comparer tous les hommes entre eux pour déterminer lequel a le plus de valeur, et même, du fait de la « faillibilité de [notre] jugement », nous pouvons toujours nous tromper au sujet de ceux sur lesquels nous nous sommes penchés⁴⁰. Néanmoins, ce qui est décisif à ses yeux, c'est notre

³⁸ William Godwin, *ibid.*, p. 171 [imperfection of human nature].

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Vrin, 2012, p. 55.

⁴⁰ William Godwin, *op. cit.*, p. 172 [fallibility of human judgement].

« disposition » intérieure lorsque nous évaluons⁴¹. Cette disposition ne désigne pas seulement notre *intention* de bien juger, mais aussi et surtout l'effort assidu que nous déployons effectivement pour mesurer les mérites des uns et des autres et parvenir à la preuve la plus « complète » que celui à qui nous prodiguons nos soins a plus de valeur que tous les autres actuellement connus par nous⁴². Toute connaissance des qualités morales des individus prend nécessairement du temps : il nous faut « enquêter avec constance et attention sur les mérites de tous ceux avec qui nous sommes reliés »⁴³, sans quoi notre jugement ne peut être qu'approximatif. Celui qui fait rigoureusement son devoir ne peut donc prendre la finitude de ses capacités comme motif pour abandonner les exigences de l'investigation rationnelle qui précède et rend possible toute application de la justice. Au contraire : sans préjuger des limites de ses capacités, il doit s'efforcer d'élargir la sphère de ses connaissances, dans la mesure où cela ne contrevient pas à la profondeur et à la précision du savoir qu'il peut acquérir sur les individus. L'homme juste c'est celui qui met tout en œuvre pour évaluer scrupuleusement l'ensemble fini des « êtres conscients » qu'il est capable de connaître.

Or, il n'y a là nulle partialité et l'erreur vient de ce que nous la confondons avec la finitude. L'application de la justice peut très bien être circonscrite à mon entourage, tout en restant impartiale, dans la mesure où les mobiles de mes bienfaits ne sont pas l'attachement, les préférences subjectives, le sentiment d'obligation né de l'habitude, mais où le motif de leur distribution est la certitude subjective d'avoir fait tout ce qui était en mon pouvoir – intellectuellement et pratiquement – afin de rendre à chacun ce qui lui est dû. Certes, on dira qu'une forme de hasard résiduel borne l'effectuation de la justice humaine : j'aurais pu être entouré d'êtres plus méritants, ou rencontrer des individus ayant davantage besoin de mes soins, de sorte que mon action aurait pu avoir des effets plus sensibles, plus durables et plus étendus. Néanmoins, l'homme juste ne laisse jamais l'entourage qui lui a été donné en l'état : ses enquêtes et ses actions transforment ses relations dans le sens d'un approfondissement, d'un élargissement et d'une tension vers l'universel.

III. Les frontières des « paroisses » et la « grande république »

⁴¹ William Godwin, *ibid.*, p. 172 [*disposition*].

⁴² William Godwin, *ibid.*, p. 173 [the evidence I have of the worth of my benefactor is more complete].

⁴³ William Godwin, *ibid.*, p. 172 [constantly and carefully enquiring into the deserts of all those with whom I am connected].

Ainsi, c'est dans un cercle restreint, dont les limites coïncident avec celles de notre pouvoir de connaître, que nous devons exercer la justice. Nous ne pouvons *savoir* ce que nous *devons* faire qu'à condition de *connaître suffisamment* tous ceux qui font appel à nous. Ce faisant, la réalisation de la « famille humaine » se déploie à partir de relations de proximité, c'est-à-dire de l'accomplissement local de notre devoir. Autrement dit, l'humanité comprise comme un universel est l'effet de relations individuelles particulières entre différents « êtres conscients ». Or, comme nous l'avons déjà souligné, le principe de justice n'est pas simplement la formulation d'un « devoir moral ». Il sert également de « critère dans l'enquête sur la vérité politique »⁴⁴. Par-là, il faut entendre que ce principe a une double fonction : il permet à la fois de critiquer les institutions existantes, mais il offre aussi un horizon politique – celui de sociétés civiles enfin débarrassées de leurs gouvernements.

