

La politique

Plan

Introduction (p.1)

1 - L'État et la liberté individuelle (les théories du contrat social: Hobbes, Locke, Rousseau) (p.4)

2 – Libéralisme ou socialisme ? L'État et la société (la propriété et le travail, les échanges) (p.11)

3 - Liberté et bonheur : la question de la justice sociale. (p.19)

4 – La Technique : un progrès ou une menace pour l'humanité ? (p.32)

5 – Guerre et paix entre les nations. (p.39)

Introduction

L'expérience politique est d'abord celle de la communauté humaine. Tout être humain est le membre d'une communauté. C'est la raison pour laquelle Aristote définit l'homme comme un animal politique ("*L'homme est un animal politique*"). *Polis*, c'est la Cité, c'est-à-dire la Cité-État, la communauté politique, l'unité politique irréductible. Cette communauté politique est selon Aristote une communauté naturelle : tout individu est par nature un citoyen, au sens où il n'a pas d'existence indépendante de la Cité à laquelle il appartient. Il peut appartenir à d'autres communautés (famille, tribus), mais ces communautés s'inscrivent nécessairement au sein d'une communauté politique qui les englobe. Aucun individu, donc, n'a d'existence indépendante : il faudrait être un animal ou un Dieu pour ne pas être citoyen. L'être humain, autrement dit, n'est pas auto-suffisant : sa vie dépend de la communauté politique (de la paix et de la prospérité qui y règnent, de la liberté qu'elle tolère) à laquelle il appartient. En conséquence, la défense de l'indépendance ou de la liberté de la communauté justifie le sacrifice des individus qui en sont membres. Dans toutes les sociétés humaines, le destin de la communauté importe davantage que celui de l'individu. Seules les sociétés démocratiques modernes font de l'individu un principe et une valeur; même dans ce cadre historiquement inédit, cependant, la liberté et le bonheur individuels demeurent nécessairement dépendants de cette puissance supra-individuelle qu'est l'État.

La pensée de l'histoire a conduit à relativiser le caractère "naturel" de la communauté politique : nous savons qu'il a existé ou qu'il existe des sociétés sans État, et qu'une diversité de formes politiques se sont succédées dans le temps - la Cité, l'empire, l'État-nation. Platon et Aristote n'ignoraient pas la relativité historique : ils distinguaient plusieurs régimes politiques (monarchie, aristocratie, démocratie), lesquels pouvaient se succéder dans l'histoire. Mais cette histoire était à leurs yeux cyclique, si bien que ces régimes pouvaient

être conçus comme aussi "naturels" que les saisons de l'année. La philosophie politique moderne et la conscience historique font apparaître le caractère artificiel et donc précaire de la condition politique de l'homme : rien n'est naturel, ni la communauté, ni la paix, ni la prospérité, ni la liberté. Seule la violence des rapports humains est naturelle, laquelle ressurgit en cas de défaillance des constructions politiques qui visent à la maîtriser. Telle est la principale justification de l'État moderne : il est l'institution qui permet aux hommes de vivre avec une relative sécurité.

Qu'est-ce que l'État ?

"Un État est une communauté humaine qui revendique le monopole de l'usage légitime de la force physique sur un territoire donné." (Max Weber)

C'est en effet le monopole de l'usage légitime de la force sur un territoire donné qui atteste l'existence d'un État. Ce qui fait l'État, c'est avant tout la présence d'une force de police et d'une armée qui prémunissent l'unité d'une communauté contre la division intérieure et la menace extérieure. La notion d'État désigne deux réalités indissociables : elle peut désigner le pouvoir qui exerce le droit de contraindre (le monopole de l'usage légitime de la violence), ou bien la communauté politique elle-même, composée d'un territoire, d'une population et du pouvoir qui s'exerce sur ce territoire et cette population.

L'État est donc à la fois :

- a) La communauté politique composée d'un territoire et d'une population soumis à un pouvoir politique organisé;
- b) le pouvoir politique organisé qui exerce le droit de contrainte sur une population et un territoire donnés.

Le principal attribut de l'État est la souveraineté. La souveraineté est la puissance suprême, une puissance qui est absolument indépendante, dans la mesure où elle n'est soumise à aucun pouvoir qui lui soit supérieur. Pour qu'il y ait un État, il faut donc qu'il y ait un pouvoir politique souverain, auquel toutes les forces de la société soient soumises, et que la communauté politique au sein de laquelle s'exerce ce pouvoir soit elle-même souveraine, c'est-à-dire indépendante de toute puissance étrangère.

La réalité politique est constituée par des rapports de puissance. C'est la force qui crée et qui maintient l'État. On retrouve la violence des rapports de forces au sein de l'État, dans la lutte pour la conquête du pouvoir ou dans les relations entre gouvernants et gouvernés (entre le pouvoir et le peuple). La force, toutefois, ne suffit pas à faire exister une communauté politique. C'est la deuxième dimension universelle de la condition politique : pour que le monopole de l'usage de la violence puisse durablement s'exercer sur une population et un territoire donnés, il faut un principe de légitimité, c'est-à-dire un principe de justice qui justifie l'État. Tel est précisément l'objet du droit: il représente la réponse à la question : qu'est-ce qui légitime l'usage de la violence (de la contrainte) dans les rapports humains ? La question du droit, autrement dit, c'est la question du droit de contraindre.

Qu'est-ce que le droit ?

Le droit est constitué par l'ensemble des lois extérieures qui ont pour fonction d'organiser les rapports entre les hommes au sein d'une société. Ces lois traduisent plus ou moins l'idéal moral d'une société. Elles se distinguent des lois morales par le fait qu'elles ne sont pas simplement des lois de la conscience ou des lois divines, mais des lois extérieures de l'État, édictées et garanties par la puissance souveraine. Le droit est donc indissociable du pouvoir de contraindre : "*Le droit et la faculté de contraindre signifient une seule et même chose.*" (Kant)

Il n'y a donc pas de droit sans État. Réciproquement, il peut difficilement y avoir d'État sans droit. Sans les lois, le pouvoir politique serait purement arbitraire et tyrannique. Or, la légitimité consiste dans l'acceptation du pouvoir par la population qui lui est soumis. Sans le consentement du peuple, il n'existe pas de pouvoir durable. Tout État tend donc à être un État de droit. L'État, écrit Kant est "*la réunion d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques.*" C'est la définition de l'État comme État de droit.

Le droit (ou les lois) définit le juste et l'injuste dans une société, les conduites ou les actions permises et celles qui sont interdites. Cette conception de la justice peut et doit cependant être questionnée : La loi est-elle toujours juste ? Le droit de l'État ne peut-il être injuste ? Pour les juges (l'institution judiciaire), il n'y a pas d'autre idéal de justice que le droit existant. La possibilité de la critique et des progrès du droit requièrent la conception d'un idéal de justice distinct de ce droit existant. Tel est principalement l'objet de la philosophie politique : permettre la distinction entre légalité et légitimité en définissant un idéal du droit qui soit rationnel, à la fois juste et objectif. Dans l'histoire de la philosophie, on appelle *droit positif* le droit tel qu'il existe dans une société et une époque données, et *droit naturel* le droit tel qu'il devrait être, l'idéal du droit défini par la raison philosophique.

1 – L'État et la liberté individuelle

La problématique moderne de la justice est centrée sur les rapports entre l'individu et l'État. Elle consiste à s'interroger sur les raisons susceptibles de justifier l'obéissance de l'individu à la loi et au pouvoir. Le problème revêt toute son acuité si l'on admet la prémisse du libéralisme politique qui fait de la liberté individuelle (l'indépendance de l'individu vis-à-vis de toutes les forces extérieures) le principal critère de la justice politique.

"Il n'y a qu'un seul et unique droit naturel, la liberté." (Kant)

"L'individu est souverain sur lui-même, son propre corps et son propre esprit." (Mill).

"Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits" (Article 1 de la Déclaration des droits de l'Homme de 1789).

Pourquoi, si la liberté est la valeur suprême, l'individu devrait-il abdiquer sa souveraineté au profit de l'État ? La liberté n'implique-t-elle pas nécessairement le pouvoir suprême de chacun sur lui-même et sur sa propre vie ? Or, cette souveraineté est bafouée par l'existence des lois et de l'État. Je ne peux pas faire ce qu'il me plaît, puisque ma liberté d'action est bornée par la loi. Faut-il pour autant considérer que l'État est l'ennemi de la liberté ? La démocratie libérale apporte à cette question une réponse que chacun juge aujourd'hui évidente: l'État est justifié en tant que garant de l'application d'une législation qui a elle-même pour fonction de garantir la coexistence des libertés. L'État moderne, autrement dit, est au service de l'individu.

Le fondement théorique de cette conception de la légitimité politique se trouve dans la philosophie du droit naturel moderne qui s'est développée aux 17^e et 18^e siècles. Celle-ci s'ordonne autour de deux concepts majeurs, *l'état de nature* et le *contrat social*, qui ne correspondent pas à des situations réelles mais à des fictions méthodologiques. Le concept d'état de nature permet d'explorer en pensée les implications de la liberté absolue : que se passerait-il si l'État n'existait pas, s'il n'y avait qu'une multitude d'individus souverains ? Le concept de contrat social désigne l'acte par lequel les individus souverains décident souverainement de renoncer à leur souveraineté pour instituer un pouvoir supérieur commun. Ce transfert de souveraineté donne naissance à l'État, en transformant la multitude en communauté organisée par des lois. Les théories de l'état de nature et du contrat social ont pour fonction d'établir la raison d'être d'un État organisé par et pour les individus. L'État est conçu comme une association d'individus, un moyen au service des intérêts ou des droits des individus. La philosophie du droit naturel moderne constitue ainsi la matrice théorique du libéralisme (la philosophie des droits de l'homme), de la démocratie (la souveraineté du peuple) et de la laïcité (le pouvoir ne vient pas de Dieu, mais des hommes sur lesquels il s'exerce).

"Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et

imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression." L'article 2 de la Déclaration de 1789 exprime la logique du "contractualisme": L'État est conçu comme une "association" d'individus (la notion de "société" politique est préférée à celle de "communauté") construite dans le but de servir les individus; il n'est que l'instrument nécessaire à la garantie des droits individuels; la violation de ces droits (liberté, propriété, sécurité) justifie en conséquence le droit de "résistance à l'oppression".