Cette double dimension du principe se donne notamment à voir dans le chapitre XXII du Livre V de *L'Enquête*. Ainsi, Godwin y montre d'abord que non seulement les institutions politiques existantes ne favorisent pas l'exercice, par les individus, de leur devoir de justice, mais, plus encore qu'elles constituent une entrave à son application. En effet, les gouvernements mènent une politique belliqueuse et provoquent des hostilités artificielles entre les peuples en leur inculquant les notions trompeuses et contraires à leurs intérêts de « richesse, de prospérité et de gloire nationales »⁴⁵. Comme le dira Constant à sa suite⁴⁶, Godwin affirme que la ruse des gouvernements est d'avoir détourné les individus de leurs véritables « intérêts ». Ceux-ci ne consistent en rien de plus qu'en la satisfaction de leurs besoins et de désirs frugaux, mais aussi dans le développement de leur raison et de leur vertu. Or, l'inimitié pour les nations voisines, les désirs de puissance et de conquête, attisés par les gouvernements, les empêchent de se consacrer à l'apprentissage et à la pratique de la justice. À cela, il n'y a rien d'étonnant : les gouvernements ont intérêt à ce que les hommes n'exercent pas trop leur entendement et ne comprennent pas la véritable nature de leur bonheur⁴⁷. Fondés dans l'opinion – ou plutôt, en l'occurrence, dans les erreurs et les illusions

⁴⁴ William Godwin, *ibid.*, p. 176.

⁴⁵ William Godwin, *ibid.*, p. 540. [national wealth, prosperity and glory].

⁴⁶ Benjamin Constant, *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997. On peut rappeler que Benjamin Constant a traduit - et largement réécrit - *L'Enquête* entre 1797 et 1799. Cette traduction ne fut pas exhumée avant 1972. Elle fut alors publiée sous le titre *De la justice politique* (Québec, Presses Universitaires de Laval). Une nouvelle édition de cette traduction est ensuite parue dans les *Œuvres complètes* de Constant : Benjamin Constant, *De la Justice politique (1798-1800), d'après l'« Enquiry concerning political justice de William Godwin*, dir. L. Omacini et É. Hofman, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998.

⁴⁷ Dans le chapitre suivant, Godwin écrit que les hommes, dans un état plus avancé de la société, devraient « comprendre leur bonheur » [*understand their happiness*] (p. 552).

des peuples –, les gouvernements s'avéreront inutiles et disparaîtront d'eux-mêmes lorsque les hommes connaîtront adéquatement leurs intérêts et se lieront les uns aux autres non pas à la faveur d'un nationalisme agressif, mais plutôt grâce à la pratique interindividuelle et universalisante de la justice⁴⁸.

Écrit sur fond de Révolution, de tensions européennes et de conflit entre la France et l'Angleterre, ce chapitre propose en réalité une critique du nationalisme. Celui-ci conduit à séparer les hommes, en fondant l'existence des frontières sur de faux motifs et en faisant d'elles non pas des enceintes défensives et protectrices au sein desquelles il serait possible de vivre en paix et d'exercer son devoir de justice, mais des zones d'affrontement qu'il s'agit de repousser toujours plus loin. « Les hommes sont frères. Nous nous regroupons dans une région particulière ou sous un climat particulier, parce que l'association est nécessaire à notre tranquillité intérieure, ou pour nous défendre des attaques injustifiées d'un ennemi commun », écrit Godwin⁴⁹. La seule chose qui justifie l'existence d'un gouvernement et celle des frontières d'un État, c'est la présence menaçante d'êtres ou de peuples qui n'appliquent pas encore le principe de justice. Or, ce que devraient chercher à favoriser ceux qui détiennent l'autorité, c'est d'une part, la conscience du caractère conditionnel, contingent et provisoire de ces institutions, mais aussi, d'autre part, le développement, chez les individus, d'un devoir de justice indifférent aux divisions territoriales. Autrement dit, pour demeurer légitime, un gouvernement devrait s'employer à rappeler sans cesse qu'il est temporairement utile à la paix et à la sécurité de tous, mais qu'il ne sera pas toujours nécessaire, et il devrait inciter ses sujets à saisir l'identité entre leurs intérêts et ceux de leurs voisins. À rebours de cette exigence, les gouvernements diffusent le désir d'une « grandeur nationale qui devrait terrifier le monde »⁵⁰ et ils transforment les étrangers en ennemis. Godwin écrit :

Quand on ne mène pas les nations jusqu'aux hostilités ouvertes, toute jalousie entre elles n'est qu'une chimère inintelligible. Je réside en un certain lieu car ce séjour est plus propice à mon bonheur ou à mon usage. Je m'intéresse à la justice politique et à la vertu de mon espèce parce qu'[elle est constituée] d'hommes,

⁴⁸ L'idée selon laquelle le gouvernement est « fondé dans l'opinion », que Godwin emprunte à Hume, est une thèse centrale de l'*Enquête*. Elle est formulée à de nombreuses reprises et dans des contextes très différents (voir par exemple p. 148, 182, 247 et 258).

⁴⁹ W. Godwin, *ibid.*, p. 540 [Mankind are brethren. We associate in a particular district or under a particular climate, because association is necessary to our internal tranquillity, or to defend us against the wanton attacks of a common enemy].

⁵⁰ W. Godwin, *ibid.*, p. 540 [national splendour that should terrify the world].

c'est-à-dire d'êtres, entre tous, capables de justice et de vertu ; et j'ai peut-être des raisons supplémentaires de m'intéresser à ceux qui vivent sous le même gouvernement que moi parce que je suis plus en mesure de comprendre leurs exigences, et plus capable d'agir en leur nom. Mais il est certain que je ne peux avoir aucun intérêt à infliger de la peine aux autres, à moins qu'ils aient expressément agi de manière injuste. L'objet d'une saine politique et d'une saine morale est de rapprocher les hommes les uns des autres, et non de les séparer ; d'unir leurs intérêts et non de les opposer.⁵¹

Il faut retenir deux points ici. Premièrement, Godwin souligne que si nous vivons en un lieu, ce n'est pas en vertu d'un droit qui nous serait transmis par héritage, ou parce que nous appartiendrions à une nation particulière, qui aurait presque toujours demeuré sur un territoire et qui aurait de ce fait un rapport spécifique avec lui⁵². Ce qui explique notre résidence actuelle, c'est toujours un rapport d'utilité ou de convenance : notre attachement à un environnement ne va pas plus loin que le « bonheur » qu'il peut nous apporter. Nous ne sommes pas liés inéluctablement à un lieu et nous n'avons aucun droit exclusif sur lui – si ce n'est celui de n'en n'être pas violemment extirpé quand nous l'habitons paisiblement et en usons avec modération. Si le philosophe pense opportun de souligner ce point, c'est qu'il entend dépassionner tout rapport au territoire. Ce ne sont pas les « nations » qui y vivent – celles-ci n'ayant d'ailleurs aucune existence morale⁵³, mais ce sont plutôt les individus qui s'y établissent de manière contingente, parce qu'il se trouve qu'à un certain moment, une place leur convient mieux qu'une autre. Dès lors, se rapporter de cette manière au lieu que l'on habite, c'est faire de l'occupation d'un territoire une question accessoire eu égard aux relations que nous devons avoir avec les autres hommes, quelle que soit l'espace dans lequel ils se trouvent momentanément établis.

⁵¹ William Godwin, *ibid.*, p. 541 [When nations are not brought into avowed hostility, all jealousy between the mis an unintelligible chimera. I reside upon a certain spot because that residence is most conducive to my happiness or usefulness. I am interested in the political justice and virtue of my species because they are men, that is, creatures eminently capable of justice and virtue; and I have additional reason to interest myself for those who live under the same government as myself because I am better qualified to understand their claims, and more capable of exerting myself on their behalf. But I can certainly have no interest in the infliction of pain upon others, unless so far as they are expressly engaged in acts of injustice. The object of sound policy and morality is to draw men nearer each other, not to separate them; to unite their interests, not to oppose them].

⁵² C'est ainsi Burke, probablement, qui est visé ici.

⁵³ Dans le chapitre XI du Livre V, Godwin parle en e et de « l'absurdité de cette fiction par laquelle la société est considérée, ainsi qu'on l'a nommée, comme un individu moral » (p. 550). Puis, dans le premier chapitre du Livre VI, il écrit : « On peut feindre qu'une multitude d'hommes constitue un individu, mais ils ne peuvent devenir un individu réel » (p. 558).