Le Léviathan de Thomas Hobbes : la guerre de tous contre tous et la nécessité du transfert de souveraineté.

Paradoxalement, le grand théoricien du contrat social, Thomas Hobbes, défend l'absolutisme, c'est-à-dire le pouvoir absolu du souverain, fondé sur la négation des libertés politiques. Hobbes n'admet qu'une définition minimaliste de la liberté, comme contrepartie de la souveraineté de la loi.

"La liberté des sujets dépend du silence de la loi"

"La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent" (Montesquieu)

La souveraineté de l'individu est selon Hobbes un droit de nature. Dans l'état de nature, l'individu dispose de la liberté d'user de sa puissance pour la conservation de sa vie (la liberté naturelle est le droit illimité de chacun sur toutes choses). Le point clé de sa doctrine est l'idée que l'état de nature est nécessairement un état de guerre dont il faut sortir. Dans l'état de nature, en effet, *"il règne une peur permanente, un danger de mort violente."* : *"La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève."* Ce qui revient à affirmer que l'homme n'est pas sociable par nature. Aucune activité sociale, aucun échange, aucune entreprise ne sont possibles dans la durée sans la présence d'un pouvoir souverain qui garantisse la paix. Aucun contrat ou convention n'est possible entre les individus sans un pouvoir qui garantisse que les contrats seront respectés. L'État est donc la condition qui rend possible la sociabilité, la sécurité, la paix et la prospérité. La liberté n'étant pour Hobbes que la liberté d'action, elle se trouve également plus grande au sein de l'État que dans l'état de nature: elle n'est certes que le pouvoir de faire tout ce qui n'est pas interdit par le souverain, mais elle est garantie contre les effets de la guerre de tous contre tous qui caractérise l'état de nature, au sein duquel nul n'est jamais en sécurité.

Pourquoi l'état de nature est-il nécessairement un état de guerre de tous contre tous ou de chacun contre chacun ? Ce point essentiel se déduit, affirme Hobbes, de l'analyse de la nature humaine. L'argumentation de Hobbes se fonde sur son matérialisme philosophique. L'homme se définit par son désir et sa puissance. Il est déterminé par l'instinct de conservation, le désir de se conserver en vie, donc par la peur animale de mourir. Il dispose des pouvoirs de son corps et de son esprit pour parvenir à se procurer les biens qui lui sont nécessaires. Les hommes, estime par ailleurs Hobbes contre les Anciens (Platon et Aristote),

sont par nature de forces à peu près égales : les différences naturelles (la différence des intelligences notamment) ne suffisent pas à instaurer dans l'état de nature un ordre qui serait fondé sur la hiérarchie. Le faible est toujours assez fort pour détruire le fort; le moins intelligent, assez intelligent pour savoir où se trouve son intérêt et utiliser la ruse. L'égalité naturelle des forces autorise en outre l'égalité des espérances, laquelle génère une compétition généralisée et toujours ouverte pour l'acquisition des biens nécessaires à la vie. Le désir déterminant (la peur de mourir) et l'égalité des forces engendrent donc la compétition (concurrence et rivalité).

L'intelligence humaine, définie par la faculté de calculer les moyens d'atteindre une fin (raison instrumentale) conduit les hommes à se défier les uns des autres : dans l'état de nature, je sais que l'autre est prêt à tout pour acquérir les biens dont il a besoin, qu'il est disposé à me soumettre ou à me détruire pour parvenir à ses fins ; je sais aussi que l'autre sait que je suis également prêt à tout et condamné à le considérer comme mon ennemi. La défiance réciproque est donc nécessaire (inéluçable) et justifie l'accumulation illimitée de la puissance ainsi que la volonté de dominer ou de détruire tous les autres. Dans la mesure où l'usage de la force ne suffit pas à assurer la domination, la volonté d'augmenter la puissance conduit à la recherche du pouvoir d'influence que confère le prestige : Hobbes explique ainsi le désir de gloire ou des honneurs, la passion dominante au sein des sociétés aristocratiques. La gloire (ou l'honneur) n'est, d'après Hobbes, une valeur qu'en apparence; il s'agit en réalité d'un aspect de la puissance, d'une augmentation de puissance fondée sur l'inclination à défendre ses intérêts en instaurant un rapport de domination favorable.

Compétition, défiance, gloire : telles sont les trois grandes passions humaines qui font selon Hobbes que "*l'homme est un loup pour l'homme*" et que l'état de nature ne peut être autre chose qu'un état de guerre. Cet état de nature est une fiction méthodologique, il n'existe pas, mais on peut dire aussi en un sens qu'il est omniprésent : lorsque nous fermons la porte à clé en sortant de chez nous, l'expérience nous confirme dans l'idée que l'homme est par nature insociable, de même que l'observation de la réalité des relations internationales - les États étant les uns vis-à-vis des autres dans l'état de nature, puisqu'il n'existe pas de "pouvoir supérieur commun" au niveau mondial.

Hobbes donne de l'état de guerre une définition précise : il n'est pas caractérisé par l'ouverture des hostilités (la guerre déclarée) mais par la possibilité de la guerre. La définition de la guerre intègre la dimension de la durée. Nous sommes en guerre lorsque la paix n'est que provisoire, lorsqu'elle n'est fondée que sur un rapport de forces (équilibre instable des puissances, rapport de domination susceptible de s'inverser). La sortie de l'état de guerre implique en conséquence l'instauration des conditions qui rendent définitivement la guerre impossible. Le moyen de mettre fin à l'état de guerre est le désarmement généralisé et irréversible, la condition de ce désarmement étant le transfert de souveraineté à un Tiers qui soit extérieur et neutre par rapport aux intéressés. Telle est, selon Hobbes, la nature du pacte d'association qui seul permet aux hommes d'échapper à l'état de nature : il consiste en "*une convention de chacun avec chacun*" de sorte que chaque individu s'adresse à tous les

autres en ces termes : *"j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière."* Ainsi, si chacun convient avec tous les autres de renoncer simultanément à son droit illimité sur toutes choses, la paix perpétuelle est *ipso facto* réalisée. La condition est l'institution du pouvoir supérieur commun bénéficiaire du transfert de souveraineté et garant du renoncement général à l'accumulation de puissance. Le même facteur déterminant – la raison comme raison instrumentale – conduit donc les hommes à la guerre au sein de l'état de nature comme à la conception du moyen de sortir de l'état de nature pour instaurer l'ordre et la paix.

Locke et Rousseau critiques de Hobbes : l'idéal républicain ou démocratique moderne.

"J'appelle République tout État régi par les lois" (Rousseau)

"La loi est l'expression de la volonté générale" (Article 6 de la Déclaration de 1789)

"Ma liberté extérieure (juridique) est la faculté de n'obéir à aucune loi extérieure autres que celles auxquelles j'ai pu donner mon consentement." (Kant)

"Le peuple doit être l'auteur des lois auxquelles il est soumis" (Rousseau)

"L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté" (Rousseau)

Les successeurs de Hobbes, Locke et Rousseau s'inscrivent dans le cadre théorique tracé par celui-ci (nécessité de sortir de l'état de nature par le transfert de souveraineté de l'individu au corps politique). Il lui reproche cependant d'avoir justifié le sacrifice de la liberté politique. La liberté est un droit naturel de l'homme, ce qui implique sa conservation après le transfert de souveraineté : L'État doit garantir la liberté et l'individu doit pouvoir se considérer comme aussi libre en obéissant à la loi qu'il pourrait l'être dans l'état de nature. Comment est-ce possible puisque le renoncement à la liberté naturelle est la condition de l'institution de l'État ? C'est cette équation que Locke et Rousseau s'efforcent de résoudre.

La solution théorique réside dans la définition de la loi, laquelle doit contenir l'idée de consentement de la société à la loi (Locke) ou de participation du peuple à sa formation (Rousseau). La République, c'est-à-dire l'État juste, est caractérisé par le règne de la loi : aucun homme ne doit être au-dessus des lois, de sorte qu'on n'obéisse à personne en obéissant aux lois. Puisque le principe du consentement ou de l'autonomie est inscrit dans l'idée même de loi, le règne de la loi se confond avec la souveraineté du peuple, l'idéal républicain avec l'idéal démocratique.

L'un des points forts de la doctrine de Locke tient à la manière dont il retourne l'argumentation de Hobbes contre Hobbes. Tant que la loi qui émane de la société par le truchement du consentement n'est pas souveraine, ou dès lors qu'elle ne l'est plus, les individus sont en droit de considérer qu'ils sont vis-à-vis du pouvoir dans l'état de nature,

c'est-à-dire dans un état de guerre, puisque leur sécurité n'est pas ou n'est plus garantie. Locke considère que le transfert de souveraineté a principalement pour objet d'instituer un Juge supérieur commun susceptible de régler les litiges qui opposent les hommes. Le pacte social doit établir le règne de la loi, ce qui implique le primat du pouvoir législatif (le cœur de l'État) sur le pouvoir exécutif. La monarchie absolue (et d'une manière générale tout pouvoir exécutif qui n'est pas soumis à la loi commune) ne permet pas aux hommes de sortir de l'état de nature, puisque le Prince est alors au-dessus des lois et des juges. En outre, estime Locke, puisque la société politique est fondée sur la volonté des individus associés, il est nécessaire que leur consentement continue de fonder la légitimité du pouvoir législatif après le transfert de souveraineté. La loi n'est véritablement une loi qu'à la condition de bénéficier du consentement explicite de la société (justification du suffrage universel).

Locke justifie d'une manière paradoxale le droit de résistance ou de révolution. Lorsque le pouvoir législatif est attaqué ou l'expression du consentement de la société supprimé, il faut considérer que le gouvernement est dissout : il n'y a plus de société politique, on retombe dans l'état de nature. La force qui porte atteinte au règne de la loi et au consentement du peuple doit être considérée comme rebelle et combattue comme telle. Si bien que la révolution peut être interprétée comme une défense de l'État contre une rébellion hostile au pouvoir souverain.

Le contrat social de Rousseau est une théorie de la souveraineté comme souveraineté du peuple. Il reprend la problématique de Hobbes en ajoutant une exigence fondamentale : la liberté humaine étant inaliénable, il faut que les hommes soient aussi libres après le transfert de souveraineté qu'auparavant. L'aliénation de la souveraineté individuelle doit être totale sans que la liberté soit aliénée. Comment est-ce possible ? Il est nécessaire pour cela que *"chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même"*.