Deuxièmement, Godwin justifie ici, en un certain sens, le fait que nous puissions porter un « intérêt » plus grand à ceux qui vivent sous les mêmes institutions qu'aux étrangers. Même si je suis lié à l'humanité dans son ensemble, en tant qu'elle est composée d'êtres raisonnables, « capables de justice et de vertu », il est probable que je me sente plus concerné par le sort de ceux qui appartiennent à la même nation que moi. Or, il faut noter que les raisons qui peuvent m'attacher plus fermement à mes compatriotes ne sont pas d'une nature différente de celles qui suscitent mon « intérêt » pour l'humanité : il s'agit simplement de « raisons supplémentaires ». Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est susceptible de « m'intéresser » aux autres, c'est la possibilité de me comporter comme un être raisonnable et d'exercer envers eux mon devoir de justice. Comme nous l'avons souligné plus haut, je ne peux rendre à chacun ce qui lui est dû, qu'à condition de connaître adéquatement les qualités et les exigences de tous ceux qui m'entourent. Il est alors possible que la fréquentation régulière de mes compatriotes me donne une compréhension plus profonde de leurs caractères, de leurs mœurs et de leurs besoins. Néanmoins, une telle « raison » n'a rien de nécessaire : il peut également y avoir des circonstances dans lesquelles mes efforts seront plus utiles et profitables aux étrangers qu'à ceux qui vivent sur le même territoire. C'est le cas, par exemple, lorsque ces derniers sont pris d'une fureur guerrière et se comportent d'une manière totalement contraire à la justice et à la vertu. Il apparaît en tout cas que la discrimination dont je peux faire preuve, en faveur de mes compatriotes, ne se justifie que dans la mesure où elle me permet d'être plus juste et plus vertueux – et *in fine*, de contribuer plus efficacement à l'augmentation du bonheur de l'humanité toute entière. Les frontières existantes, pour arbitraires qu'elles soient, et lorsqu'elles n'enceignent pas un trop vaste territoire, peuvent constituer ce cercle restreint, dont nous avons parlé plus haut, à l'intérieur duquel chacun peut exercer plus rigoureusement la justice. En contraignant des familles, sur des générations, à vivre dans un même lieu, elles peuvent rendre les hommes plus familiers les uns aux autres et leur donner une connaissance plus intime et plus immédiate de leurs voisins. Pour autant, « l'intérêt » que je porte à mes compatriotes, n'a pas pour corrélat l'indifférence, le mépris, voire même la haine que je pourrais avoir pour les étrangers. Lorsque le premier s'accompagne des seconds, c'est que les individus ont été détournés de leurs véritables « intérêts » par des gouvernements usurpateurs et tyranniques. En revanche, l'objectif d'un gouvernement véritablement soucieux du bonheur de ses sujets – pour autant que cela soit possible – est « de rapprocher les hommes les uns des autres, et non de les séparer ; d'unir leurs intérêts et non de les opposer ». Autrement dit, sans dissoudre immédiatement les frontières, il doit apprendre aux individus à ne pas opposer le soin qu'ils se portent entre eux

au souci qu'ils pourraient avoir du bien-être de leurs voisins ; voire même, il doit leur faire saisir l'harmonie qui existe naturellement entre leurs intérêts. Loin de réifier les différences nationales, il doit en faire voir l'inanité et œuvrer à leur progressif effacement – et ce, ni en agrandissant son empire, ni en exportant à l'étranger ses institutions, mais en incitant les individus qui vivent sur son territoire à faire un usage plus régulier et plus indépendant de leur jugement.

La suite du chapitre propose une esquisse de « l'histoire future des sociétés politiques ». Godwin y présente alors cet état, lui-même transitoire, dont nous avons parlé pour commencer : celui dans lequel les hommes vivront dans de petites « paroisses », reliées les unes aux autres au sein « d'une seule et grande république »⁵⁴, ou, comme il l'écrit dans le chapitre XXIV, d'une « confédération »⁵⁵. Tout l'enjeu est alors pour le philosophe d'imaginer une structure qui permette d'articuler les petites institutions politiques qu'il appelle de ses vœux sans les écraser ni les dénaturer et qui prépare progressivement leur dépassement. En quoi consistent les « paroisses » évoquées ici par notre auteur ? Pourquoi des institutions sont-elles nécessaires pour régler leurs rapports ? Comment faire en sorte, enfin, que ces dispositifs ne donnent pas lieu à l'émergence de grands États mondiaux, contraires aux aspirations radicales de Godwin ? Ce sont les questions auxquelles nous souhaiterions, pour finir, apporter quelques éléments de réponse.

Premièrement, Godwin ne donne qu'une définition succincte, en note de bas de page, de la « paroisse ». Il écrit ainsi : « Le terme de paroisse est ici utilisé sans relation avec son origine. Il est simplement considéré comme un mot décrivant une certaine petite portion de territoire, soit en termes de population soit d'étendue, que la coutume nous a rendu familière »⁵⁶. Ainsi, ce qui définit avant tout une « paroisse », c'est tout simplement sa dimension. S'il ne précise ni la superficie ni la densité de peuplement auxquelles elle peut prétendre, il faut supposer que sa mesure est donnée par les limites de l'expérience et de la connaissance individuelles. Une « paroisse », ce sont des individus et un territoire auxquels *je peux m'habituer* - c'est-à-dire, que je peux fréquenter ou arpenter de manière répétée, régulière, et qu'il m'est possible, ce faisant, de connaître intimement ou dans ses moindres détails. Une telle familiarité est utile, parce qu'elle permet à chacun de faire une

⁵⁴ William Godwin, *ibid.*, p. 543.

⁵⁵ William Godwin, *ibid.*, p. 552 [*confederacy*].

⁵⁶ William Godwin, *ibid.*, p. 545 [The word parish is here used without regard to its origin, and merely in consideration of its being a word descriptive of a certain small portion of territory, whether in population or extent, which custom has rendered familiar to us].

« inspection générale » de la « conduite de tous les autres »⁵⁷, et ainsi de mieux exercer la justice. Or, puisque « nous avons tous les mêmes facultés »⁵⁸ et que ces facultés ne sont pas infinies, les institutions politiques devraient toutes adopter la même forme et se resserrer autour d'un « petit territoire »⁵⁹. « Les voisins sont les mieux informés des problèmes des uns et des autres, et sont parfaitement égaux pour les régler », écrit Godwin⁶⁰. Dans ce cadre, un gouvernement n'est en rien nécessaire pour prendre soin des individus, car nul n'est plus qualifié qu'un autre pour exercer la justice, au sens où tous sont en mesure de comprendre, d'évaluer les exigences de tous les autres, et, le cas échéant, y répondre.

Or, deuxièmement, ces petites communautés, dans lesquelles persisteront des formes atténuées de gouvernement, auront besoin de réguler leurs rapports dans deux circonstances précises. D'une part, chaque « paroisse » devra instituer un « tribunal pour juger les offenses des individus à l'intérieur de la communauté, et les questions et les conflits concernant la propriété qui pourraient éventuellement apparaître »⁶¹. Néanmoins, parce que ce jury ne fera qu'un usage limité de la force, parce que le territoire sera étroit et que les frontières entre « paroisses » seront poreuses – zones d'échange interindividuel plutôt que de frictions –, il pourra arriver que les auteurs d'iniquités s'enfuient et tentent de s'établir dans une autre communauté. Alors, il sera sans doute « nécessaire » que les « paroisses voisines » coopèrent concernant la manière de traiter l'agresseur. Cependant, conformément à sa critique des promesses et des contrats⁶², Godwin affirme :

Mais il n'y aura alors pas besoin d'un contrat exprès, et encore moins d'une autorité centrale commune, pour atteindre ce but. Il se trouve que la justice générale, et l'intérêt mutuel, s'avèrent plus à même de lier les hommes que des signatures et des sceaux.⁶³

⁵⁷ William Godwin, *ibid.*, p. 545. Godwin parle d'une « inspection générale qui est exercée par les membres d'un cercle limité sur la conduite de tous les autres » [*the general inspection that is exercised by the members of a limited circle over the conduct of each other*].

⁵⁸ William Godwin, *ibid.*, p. 542 [we have all the same faculties].

⁵⁹ William Godwin, *ibid.*, p. 542 [*small territory*].

⁶⁰ William Godwin, *ibid.*, p. 542 [neighbours are best informed of each others concerns, and are perfectly equal to their adjustment].