C'est la notion de "volonté générale" qui donne la clé. Elle s'oppose à celle de volonté particulière. La souveraineté doit être transférée à la volonté générale : *"Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale."* La volonté générale n'étant pas une volonté particulière (ni celle d'un individu, ni celle d'une assemblée d'hommes, ni même celle de la majorité), je n'obéis à personne en obéissant à la loi par laquelle elle s'exprime. La volonté est générale, et la loi est une loi, estime Rousseau, *"quand tout le peuple statue sur tout le peuple"*. Il y a alors généralité de deux points de vue : *"la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue."* La loi ne peut ainsi être injuste, puisque tous participent à sa formation et que la condition qu'elle prévoit est la même pour tous.

En conséquence, la souveraineté de la volonté générale doit être illimitée, comme la volonté individuelle dans l'état de nature. En imposant des limites à la liberté individuelle dans la loi, je me les impose à moi-même : c'est ma liberté, et il n'y a aucune raison de la limiter. Si un individu refuse d'obéir à la loi qu'il a voulu comme citoyen, il faut le contraindre, ce qui revient à le forcer à être libre : *"Quiconque refuse d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie pas autre chose sinon qu'on le forcera à être"*

libre." Il ne peut en être autrement, puisque si l'on admettait que l'individu puisse résister à la souveraineté du corps politique, celui-ci serait dissout et les hommes retomberaient dans l'état de nature.

Benjamin Constant : la critique libérale de la souveraineté illimitée du peuple

La justification par Rousseau de la souveraineté du peuple est inattaquable sur le plan théorique. Sa traduction pratique pose cependant problème. Les penseurs libéraux des 19e et 20e siècles vont mettre en garde contre le risque qui en résulte de tyrannie de la majorité et de violation des droits individuels.

Ainsi Benjamin Constant, tirant les leçons des dérives de la Révolution française, met en évidence le fait que le pouvoir fondé sur la souveraineté du peuple est d'autant plus menaçant pour les libertés individuelles qu'il est incontestablement légitime. La théorie de la souveraineté est une chose mais, en pratique, l'idée de volonté générale ne peut se concrétiser sans s'appuyer sur la force que représente la majorité, laquelle menace à tout moment de devenir tyrannique : *"elle serait la nation entière, moins le citoyen qu'elle opprime, qu'elle n'en serait pas plus légitime."* Si la souveraineté du peuple est un bon principe, *"la liberté peut être perdue malgré ce principe, ou même par ce principe."*

Constant défend le principe d'une souveraineté limitée par la garantie juridique des droits individuels. La souveraineté du peuple n'est pas illimitée, elle s'arrête là où commence l'indépendance de l'existence individuelle à laquelle chacun a droit. Le libéralisme au sens strict se définit par ce primat accordé à la liberté individuelle dans la définition de la légitimité politique : *"Les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ces droits devient illégitime."* Dans les démocraties modernes, cette exigence se concrétise par la constitutionnalisation des droits fondamentaux et la mise en place d'un contrôle de la loi par des juges investis de la fonction de veiller à ce que les principes constitutionnels demeurent inviolés (La Cour suprême aux États-Unis, le Conseil constitutionnel et la Cour de justice européenne pour la France et l'Europe).

A l'appui de sa défense de la liberté individuelle, Benjamin Constant fait valoir une analyse historique judicieuse. La notion de liberté, fait-il remarquer, n'a plus pour les Modernes (les Anglais, les Américains et les Français) le sens qu'elle avait pour les Anciens (les Grecs et les Romains de l'antiquité, y compris la démocratie athénienne). Par "liberté", les Modernes entendent l'indépendance d'une sphère privée et d'une liberté d'action garantie à l'individu, y compris contre les empiètements de la puissance publique. La liberté, ce sont les libertés individuelles, y compris sur le plan politique (droit d'exprimer son opinion, de participer, de manifester... ou pas). Pour les Anciens, la liberté consistait à participer à égalité avec les autres aux activités concernant les grandes affaires de la Cité (délibérations et décisions relatives aux lois, à la justice, à la guerre). La république (la *res publica*) est la "chose publique", le Bien commun auquel il importe de participer. La liberté individuelle était pour

les Anciens non seulement secondaire, mais quasi-nulle ("*Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle*", écrit Constant). La meilleure illustration qu'on en puisse donner est le procès de Socrate par la démocratie athénienne : le motif d'accusation principal – l'impiété, la mise en cause des dieux de la Cité – témoigne de l'absence de l'un des droits individuels les plus fondamentaux au regard des Modernes, la liberté de croire ou de ne pas croire. Chez les Anciens, estime Constant, cet assujettissement de l'individu à la communauté était compensé par la liberté collective, le droit de participer à la vie de l'État. Une telle compensation n'est plus possible dans le cadre des grandes nations modernes : "*Perdu dans la multitude, l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce.*" Les Modernes seront enclins à donner plus de valeur à l'indépendance individuelle qu'au droit de participer à la souveraineté collective (à la formation de la loi).

L'erreur de Rousseau, selon Constant, tient de l'anachronisme; elle réside dans l'ignorance de cette différence essentielle entre deux époques distinctes de la vie politique : "*Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances.*" En conséquence, la forme politique la plus adéquate à la liberté moderne est précisément celle que Rousseau jugeait inadéquate à la théorie du Contrat social, à savoir le système représentatif. La démocratie directe réalise la souveraineté du peuple, mais elle n'est pas l'organisation politique adaptée à une grande nation au sein de laquelle les individus aspirent avant tout à la protection de leur indépendance. Au contraire, l'existence individuelle est d'autant plus libre que les hommes se déchargent des fonctions politiques sur des représentants : "*Le système représentatif n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même.*" (B. Constant).

La conception de la justice politique déduite de la philosophie du droit naturel moderne se dédouble donc : l'idéal républicain recouvre à la fois l'idéal démocratique de la souveraineté du peuple et l'idéal libéral de sanctuarisation des droits individuels - lesquels idéaux coexistent en tension l'un par rapport à l'autre. Pour les démocrates (ou "républicains" *stricto sensu*), le pouvoir de la loi qui exprime la volonté souveraine du peuple ne saurait être soumis à aucune limite (ce qui impliquerait de donner à une ou plusieurs volonté(s) particulière(s) le pouvoir de limiter la "volonté générale"), tandis qu'aux yeux des libéraux aucun principe politique ne saurait justifier le sacrifice d'un droit individuel (Benjamin Constant : "*La volonté de tout un peuple ne peut rendre juste ce qui est injuste*").

2 – Libéralisme ou socialisme ?

L'État et la société (la propriété, le travail, les échanges).

Dans les théories du contrat social, la notion de "société civile" désigne la communauté politique, conçue comme association des individus en vue de la conservation de leurs biens et de leurs droits naturels. Au début du 19^e siècle, "société civile" va prendre le sens que la notion conserve encore aujourd'hui en désignant, au sein de la communauté politique, la société en tant qu'elle se distingue de l'État et recouvre un ensemble d'activités, d'échanges et d'associations qui se développent indépendamment des institutions publiques ou de l'action de l'État. La problématique qui oppose libéralisme et socialisme depuis le milieu du 19^e siècle en Europe, et qui fait suite aux deux grandes révolutions qui ont alors bouleversé les nations européennes (la révolution française et la révolution industrielle), porte précisément sur la question des rapports de l'État et de la société civile. Les libéraux font de l'indépendance des activités et des échanges au sein de la société une valeur, tandis que les socialistes discernent dans cette vie sociale spontanée l'origine de l'inégalité parmi les hommes, que seule une intervention de l'État peut permettre de surmonter. Le libéralisme au sens strict est la doctrine qui exige l'auto-limitation de l'État, lequel est conçu comme un instrument au service de l'individu (sécurité, liberté, propriété) et de la société (libre-échange, liberté d'entreprendre et de contracter, liberté de la concurrence sur le plan économique, liberté d'expression et de réunion et d'association sur le plan culturel, politique, idéologique et religieux). Le socialisme au sens strict est la doctrine qui exige l'intervention de l'État dans l'économie et la société, afin d'éradiquer les rapports de domination qui résultent de la liberté des relations entre forces inégales ("la liberté du renard dans le poulailler"), de planifier rationnellement l'activité et les échanges, d'organiser la production des biens (les biens matériels, mais aussi l'éducation et la santé) et leur distribution "à chacun selon ses besoins". Les démocraties modernes sont à la fois libérales et étatistes (ou collectivistes) à divers degrés. Sur le plan théorique, cependant, libéralisme et socialisme représentent deux logiques idéologiques contradictoires. Cette contradiction repose essentiellement sur la divergence des regards portés sur l'organisation spontanée de la société.

On découvre la racine de cette divergence dans les conceptions de "l'état de nature" chez les théoriciens du contrat social. La notion d'état de nature désigne l'état de la sociabilité humaine (des échanges) en l'absence d'État. La thèse commune aux différents auteurs, depuis Hobbes, est celle de l'insociabilité naturelle (la "*guerre de tous contre tous*") qui contraint les hommes à vouloir instaurer l'État pour sortir de l'état de nature. Les grands auteurs (Hobbes, Locke et Rousseau) divergent cependant dans leur analyse de l'état de

nature. Locke et Rousseau introduisent plus que des nuances par rapport à Hobbes. Locke justifie le libéralisme en affirmant qu'il existe une sociabilité naturelle qui demeure toutefois précaire tant qu'il n'existe pas de Juge commun pour trancher les litiges qui peuvent intervenir dans les relations économiques et sociales. Rousseau distingue deux états de nature, un état primitif, celui de l'homme sauvage, dans lequel la pitié naturelle vient compenser les effets de l'amour de soi, puis un second état de nature qui, dès lors que s'introduit la notion de propriété, est caractérisé par le conflit des intérêts, l'injustice et la guerre. Même si Rousseau n'en tire pas directement cette conséquence dans son *Contrat social*, l'argumentation qui impute l'égoïsme et l'insociabilité à la propriété privée est à la racine du projet socialiste d'abolir celle-ci pour réaliser la société sans classe ou, plus modestement, du projet d'utiliser l'État comme moyen de réduire les inégalités sociales.