⁶¹ William Godwin, *ibid.*, p. 544-545 [a jury to decide upon the offences of individuals within the community, and upon the questions and controversies respecting property which may chance to arise].

⁶² Sur ce point, voir les chapitres II (« Du contrat social ») et III (« Des promesses ») du Livre III (p. 212-230). Godwin s'inscrit bien sûr ici dans le sillage de David Hume, dans le Livre III du *Traité de la nature humaine*.

⁶³ William Godwin, *ibid.*, p. 545 [But there will be no need of any express compact, and still less of any common centre of authority, for this purpose. General justice, and mutual interest, are found more capable of binding men than signatures and seals].

Ainsi, les hommes éclairés, vivant dans les différentes « paroisses », comprendront par eux-mêmes leur intérêt à harmoniser leurs pratiques pénales et à collaborer pour mettre la main sur les individus dont les « habitudes » sont partout nuisibles. Ils ne défendront pas avec jalousie leur souveraineté, c'est-à-dire cette prérogative essentielle, selon le droit des gens, qui permet aux États indépendants de juger et de punir comme ils l'entendent les individus présents sur leur territoire ; et ils ne contesteront pas le droit, pour leurs voisins, d'y pénétrer pour poursuivre les individus récalcitrants. Dès lors, en ce qui concerne la circulation ou la migration des hommes injustes, la régulation entre les communautés s'accomplira d'elle-même. Godwin va même plus loin et il suggère, dans les lignes qui suivent, que la criminalité devenant exceptionnelle, les occasions de punir se feront très rares, de même que les cas dans lesquels les paroisses devront exercer collectivement leur pouvoir de punir. En effet, du fait du resserrement des territoires, du transfert à tous les individus du pouvoir d'inspecter et d'évaluer la conduite des autres, et par là, de la pression de l'opinion publique, rares seront les hommes qui prendront le risque de commettre des actes injustes. De sorte que l'harmonisation des pratiques pénales n'aura plus lieu d'être, puisqu'il n'y aura plus de motifs à la répression et au châtement.

Mais il existera, d'autre part, une circonstance supplémentaire dans laquelle les « paroisses » devront se concerter. En effet, même si des conflits ont très peu de chances d'émerger entre ces petites communautés autonomes – et ce parce qu'aucune, si elle est composée d'individus indépendants et vertueux, ne peut être animée par un esprit de conquête –, il est néanmoins nécessaire d'anticiper cette éventualité, aussi improbable soit-elle. Godwin écrit :

Aussi irrationnel que puisse être le conflit d'une paroisse avec une autre à un tel stade de la société, il n'est pas moins possible. Par conséquent, pour de telles urgences extraordinaires, des dispositions devraient être prises. Ces urgences sont similaires, dans leur nature, à celles d'une invasion étrangère. On peut seulement s'en garantir grâce au concert des différents districts déclarant et, si nécessaire, appliquant par la force les impératifs de la justice.⁶⁴

⁶⁴ William Godwin, p. 546 [But however irrational might be the controversy of parish with parish in such a state of society, it would not the less be possible. For such extraordinary emergencies therefore, provision ought to be made. These emergencies are similar in their nature to those of foreign invasion. They can only be provided against by the concert of several district declaring and, if needful, enforcing the dictates of justice].

Il faut mettre sans doute sur le compte de l'embarras de notre auteur son silence presque complet au sujet des modalités des décisions et des actions collectives visant à résoudre les conflits. En effet, même extraordinaires, ces alliances ne risquent-elles pas de réduire l'autonomie des différentes communautés et de redonner de la vie à un gouvernement central ? Comment contraindre une « paroisse » à appliquer la justice, sans qu'émerge une armée, ou une police internationale ? Qui peut être autorisé à dire ce qu'est la justice, lorsqu'elle n'est formulée dans aucun texte de lois ? Refusant certainement de reprendre à son compte ces questions épineuses, déjà abondamment discutées par certains auteurs du droit des gens, précisément parce qu'elles le conduisent sur un terrain qu'il récuse, Godwin se contente d'indiquer, dans le chapitre suivant, que les « assemblées nationales » qui seront établies pour traiter des questions relatives aux relations entre « paroisses », ne devront se réunir que sporadiquement – en situation de crise, ou bien tout au plus une fois par an⁶⁵. Ainsi, ce dispositif, brièvement évoqué, est censé pouvoir endiguer toute fixation ou tout établissement d'une autorité internationale. Néanmoins, à la question de savoir par qui ces assemblées seront composées, Godwin ne donne aucune réponse. Pas plus qu'il ne prend la peine d'explicitier les voies par lesquelles elles pourront pousser les « paroisses » réfractaires à se soumettre aux « diktats de la justice ». Sans doute, a-t-il perçu que c'est précisément la guerre entre les petites communautés, ou contre des étrangers, qui sera susceptible de faire revenir par la fenêtre ce qu'elles auront précédemment chassé par la porte : à savoir ces institutions politiques complexes faisant le lit des despotes, qui arguent de l'incompétence des hommes pour mieux asseoir leur légitimité à gouverner.