Travail, propriété et capitalisme : traits essentiels du libéralisme et du socialisme

"Il ne faut pas s'étonner que la propriété du travail soit capable de l'emporter sur la communauté de la terre, car c'est bien le travail qui donne à toute chose sa valeur propre."
(John Locke, *Second traité du gouvernement civil*, 1690)

Le libéralisme est fondé sur l'idée qu'il existe une sociabilité naturelle de l'homme. A la différence de Hobbes, Locke estime qu'une vie sociale est possible au sein de l'état de nature. Certes, elle reste instable du fait que chacun demeure juge et partie dans les litiges qui peuvent l'opposer à autrui. Mais il existe nécessairement une vie économique : le travail et les échanges ont une existence indépendante de l'État. Il en résulte que la théorie de Locke se distingue sur un point essentiel de celles de Hobbes et de Rousseau, pour lesquels il ne peut y avoir de droit de propriété dans l'état de nature, mais seulement des possessions conquises et défendues par l'usage de la force. Locke affirme à l'inverse que la propriété privée est un droit naturel fondé sur le travail. La propriété n'est pas légitimée exclusivement par le titre de propriété reconnu par la puissance publique, ni non plus par le droit du premier occupant, lequel n'existe pas. Celui qui occupe une terre sans la travailler n'en est pas davantage propriétaire que les oiseaux ne sont propriétaires du ciel. Seul le travail, en tant qu'il est l'expression concrète de la liberté individuelle, crée un droit de propriété : "*chacun*, écrit Locke, *a un droit particulier sur sa propre personne*"; en conséquence, "*le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains sont son bien propre*." La nature a été donnée en partage aux hommes par Dieu et constitue un bien commun; mais lorsqu'il cueille un fruit, l'homme sépare ce bien de ce qui est commun et par là-même se l'approprie, en fait son bien propre. Par son travail, "*il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère nature de tous, n'y a mis*". A travers cette analyse, Locke est à l'origine de deux piliers de la pensée libérale : l'idée que la propriété privée est un droit naturel inaliénable, et la théorie de la valeur travail. L'idée que le travail est créateur de richesse est à l'origine du développement économique moderne et de la justification philosophique et

politique du capitalisme. Dans l'état de nature (en l'absence d'État donc), la vie économique peut se développer, estime Locke; les échanges, la croissance et la prospérité sont possibles grâce à la monnaie : il suffit de découvrir un produit naturel incorruptible, l'or ou l'argent, pour en faire un équivalent universel qui permet aux hommes de travailler par-delà la satisfaction de leurs besoins propres et de créer ainsi un surplus de richesse bénéficiant à l'ensemble de la société. Plutôt que de travailler seulement pour lui-même et sa famille, l'homme de l'état de nature peut en effet, grâce à la monnaie, produire pour vendre ce qu'il produit, et accumuler le profit de son commerce sans nuire à personne, sans priver personne (le produit de son travail satisfait les besoins des autres - les acheteurs -, et l'or ou l'argent accumulé n'est pas "gaspillé" comme le serait un tas de fruits accumulés, lesquels seraient destinés à pourrir s'ils n'étaient pas consommés). L'accumulation indéfinie du capital fondée sur la légitimation de la propriété par le travail est donc justifiée par Locke, qui établit ainsi la base philosophique et morale du capitalisme. La liberté de travailler et d'accumuler de la richesse est le fondement de la prospérité collective, et ce qui explique, ajoute Locke, qu'un ouvrier en Angleterre vit mieux qu'un roi en Amérique (le chef d'une tribu indienne).

Toute l'économie politique libérale s'inscrit dans le cadre philosophique dessiné par Locke. Sur la base du droit de propriété et de la théorie de la valeur-travail, elle développe l'idée que la prospérité collective dépend à la fois de la libre poursuite par l'individu de ses intérêts particuliers et d'une sociabilité humaine indépendante de l'État ("naturelle" au sens de pré ou d'infra-politique), paradoxalement indissociable de l'égoïsme naturel des individus. Les libéraux défendent en apparence la même thèse que Platon et Aristote (l'homme est par nature un être sociable), à ceci près que cette sociabilité naturelle est présentée comme apolitique (indépendante de l'État) et fondée sur l'indépendance d'un individu naturellement souverain et égoïste. Cette sociabilité fondée sur l'égoïsme individuel est celle du commerce et du marché, comme le souligne ce texte célèbre d'Adam Smith :

Dans presque toutes les espèces d'animaux, chaque individu, quand il est parvenu à sa pleine croissance est tout à fait indépendant et tant qu'il reste dans son état naturel, il peut se passer de l'aide de tout autre créature vivante. Mais **l'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance**. Il sera bien plus sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque; le sens de sa proposition est ceci : "Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-mêmes", et la plus grande partie de ces bons offices qui nous sont nécessaires s'obtiennent de cette façon. **Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts**. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur intérêt; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage." (Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776).

La fameuse théorie de la "main invisible" établit que l'harmonie des intérêts et la prospérité collective résultent spontanément (sans intervention extérieure) de la liberté des échanges fondés sur la poursuite des intérêts individuels. Je n'attends pas de mon boulanger qu'il me livre du bon pain pas trop cher parce qu'il m'aime bien, mais parce que c'est son intérêt bien compris. "*Les vices privés font la vertu publique*" écrit un autre penseur libéral, Bernard Mandeville (*La fable des abeilles*, 1705) : l'égoïsme met spontanément l'individu au service d'autrui et de l'intérêt général. Dans la mesure où ce raisonnement est vrai et suffisant, le recours à la loi et à l'État afin de limiter l'égoïsme individuel pour le rendre compatible avec l'existence de la communauté apparaît inutile. Les libéraux jugent cependant l'État nécessaire. Ils plaident pour un État minimal, l'État "régalien" ou "veilleur de nuit", qui protège exclusivement les libertés fondamentales, la vie et la propriété privée, c'est-à-dire les conditions qui permettent à la sociabilité naturelle de générer ses effets – à savoir le développement de l'industrie, du commerce ainsi que la prospérité collective qui en résulte. L'État libéral est un État limité, qui se donne pour objectif de "laisser-faire, laisser-passer", c'est-à-dire de laisser se déployer et protéger la libre activité économique des hommes en tant qu'elle constitue l'unique source authentiquement morale de création de richesse (les libéraux valorisent le commerce au détriment de la guerre; ils sont hostiles à la conquête militaire et au pillage comme source traditionnelle mais immorale d'enrichissement des sociétés). De manière conséquente, l'un des leitmotifs de la critique libérale de l'État (et du socialisme, sur le plan idéologique) consiste à faire valoir que toute intervention de l'État dans l'économie perturbe la liberté des échanges, la sociabilité spontanée et l'harmonie vertueuse des intérêts, tuant ainsi "la poule aux oeufs d'or".

Le socialisme est une idéologie politique qui s'est définie contre la philosophie libérale. Il tire sa force d'une idée simple, qui constitue depuis deux siècles la principale objection opposée au libéralisme dans le débat public : la vie économique et sociale génère spontanément des inégalités, une différence de conditions entre riches et pauvres qui donne le sentiment que les uns et les autres n'appartiennent pas à une même communauté, et qui apparaît d'autant plus injuste que les pauvres vivent dans la misère (ne sont plus en mesure de satisfaire leurs besoins primaires). Ce qui semble juste, en revanche, c'est que l'État intervienne pour réduire, voire pour éradiquer une telle inégalité parmi les hommes. Le socialisme se fonde sur cette intuition morale mais développe quelques orientations théoriques spécifiques en matière d'interprétation de la vie sociale et des rapports entre État et société. La pensée socialiste peut être caractérisée par trois grandes thèses de philosophie politique: 1) Il n'existe pas de droit naturel à la propriété privée; 2) le travail est la source de la valeur, mais il est par essence une activité collective fondée sur une organisation sociale; 3) L'État qui protège la propriété privée protège en réalité un système économique et social particulier (le capitalisme) ainsi que la classe sociale dominante au sein de celui-ci (la bourgeoisie). C'est à partir de ces trois thèses que se conçoit le projet socialiste comme projet révolutionnaire d'appropriation collective des moyens de production par l'État.

1) *La critique du droit de propriété privée*. Elle est formulée par Rousseau, à travers une analyse de l'état de nature qui fait apparaître que l'inégalité entre riches et pauvres naît de la vie sociale spontanée, avant l'instauration de l'État :

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargné au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : gardez-vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*).

La notion de "société civile" désigne ici la communauté politique. La propriété privée introduit, avec l'inégalité, l'injustice et la violence dans les rapports humains : elle constitue donc la véritable origine de la guerre de tous contre tous qui pousse les hommes à vouloir sortir de l'état de nature en instituant l'État. Sans la propriété privée, autrement dit, l'état de nature eût pu être viable. On voit que Rousseau est très loin de considérer que la propriété privée est un droit naturel fondé sur le travail. La propriété ne peut être un droit que si l'État, c'est-à-dire la communauté politique, délivre un titre de propriété. Dans l'état de nature, elle ne repose que sur les rapports de forces. Or, la force ne fait pas le droit. Cette critique du droit de propriété définira le socialisme durant toute son histoire. Aujourd'hui, ceux qui revendiquent encore cette étiquette idéologique sont en réalité convertis au libéralisme politique; comme les républicains du 19^e siècle (opposés aux socialistes), ils défendent une certaine idée de la justice sociale sans mettre en question le droit de propriété privée. A la naissance du socialisme cependant, dans les années 1830-1848, presque un siècle avant la révolution russe (1917) qui conduira à distinguer pour les opposer ces deux termes, le socialisme se confond avec l'idée communiste, c'est-à-dire avec le projet d'abolir la propriété privée : "*Les communistes peuvent résumer leur théorie en une seule expression : abolition de la propriété privée.*" (Karl Marx, *Manifeste communiste*, 1848).

2) *Le travail est une réalité sociale*. Les socialistes critiquent le droit de propriété privée mais valorisent le travail. Le plus grand d'entre eux, Karl Marx, en disciple (certes critique) de l'économie politique libérale, reprend aux libéraux, pour la systématiser, la théorie de la valeur-travail. Le travail est non seulement pour Marx la source de la valeur économique, de la création de richesse, mais aussi le facteur déterminant de l'histoire de la civilisation: l'humanité se forme elle-même, se perfectionne, transforme ses conditions matérielles d'existence ainsi que ses compétences à travers l'activité que lui impose la Nature pour satisfaire ses besoins vitaux. C'est la thèse centrale du "matérialisme historique" de Marx : l'histoire des superstructures (science et culture, droit et politique) est déterminée par l'histoire de l'infrastructure matérielle des sociétés (l'organisation de la production économique); ce sont donc les réponses apportées par l'homme aux problèmes lui pose la Nature (c'est-à-dire sa condition animale) qui font la civilisation. A travers cette valorisation

du travail, qui intègre la thèse libérale de la "valeur ajoutée" (le travail est la source de la création de richesse), Marx fait cependant apparaître que le travail est par essence d'emblée une activité sociale. Toute activité humaine s'insère nécessairement dans un "mode de production" (une organisation sociale déterminée de la production) qui est défini par l'état des "forces de production" (ressources naturelles, arts, sciences et techniques, hommes, outils ou machines) et par les "rapports de production" (rapport entre des classes sociales distinctes du fait de la division du travail, de la divergence d'intérêts des propriétaires et des non propriétaires). Le travail comme activité individuelle indépendante de l'organisation sociale de la production et susceptible de justifier la propriété privée n'existe donc pas. Le droit de la propriété exprime la réalité des rapports sociaux (rapports de production) dans le cadre d'un mode de production donné. Toute l'Histoire, selon Marx, est l'histoire des métamorphoses successives de l'organisation sociale du travail et des luttes de classes qui vont avec. Marx convient avec les libéraux que la liberté du travail et des travailleurs distingue le mode de production moderne du mode de production antique, fondé sur l'esclavage. Tout individu, dans la société libérale, est propriétaire de lui-même et de sa force de production. Mais il s'inscrit dans un mode de production (le capitalisme) où le ressort de la production économique est constitué par un rapport de production entre le capital qui "investit" (achète la force de travail, les usines et les machines) et le travail (les hommes libres qui ne possèdent pour vivre que leur seule force de travail, qu'ils doivent échanger contre un salaire sur le marché du travail). Le rapport à propriété définit les deux classes sociales qui composent la société fondée sur l'abolition de l'esclavage et la reconnaissance du caractère inaliénable de la liberté humaine: les propriétaires du capital (la bourgeoisie) et ceux qui ne possèdent qu'une force de travail (le prolétariat salarié) sont nécessairement entre eux dans un rapport de domination. Comme au temps de l'esclavage, le mode de production capitaliste est donc un système d'exploitation de l'homme par l'homme dans le cadre d'une organisation sociale du travail. Il n'est pas possible d'affirmer comme le font les libéraux que les hommes sont propriétaires des fruits de leur travail puisque la richesse générée par le travail humain doit être répartie entre les salaires des prolétaires et les profits des capitalistes. C'est la raison pour laquelle il y a nécessairement "lutte des classes", l'intérêt du capital et ceux des travailleurs étant nécessairement contradictoires dans cette répartition. La richesse produite par le travail est répartie entre la rémunération du capital et celle du travail, ce qui signifie que les travailleurs sont nécessairement privés d'une part de la valeur qu'ils ont contribué à produire. On le voit, la propriété est, dans le système capitaliste, la clé d'un rapport de domination qui induit une répartition inégale de la richesse produite par le travail, de sorte que la théorie de valeur-travail ne peut légitimement fonder le droit naturel de propriété privée. Il apparaît à l'inverse légitime d'abolir le régime de la propriété privée par le moyen de l'État qui, en collectivisant les moyens de production, pourrait socialiser et redistribuer intégralement la richesse produite par le travail.

3) *La critique des droits de l'homme et de l'État libéral.* Dans *Le discours sur l'origine et les*

fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755), Rousseau envisage la possibilité d'un mauvais contrat social, proposé par les plus riches afin de mettre leurs biens à l'abri des risques inhérents à la guerre de tous contre tous dans l'état de nature. Comme l'a bien vu Hobbes, nul, dans l'état de nature, n'est jamais assez fort pour espérer pouvoir maintenir durablement une position dominante. Le droit et l'État sont nécessaires pour que chacun puisse véritablement posséder ce qu'il possède. Rousseau en déduit que, puisque ce sont les riches qui ont le plus à perdre, ce sont eux qui devaient prendre l'initiative du pacte social par lequel chacun abandonne sa souveraineté au profit d'un pouvoir supérieur commun :

Le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires (...) "Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient."

On comprend qu'un tel contrat est un marché de dupes : L'État institué en vue d'"assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient" ne bénéficie pas de la même façon aux grands propriétaires et à ceux qui n'ont rien. L'État qui ne vise qu'à protéger la vie, la liberté et la propriété au moyen de l'égalité devant la loi protège en réalité les riches contre les pauvres; il fige les inégalités, masque et justifie les rapports de domination aux dépens de la liberté des plus faibles. C'est cette argumentation que reprend et amplifie Marx dans sa critique de la Révolution française et de la philosophie des droits de l'homme. Suivant le schéma marxiste (le matérialisme historique), la conscience des hommes est déterminée par leur existence sociale, la superstructure (la vie des idées, le droit, la vie politique) par l'infrastructure (la position dans les rapports de domination sociale générés par un mode de production). La Révolution française correspond selon Marx à la révolution politique dont le système capitaliste a besoin pour adapter le droit et les institutions à la réalité de l'état des forces de production et des rapports sociaux. Les révolutionnaires français revendiquent des principes philosophiques; leur projet conscient est de construire un nouvel ordre politique fondé sur les principes énoncés en 1789 dans la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen. En réalité, estime Marx, il s'agit d'une Révolution faite par la bourgeoisie pour la bourgeoisie. Les idées ne sont que le masque des intérêts de classe objectifs, auxquels elles donnent une traduction philosophique consciente. La finalité ultime de la Déclaration est de sanctuariser la propriété privée. La liberté dont il est question dans la philosophie des droits de l'homme est la liberté de l'individu considéré isolément, c'est-à-dire indépendamment de la communauté et des rapports sociaux dans lesquels il s'insère. En pratique, cette liberté individuelle est la liberté de l'individu égoïste, de l'individu défini par les biens qu'il possède:

L'application pratique du droit de l'homme à la liberté, c'est le droit de l'homme à la *propriété privée* (...) le droit à la propriété privée, c'est le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à *son gré*, sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société : c'est **le droit de l'intérêt personnel**.

La philosophie libérale des droits de l'homme, selon l'interprétation marxiste, est une philosophie de l'individualisme possessif, et L'État libéral - l'État qui prend pour fin la liberté - n'est rien d'autre que l'instrument de la classe dominante (la bourgeoisie), l'expression historique de l'État fondé sur le mauvais contrat social tel que Rousseau en avait conçu l'idée.

La critique du droit de propriété, de l'État libéral et de l'exploitation du travail au sein du système capitalisme conduit à la conception d'une nouvelle espérance révolutionnaire. La révolution socialiste a pour but d'abolir la propriété, c'est-à-dire la domination bourgeoise (la propriété privée des moyens de production) afin de faire advenir une société dans laquelle il n'y ait plus d'exploitation de l'homme par l'homme (il n'y ait plus par conséquent ni classes ni luttes sociales), une communauté unie, pacifiée, fraternelle (abolition de la "*séparation de l'homme d'avec l'homme*") et prospère, dans la mesure où la société communiste devrait pouvoir bénéficier des avantages du système capitaliste (le développement des forces de production) sans ses inconvénients (les crises du système capitaliste résultant de l'absence de planification collective rationnelle). Les libéraux opposent au socialisme leurs propres arguments : la collectivisation des moyens de production appauvrit nécessairement la société, estiment-ils, en abolissant le moteur principal de la création de richesse (l'égoïsme individuel qui pousse les hommes à "*travailler plus pour gagner plus*"), tandis que l'étatisation et l'abolition du droit protecteur des libertés conduisent nécessairement à une nouvelle forme de despotisme politique. L'échec de l'expérience soviétique, de ce qu'on a appelé le "*socialisme réel*", a considérablement affaibli la crédibilité de l'idéal communiste, sans pour autant faire disparaître la question de la justice sociale - question qui ne cesse jamais de se poser dans le cadre d'un système capitaliste qui génère en permanence de l'inégalité économique en même temps qu'il crée de la richesse.

3 – Liberté et bonheur : la question de la justice sociale

Le bonheur est-il affaire de politique ? (L'État doit-il s'occuper de notre bonheur ?)

"*Que l'autorité se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux*" (Benjamin Constant)

L'État moderne, l'État laïque et démocratique, fondé sur le principe de la souveraineté du peuple, est légitime en tant qu'il est au service du bonheur du peuple. C'est le sens de la célèbre formule du révolutionnaire Saint-Just : "*Le bonheur est une idée neuve en Europe*". Formule que l'on peut mettre en perspective avec celle de Marx à propos de la religion : "*La religion est l'opium du peuple*". Marx veut dire que le malheur de l'homme en société, la misère de ses conditions matérielles d'existence, le pousse à se réfugier dans les paradis artificiels de la religion, fondée sur la promesse de la béatitude éternelle dans le Royaume de Dieu. La religion est une évasion du monde réel qui s'accompagne ici-bas d'une attitude de résignation et d'un discours conservateur à l'égard des conditions sociales. La promesse révolutionnaire, par contraste, est celle d'une action politique de transformation de la réalité sociale destinée à produire le bonheur sur Terre.