Conclusion

En quel sens les « paroisses » devraient-elles donc constituer « une seule et grande république » ? Il faut d'abord souligner que cette formule ne désigne pas le point d'arrivée, ou le terme des progrès de l'humanité. L'existence de cette « grande république » correspond au contraire à une phase transitoire, dans laquelle persistent encore des reliquats de gouvernement, tels qu'une justice pénale commune, ainsi que des « assemblées nationales ». Celles-ci ne doivent pas constituer, pour autant, un pouvoir centralisé ; et ce qui doit garantir

⁶⁵ William Godwin, *ibid.*, p. 551.

la liaison entre les « paroisses », c'est moins la réunion exceptionnelle ou épisodique de leurs représentants, que les échanges interindividuels ou l'émulation intellectuelle et morale qui se déploient au travers des frontières⁶⁶. Godwin ne donne pas de nom spécifique à l'étape suivante de « l'histoire future » de l'humanité dans laquelle, on peut l'imaginer, les individus n'auront plus besoin de l'artifice des frontières pour exercer leur devoir dans un périmètre réduit, à la mesure de leur pouvoir de connaître, en ayant en vue le bonheur de la totalité de « l'espèce humaine ».

Il faut également noter que ce qui rend nécessaire l'existence, même intermittente, de ces institutions, telles que les « assemblées nationales », c'est la possibilité du conflit. Celui-ci peut avoir deux sources : il peut résulter soit de différends internes – fortement improbables –, entre les « paroisses », soit d'« invasions étrangères »⁶⁷. Ceci signifie que la « grande république » évoquée par Godwin, n'a pas et ne peut avoir d'extension universelle. Ses institutions politiques ne seront nécessaires qu'aussi longtemps qu'il existera des communautés extérieures belliqueuses, c'est-à-dire composées d'individus n'ayant pas encore saisi leurs véritables intérêts. Aux yeux du philosophe, dès lors que tous les hommes auront compris la nature de leur bonheur – ce qu'il juge tout à fait possible –, alors la « grande république » n'aura plus lieu d'être. Il s'agit d'une alliance défensive, qui ne peut sans contradiction s'étendre à l'échelle du monde.

On peut regretter, pour finir, que Godwin n'ait pas poussé plus avant sa réflexion sur les relations « inter-paroissiales », dans la mesure où c'est précisément le lieu même où se joue la possibilité de la dissolution du gouvernement. La raison en est peut-être que, spectateur de la Révolution, des guerres révolutionnaires et contre-révolutionnaires, Godwin a jugé plus opportun, dans *L'Enquête*, de faire porter son investigation non pas sur la régulation des conflits des communautés à venir, mais plutôt sur les moyens d'endiguer les violences de son temps. C'est ainsi la question de l'exportation d'institutions libres par les armes qui intéresse Godwin en priorité dans son ouvrage, lorsqu'il évoque les relations entre les nations. Et ce qu'il s'attache à montrer, c'est qu'il s'agit d'une manière erronée de donner à la justice une extension universelle – ou d'une mauvaise compréhension de cette exigence, qui traverse tout l'ouvrage, d'agir en faveur du bonheur de l'humanité en méprisant les frontières existantes⁶⁸.

⁶⁶ William Godwin, *ibid.*, p. 543.

⁶⁷ William Godwin, *ibid.*, p. 546 [*foreign invasions*].

⁶⁸ Sur ce point, voir Aurélie Knüfer, *op. cit.*, p. 131-166.