La critique libérale du bonheur comme idéal politique

Cet idéal est-il accessible ? Le socialisme pense détenir la clé du bonheur en concevant le projet d'abolir la propriété privée. "*Les communistes, écrit Marx, peuvent résumer leur théorie en une seule expression : abolition de la propriété privée.*" La propriété privée est considérée non seulement comme la source de l'inégalité économique, et donc de la misère, mais aussi comme la cause du règne de l'égoïsme des intérêts. L'appropriation des moyens de production par l'État apparaît comme le moyen d'organiser l'économie de manière rationnelle, de pourvoir aux besoins de tous les hommes et d'abolir la lutte des classes. L'intervention de l'État se trouve ainsi justifiée en tant qu'elle met un terme au malheur des hommes en société, par l'éradication de la misère, d'une part, et d'autre part en forgeant une société unie, pacifique, solidaire et fraternelle. A cette conception révolutionnaire et optimiste, qui entend confier à l'État la mission de réaliser le bonheur du peuple, le libéralisme objecte que le bonheur est l'affaire de l'individu, non celle de la politique. Benjamin Constant s'oppose ainsi aux révolutionnaires nostalgiques de la Grèce antique, pour lesquels la liberté et la vie humaine peuvent être sacrifiées en vue de réaliser le bonheur du peuple. Dans l'idéal antique, en effet, le bonheur de l'individu ne pouvait être dissocié de celui de la Cité, et l'individu devait se concevoir comme un membre de la communauté, au service de celle-ci. Dans la logique individualiste des droits de l'homme, en revanche, l'État est au service des droits individuels, c'est-à-dire au service de la liberté individuelle. L'État doit donc prendre pour fin la liberté, non le bonheur : "*Que l'autorité se borne à être juste, écrit Benjamin Constant, nous nous chargerons d'être heureux*". Le

libéralisme s'oppose principalement à ce qu'il appelle le "paternalisme" politique - la disposition du pouvoir politique à traiter les citoyens comme des enfants, en définissant à leur place ce qui est bon pour eux. C'est déjà le sens de l'argumentation développée par Locke dans la *Lettre sur la tolérance* (1689), lorsqu'il établit la nécessité de séparer l'État et les Églises : à l'État revient le soin de protéger les "biens civils" qui sont les conditions négatives du bonheur (la sécurité, la liberté, la propriété), à la conscience individuelle, ou aux Églises (sur la base d'une libre adhésion de l'individu) de prendre en charge la question du salut de l'âme, c'est-à-dire la question du sens de la vie et de la mort, la question de la vie bonne et heureuse.

Le libéralisme politique est une théorie des limites nécessaires de l'intervention de l'État dans la société et les affaires individuelles. Ses adversaires furent d'abord le fanatisme religieux et le despotisme politique, puis le socialisme. Le fanatisme religieux entend utiliser la force publique pour imposer une orthodoxie religieuse; le despotisme fait de la paix, c'est-à-dire de l'ordre et de la sécurité, la priorité politique; le socialisme a pour fin ultime la prospérité matérielle, l'égalité et la fraternité au sein d'une communauté unie. Dans toutes ces configurations, l'idéal du bonheur (la conception vraie du salut, la paix, la prospérité et la fraternité) prime sur l'idéal de la liberté. Le projet de faire le bonheur du peuple risque donc de conduire, estiment les libéraux, au sacrifice des libertés individuelles (liberté de conscience, de croire ou de ne pas croire, liberté d'action et propriété privée). L'idéal de l'État devrait être de garantir les libertés (les droits), non de faire le bonheur du peuple. Paradoxalement, il en résultera nécessairement le plus grand bonheur possible, puisque chacun disposera de la liberté de faire son bonheur comme il l'entend. Le libéralisme ne nie donc pas la contribution de l'État au bonheur du peuple, mais considère que celle-ci ne peut être que négative et indirecte : l'État doit éviter de gâcher la vie des gens en les privant de la liberté nécessaire à la réalisation du bonheur. C'est paradoxalement en se donnant pour but le bonheur collectif que l'État peut être conduit à en détruire les conditions de possibilité. En conséquence, la conception libérale de la justice (les droits de l'homme) n'intègre pas la justice sociale. La liberté est un droit naturel; l'État est juste en tant qu'il garantit l'égalité de liberté, la coexistence pacifique des libertés, quand bien même il en résulterait des inégalités économiques et des conflits sociaux.

L'État-providence (ou welfare state) : la conception libérale de la justice sociale

Le libéralisme est contesté en raison de son incapacité théorique à prendre en charge "la question sociale", c'est-à-dire le problème posé par les inégalités économiques et sociales générées par une société libérale fondée sur le principe de la propriété privée. Théoriquement, pour un libéral, ces inégalités sont justes dès lors que les libertés sont garanties. Une critique du libéralisme peut cependant être formulée à partir des principes mêmes du libéralisme, sur la base d'une distinction entre "liberté formelle" et "liberté réelle" (entre droits formels et droits réels). La liberté dont jouit un individu dans la misère n'est-

elle pas purement formelle ? Que vaut la liberté, que peut-on réellement faire de son droit à la liberté et à la propriété lorsqu'on n'est pas en mesure de nourrir et d'éduquer ses enfants, lorsqu'on est au chômage, gravement malade ou handicapé, ou bien sans domicile fixe ? Telle est le sens de la critique sociale du libéralisme, constamment renouvelée: sans pouvoir de travailler et de consommer, sans protection sociale, sans droits sociaux, la liberté n'a aucune signification concrète; elle n'est qu'un leurre, une illusion, un slogan idéologique destiné à protéger "la liberté du renard dans le poulailler", les intérêts des plus forts, des plus riches, des dominants, qui font de la liberté une valeur parce qu'ils ont les moyens d'en faire bon usage.

En réalité, la concrétisation du principe de la souveraineté du peuple dans le suffrage universel conduit nécessairement l'État à se soucier du bien-être des individus. Alexis de Tocqueville, un penseur libéral, l'annonce déjà (pour le déplorer) dans un texte prophétique de la première moitié du 19e siècle: au sein de la société démocratique, affirme-t-il, il est inévitable que l'État croisse, intervienne toujours davantage dans la vie sociale et prenne en charge le bien-être des individus au risque de les déresponsabiliser (critique libérale de l'assistanat) :

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres. [...] Au-dessus de ceux-là s'élève **un pouvoir immense et tutélaire , qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux.** Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. **Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre** ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; **que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?** (*De la démocratie en Amérique*, II, 1835-1840)

Le "despotisme" dont parle ici Tocqueville, employant le vocabulaire critique libéral, n'est ni celui de la monarchie absolue, ni celui des États totalitaires du 20e siècle. Il évoque une société libérale et individualiste, au sein de laquelle les individus, faibles et impuissants par eux-mêmes, sont nécessairement tentés de s'en remettre à l'État (un pouvoir "immense et tutélaire" mais "prévoyant et doux") pour régler leurs problèmes et prendre en charge leur bien-être. Le texte décrit et annonce l'inéluctable montée en puissance de l'État social protecteur (ou welfare state) au sein des sociétés libérales. Cette intervention de l'État au service du bien-être peut-elle être justifiée sur le plan théorique dans le cadre du libéralisme ? Ce qu'on a appelé "État-providence" ou "Welfare state" après la mise en place des systèmes de protection sociale en Europe au lendemain de la deuxième guerre mondiale,

se distingue du socialisme sur un point essentiel : le respect de la propriété privée. La redistribution des richesses par l'État s'adosse à une économie de marché performante, à une création de richesse qui repose sur la liberté d'entreprendre, la liberté du commerce et le respect de la propriété privée. Si l'on compare les États-providence occidentaux avec le système du communisme soviétique, il faut ajouter que les premiers conservent les libertés politiques, tandis que l'État communiste, caractérisé comme "totalitaire" par les libéraux, supprime ces libertés. Dans la réalité, donc, les démocraties libérales occidentales (en Europe, à tout le moins, mais aussi, dans une moindre mesure, aux États-Unis) ont opéré une sorte de synthèse entre libéralisme et justice sociale. Cette synthèse historique pose le problème de la synthèse théorique : comment peut-on penser la justice sociale du point de vue du libéralisme, c'est-à-dire du point de vue d'une doctrine qui fait de la propriété privée un droit inviolable ?

L'idéal libéral de justice sociale peut être fondé à partir des deux grandes morales modernes qui sacralisent la liberté individuelle : l'humanisme kantien ou républicain (l'idéal politique de la Révolution française) et l'utilitarisme anglo-saxon (Bentham et Mill). L'humanisme privilégie le langage du droit, il promeut les "droits de l'Homme"; l'utilitarisme, tradition dominante en Grande-Bretagne et aux États-Unis, privilégie le langage de l'intérêt, et ne dissocie jamais l'idéal de liberté et celui du bien-être.

La devise de la République française, liberté-égalité-fraternité, qui s'est imposée avec la Seconde République, en 1848, résulte précisément de la volonté de compléter les idéaux de la Révolution française (liberté individuelle et égalité devant la loi) par un idéal de solidarité ou de fraternité, de manière à réaliser la synthèse entre libéralisme et socialisme. En s'inscrivant dans la logique des droits de l'homme, et sous la pression du socialisme naissant, les républicains ont ainsi ajouté aux droits-libertés proclamés par la Déclaration de 1789 des "droits sociaux", sortes de créances des individus sur l'État, exigeant non plus la limitation de l'État mais son intervention. Les principaux droits sociaux sont le droit au travail (objet de la critique des libéraux en tant qu'il risque de conduire l'État à collectiviser les moyens de production), et surtout le droit à l'assistance et le droit à l'éducation. Il s'agissait bien d'ajouter une dimension de "fraternité" ou de solidarité au droit libéral sans mettre en question le droit de propriété, dont la suppression fut très tôt perçue comme étant susceptible de conduire à une forme nouvelle d'esclavage des individus vis-à-vis de l'État. Charles Renouvier, philosophe kantien, commente ainsi en 1848, dans son "Manuel républicain de l'homme et du citoyen" (destiné à l'instruction civique des écoliers), la nouvelle devise républicaine : *"la liberté et l'égalité réunies composeront une République parfaite grâce à la fraternité."* Renouvier adopte la justification libérale du droit de propriété privée (*"la propriété est le fruit du travail de l'homme"*), et met en garde contre le danger du collectivisme : *"Si ce fruit du travail de l'homme était à la République au lieu d'être à lui (si la République pouvait en disposer et en faire jouir qui bon lui semble) l'homme ne serait pas loin d'être l'esclave de la République."* Il présente cependant l'idéal de fraternité, concrétisé par les droits sociaux, comme destiné à prévenir l'injustice et le

risque inhérents au mauvais contrat social (initié par les riches) dénoncé par Rousseau : *"Une République qui ne reconnaîtrait pas le droit à l'assistance serait elle-même sans droit sur les citoyens privés du nécessaire."*

Dans le cadre de l'utilitarisme fondé par Jérémie Bentham et John Stuart Mill, il n'est pas question à proprement parler de droits ni de justice sociale mais d'un idéal moral et politique fondé sur la seule considération des intérêts : "le plus grand bonheur du plus grand nombre". L'utilitarisme moral et politique peut se caractériser comme un "libéralisme du bonheur" : prenant le bien-être et la souffrance individuels comme critère, cette tradition de pensée, à l'origine du "welfarisme" ("welfare" signifie "bien-être") n'a en effet jamais systématiquement opposé libéralisme et socialisme. Elle ne s'inscrit pas dans la logique du droit et de la justice, mais dans celle de l'intérêt. Tout individu a des intérêts et a pour but non pas la liberté mais le bonheur (*"Le bonheur de chaque homme est sa seule fin réelle"*, Bentham). La finalité morale et politique est donc simple à définir : il s'agit de maximiser la satisfaction des intérêts ou le bien-être moyen de la société. Le bonheur étant un idéal individuel, cela implique le respect de la liberté individuelle - le pouvoir reconnu à l'individu de définir par lui-même ses intérêts. La démocratie est le meilleur système politique, puisque le suffrage universel permet à tous les individus de faire valoir également leurs intérêts (*"Chacun compte pour une unité, et personne pour plus d'une unité"*, écrit Bentham), tandis que le principe majoritaire garantit la reconnaissance par le pouvoir de l'intérêt du plus grand nombre. L'économie de marché est le meilleur système économique, puisque la liberté de travailler et d'entreprendre, le libre-échange et la loi de l'offre et de la demande permettent l'expression de tous les intérêts ainsi que la satisfaction du plus grand nombre tout en favorisant comme aucun autre système économique la croissance, c'est-à-dire l'augmentation de la production de richesses, condition de l'augmentation du bien-être matériel collectif. Dans la perspective de l'utilitarisme, cependant, il n'y a pas de contradiction théorique à admettre un devoir d'assistance de l'État destiné à apporter un filet de sécurité sociale aux plus démunis. C'est en vertu d'un même idéal, le bien-être, le plus grand bonheur du plus grand nombre, que l'on peut à la fois justifier la liberté économique, garante de la prospérité, et l'intervention de l'État destinée à compenser les effets de l'inégalité économique. Historiquement, les utilitaristes furent d'abord libéraux sur le plan économique, avant de prendre en charge la question sociale, sans qu'il leur soit nécessaire pour cela de mettre en cause leurs principes.

En pratique, ce sont les libertés politiques, en particulier le suffrage universel (principale revendication au 19^e siècle des républicains en France, et du radicalisme - le mouvement politique né de l'utilitarisme - en Angleterre) qui ont favorisé l'implication toujours plus grande de l'État dans la prise en charge des questions sociales. Le suffrage universel a permis au peuple d'arbitrer entre les droits-libertés et les droits sociaux, ou entre les diverses formules politiques (libérales ou sociales) permettant d'espérer la maximisation du bien-être.

La théorie de la justice de John Rawls (1971)

Ces solutions théoriques demeurent cependant insatisfaisantes. Du point de vue de la philosophie des droits de l'homme, il ne peut y avoir à proprement parler de symétrie entre les droits qui garantissent la liberté individuelle et les droits sociaux. Affirmer que la propriété privée est un droit inaliénable signifie que l'État ne peut en aucun cas y porter atteinte sans le consentement des individus (ce qu'on appelle "le consentement à l'impôt"). Affirmer le droit au travail devrait signifier que l'État a un devoir strict de fournir un emploi à chacun, ce qui est incompatible avec une économie de marché fondée sur le respect de la propriété privée. Il faut donc choisir entre donner la priorité aux droits-libertés ou aux droits sociaux, entre le libéralisme politique et le socialisme. Quant à l'argumentation utilitariste, elle ne fait nullement référence à l'idée de droits ou à des principes de justice qui s'appliqueraient également à tous les individus. Le principe du plus grand bonheur du plus grand nombre conduit inéluctablement à la tyrannie de la majorité : en démocratie c'est la conception majoritaire du bien-être qui l'emporte nécessairement, ce qui, dans certaines circonstances, peut s'opérer aux dépens des intérêts des minorités ou d'intérêts particuliers isolés. Dans certains États démocratiques du sud des États-Unis, par exemple, la majorité blanche a longtemps considéré que son bien-être passait par un système de ségrégation raciale. Une telle ségrégation n'est dans une certaine mesure pas incompatible avec le principe de l'égalité de considération des intérêts (l'abolition de l'esclavage et le suffrage universel garantissent que tous les intérêts peuvent s'exprimer); le problème est qu'il revient à la majorité de définir l'intérêt général, c'est-à-dire la conception du bonheur qui est celle du plus grand nombre.

C'est sans doute la raison pour laquelle la critique la plus pertinente de l'utilitarisme est venue des États-Unis. En 1971, le philosophe américain John Rawls publie une "Théorie de la justice" qui fait depuis référence au plan international. Le projet explicite de John Rawls est de produire une théorie de la justice sociale qui s'inscrive dans la tradition de l'humanisme kantien et du libéralisme politique, sur la base d'une critique du socialisme, du libéralisme classique et de l'utilitarisme. Au "*libéralisme du bonheur*", qui caractérise l'utilitarisme (lequel n'est précisément pas une théorie de la justice), Rawls oppose le "*libéralisme de la liberté*", c'est-à-dire un libéralisme politique qui définisse - dans la tradition de la philosophie des droits naturels - des "*principes de justice*" que l'on puisse éventuellement opposer aux intérêts, fussent-ils majoritaires. La théorie est au fond assez simple, puisqu'elle peut se réduire à l'énoncé de deux principes de justice - le premier reprenant la conception classique de la justice libérale, le second énonçant les conditions de la justice sociale.

Le but est donc de produire une synthèse théorique entre libéralisme politique et justice sociale, une théorie de la justice qui fournisse des principes stables pour servir à la fois de critère du jugement politique, de guide pour les politiques publiques et de garde-fous vis-à-vis des dérives possibles du suffrage universel (contrairement à l'utilitarisme, qui peut tendre

à légitimer la démagogie, une théorie de la justice fournit les critères permettant éventuellement d'affirmer que des intérêts ou préférences exprimés par une majorité sont injustes.) Rawls s'inscrit à cet égard dans la tradition de Kant et des philosophes du droit naturel moderne (philosophie du contrat social et des droits de l'homme). "*Nous pensons que chaque membre de la société possède une inviolabilité fondée sur la justice, ou, comme disent certains, sur le droit naturel, qui a priorité sur tout, même sur le bien-être de tous les autres.*" (John Rawls). Comme les droits naturels, les principes de justice définis par Rawls sont à la fois indépendants du bien-être collectif et de la souveraineté du peuple. Comme Benjamin Constant dans sa critique de la théorie de la souveraineté illimitée, Rawls estime qu'il est possible de concevoir des principes de justice rationnels, objectifs, universels, destinés à unir les membres d'une société et à assurer la stabilité de celle-ci dans la durée. "*La justice est la vertu absolument première des Institutions sociales*" (Rawls).

Qu'est-ce qu'une société juste ? Par "société", il faut entendre ici un système de *coopération* (une organisation sociale du travail et des activités politique destinée à assurer la prospérité collective) qui s'articule à un système de *répartition* des biens et des ressources disponibles. Comme l'indique la racine du mot, la répartition s'opère en fonction d'une certaine conception du partage : "justice" signifie classiquement "donner ou rendre à chacun la part qui lui revient". On a vu que du point de vue du droit existant (ou droit positif), le juste, c'est le légal, "ce que dit la loi", celle-ci définissant les droits et les devoirs de chacun. La mise en évidence de l'inégalité des conditions matérielles d'existence fait d'emblée apparaître l'insuffisance d'une telle définition de la justice. Du point de vue de la théorie de la justice (de l'idéal politique de justice permettant éventuellement de critiquer le droit positif), le juste, ce n'est pas le légal, mais "l'égal", c'est-à-dire l'égalité. L'égalité, c'est là que commence la difficulté de penser l'idée de justice, peut toutefois se concevoir, comme l'avait vu Aristote de deux points de vue, qu'il nomme "égalité arithmétique" ou "numérique" (principe de la justice "commutative"), et "égalité géométrique" ou "proportionnelle" (principe de la justice "distributive"). Ce sont les deux critères possibles d'une répartition rationnelle. On est dans la justice "commutative" (au sens mathématique : on peut intervertir les parts sans rien changer) quand on applique le principe "à chacun la même part" (ex : le suffrage universel, fondé sur le principe un homme, une voix; l'égalité devant la loi, qui doit être la même pour tous; le partage du gâteau d'anniversaire). On est en revanche dans la justice distributive lorsqu'on prend pour critère l'égalité "proportionnelle", c'est-à-dire une égalité de rapports, ce qui suppose la présence de quatre termes différents ($A/B = C/D$). C'est le principe de justice que tente de mettre en oeuvre le professeur qui distribue des notes en fonction de la valeur des copies, ou le juge qui distribue les peines en les individualisant, c'est-à-dire en tenant compte du degré de responsabilité des individus et des circonstances particulières dans lesquelles ils ont agi. Dans ces cas de figure, être juste consiste à respecter une égalité de rapports (il faut que le rapport entre la note de A et la valeur de B, sa copie, soit le même que le rapport entre la note de C et la valeur de D, copie de C). Comme on voit à travers ces exemples, la justice distributive peut justifier une

différence de traitement qui pourrait apparaître comme une inégalité du point de vue de la justice commutative (égalité arithmétique). Si l'on considère par exemple - dans une entreprise ou dans une société - que les richesses disponibles doivent être réparties en fonction de la valeur de la contribution de chacun, on appliquera la justice distributive sous la forme du principe méritocratique "à chacun selon son mérite" (ce qui inclut la possibilité, comme on le voit dans le débat sur les revenus des patrons, de dénoncer le caractère "disproportionné" de certains revenus). Ce qui distingue un tel partage du partage effectué selon le principe de la justice commutative, c'est qu'il est impossible sans injustice d'invertir les parts distribuées aux uns et aux autres.

De la distinction des deux critères rationnels de la justice, il résulte d'une part que dans la répartition des "biens sociaux" (libertés, pouvoir d'achat, éducation, santé, etc.), il faut en permanence choisir de privilégier l'un ou l'autre principe, et, d'autre part, que l'inégalité économique peut être ou bien justifiée, ou bien condamnée, selon que l'on privilégie l'un ou l'autre. Le libéralisme classique est une théorie de la justice qui privilégie exclusivement un "bien social", la liberté, et qui propose de le répartir en appliquant le critère de la justice commutative. C'est le sens de l'article 1er de la Déclaration de 1789 : "*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*". A chacun les mêmes droits, affirme ce principe, il ne doit pas y avoir de privilèges et la loi doit être la même pour tous. Mais cette égalité stricte n'empêche pas "les distinctions sociales", c'est-à-dire les différences de conditions, notamment de conditions économiques, lesquelles n'obéissent pas à un principe de justice mais à la logique de l'utilité sociale (de l'efficacité) dans le cadre d'un système de coopération (division du travail) donné. John Rawls reprend, dans sa théorie de la justice, ce principe de la justice libérale, mais il le complète par la formulation d'un second principe de justice qui concerne la répartition des autres biens sociaux (principalement la richesse disponible).

Le premier principe s'énonce ainsi : "*Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour tous les autres*". Le système des libertés de base correspond aux libertés fondamentales telles que les théories libérales et les démocraties libérales les ont établies depuis deux siècles : libertés politiques (droit de suffrage et d'accès à toutes les fonctions publiques ou politiques), liberté d'expression, de réunion, la liberté de conscience (idéologique, philosophique ou religieuse), le droit de propriété, la sécurité personnelle et les garanties judiciaires contre l'arbitraire, etc. Il n'y a aucune originalité à faire valoir quant au contenu. Le critère de justice mobilisé est celui de l'égalité arithmétique ou numérique : en matière de répartition des libertés (garanties par la loi), il doit y avoir une stricte égalité de traitement entre les individus. L'originalité de Rawls apparaît dans la formulation de son second principe de justice, qu'il nomme "*principe de différence*" - parce qu'il constitue le principe de justice qui légitime les différences de position sociale et de revenu dans une société qui, en tant que système de coopération cherchant l'efficacité, en produit nécessairement. Il s'agit donc d'un principe qui justifie les différences de traitement, ou les

"discriminations" entre les individus égaux en droits (jouissant d'une égale liberté et de l'égalité devant la loi). Ce principe répond en quelque sorte à la question : à quelles conditions l'inégalité parmi les hommes est-elle justifiée ? Rawls le présente ainsi : "*les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon qu'à la fois : a) Elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances. b) Elles doivent être au plus grand avantage des membres les plus défavorisés de la société.*" Le second principe, comme on voit, se dédouble : il comprend le principe de l'égalité des chances, et le principe dit de "maximin", c'est-à-dire de maximisation du minimum. Rawls ne se contente pas d'affirmer, comme le libéralisme classique, que les fonctions et positions sociales doivent être ouvertes à tous (absence de privilèges), mais aussi que la société, c'est-à-dire l'État au sein de la société, doit veiller à établir les conditions d'une réelle égalité des chances d'accéder à toutes les fonctions et positions sociales. L'institution d'un système public d'éducation est ainsi justifiée du point de vue même du libéralisme politique. Ce sont en outre les disciples de Rawls (Rawls lui-même étant plus réservé sur la question) qui ont milité, sur la base de ce principe, en faveur de l'*affirmative action*, ce qu'on appelle en France d'un terme bien choisi "discrimination positive". L'idée est que les politiques publiques doivent entreprendre de corriger les inégalités qui entravent l'égalité des chances afin qu'au final, les différences de condition économique et sociale apparaissent justifiées; pour ce faire, il est parfois nécessaire de neutraliser l'exigence de l'égalité de traitement pour introduire un traitement différencié qui inverse le sens des discriminations observées dans la société. Ronald Dworkin, un disciple de Rawls, justifie cette différenciation de traitement en distinguant entre le principe de l'égalité morale (l'égale dignité ou égale considération des individus) et les modalités d'action en apparence contradictoires qui permettent de le mettre en oeuvre (égalité de traitement et traitement différencié qui reste un "traitement en égal"). Ainsi par exemple, si l'on dispose d'un même médicament pour deux de ses enfants, donner le médicament à l'enfant malade plutôt qu'à celui en bonne santé est une discrimination (un traitement différencié) tout à fait justifiée.

Le point le plus original de la théorie de Rawls réside toutefois dans le deuxième aspect du "principe de différence", l'argument dit du "maximin", de la maximisation du minimum. L'égalité des chances même réelle n'empêcherait évidemment pas qu'il y ait, dans une société, des pauvres et des riches. Les libéraux justifient volontiers les inégalités économiques par le mérite : "à chacun selon son mérite, c'est-à-dire selon son talent et son travail". Si on avait l'assurance que l'égalité des chances était réelle, cette justification des inégalités par le mérite serait renforcée. Il existe cependant, estime Rawls, un problème plus profond que l'inégalité des chances, c'est que nous ne pouvons jamais être certain que nous méritons notre mérite. L'hypothèse du déterminisme n'est pas à exclure, et elle semble parfois tout à fait évidente. Pour devenir Lionel Messi ou Roger Federer, il faut sans doute beaucoup travailler, mais il faut également un don que ne posséderont jamais la plupart des joueurs de football et de tennis, quand bien même ils se tueraient au travail. Il en va de

même, probablement, des talents de l'intelligence qui permettent de "faire les grandes écoles" et d'atteindre des postes de responsabilité élevés dans la société. Réciproquement, qui pourrait prétendre qu'un handicapé mental incapable de subvenir par lui-même à ses besoins "mérite" son sort. L'idéologie du mérite est donc l'archétype de la fausse théorie de la justice, d'autant qu'il faut bien convenir que l'égalité des chances ne pourra jamais être parfaite : les inégalités économiques et culturelles entre les familles déterminent pour une part la destinée des enfants; la société ne pourra jamais mobiliser suffisamment de ressources pour garantir une compensation parfaite de cette inégalité due au déterminisme familial. L'égalité sur la ligne de départ est un idéal qu'il faut viser, mais qu'on sait ne jamais pouvoir atteindre. D'où la nécessité de garantir un minimum de ressources aux individus les plus défavorisés d'une société, indépendamment de leur mérite réel ou supposé. Cet impératif doit selon Rawls être inclus dans une théorie libérale de la justice qui intègre l'exigence de justice sociale. Une société est juste, les inégalités économiques sont justes dans une société, si l'on peut estimer que la condition du plus démuné de ses membres est meilleure qu'elle ne serait dans tout autre société (système de coopération et de répartition). Cela n'implique pas une égale répartition des richesses. L'exemple du socialisme réel, qui voulait réaliser l'égalité des conditions au moyen de l'abolition de la propriété privée, montre qu'il est préférable de vivre parmi les pauvres d'une société libérale et prospère que dans un tel système. Cependant, le principe de maximisation du minimum (mobilisé par exemple dans les discussions à propos du salaire ou du revenu minimum garanti) justifie la critique d'un système dont l'attraction reposerait exclusivement sur la garantie des libertés et sur l'espérance de bonheur fondée sur la maximisation du maximum (une société capitaliste peu redistributive, dans laquelle l'ambition de devenir milliardaire serait ouverte à tous et accessible à certains). La mobilisation de ce critère peut aussi permettre de sortir les démocraties libérales de l'indifférence à l'égard des plus malheureux, qui sont, au sein d'une société prospère, minoritaires. Cette indifférence pourrait être justifiée du point de vue de l'utilitarisme pour lequel, on l'a vu, seul compte le "bonheur moyen", le plus grand bonheur du plus grand nombre, c'est-à-dire celui de la majorité. Bien entendu, et fort heureusement, une théorie de la justice ne règle pas tous les problèmes, et l'application des principes de justice est laissée à l'appréciation des politiques et des citoyens. Considérons par exemple les débats actuels autour de la loi El Khomri : l'assouplissement du code du travail peut être justifié par l'idée que les plus défavorisés qu'il faut aujourd'hui aider sont les chômeurs qui pourraient accéder à l'emploi grâce à la nouvelle "flexibilité"; les adversaires de la loi estiment qu'un tel assouplissement conduirait nécessairement à fragiliser les salariés en CDI, ce qui, en conséquence, tirerait les salaires à la baisse. Le jugement politique intègre donc bien d'autres éléments que les principes de justice, en l'occurrence, des arguments relatifs à l'économie politique et à la nature des rapports sociaux.

Le principe de différence, on le voit, sous ses deux aspects (égalité des chances et maximisation du minimum) ne condamne pas l'inégalité économique et sociale en tant que telle : il vise à fournir le critère permettant de distinguer entre inégalité juste et inégalité

injuste. Sur cette base, il est devenu possible de concevoir sans contradiction une politique de justice sociale sur la base d'une philosophie politique strictement libérale (défense inconditionnelle des libertés fondamentales, notamment du droit de propriété privée). Pour qu'il n'y ait absolument aucune contradiction possible entre les droits-liberté et le second principe (lequel justifie l'intervention et l'action de l'État), Rawls ajoute des règles de priorité à ses deux principes de justice. Ceux-ci doivent en effet être hiérarchisés selon deux règles de priorité. La priorité doit en premier lieu être donnée à la liberté sur le principe de différence (critique des inégalités) : "*la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté*" (et non pas par exemple au nom de la réduction des inégalités ou d'une conception déterminée du bonheur). La deuxième règle consiste à donner la priorité à l'aspect le plus libéral du second principe (égalité des chances) par rapport à l'exigence de maximiser la position minimale : "*la juste égalité des chances est prioritaire par rapport au principe de différence.*" En ce sens, Rawls s'inscrit bien dans la tradition du libéralisme qui donne plus de valeur à la liberté qu'à l'égalité ou au bonheur. Sa théorie intègre cependant la considération du bien-être et de la justice sociale, dans la mesure où l'inégalité économique et sociale n'apparaît justifiée par l'exigence de l'efficacité (production des richesses nécessaires au bien-être du plus grand nombre) qu'à deux conditions : que cette inégalité se fonde sur l'égalité des chances et qu'elle bénéficie en même temps au membre le plus défavorisé de la société. En termes kantien on pourrait dire que le respect du premier principe est pour l'État un devoir strict, tandis que la réalisation du second principe (égalité des chances et maximin) n'est qu'un idéal régulateur, un devoir large de l'État.

4 - La technique : progrès ou menace pour l'humanité ?

"Agis de telle sorte que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future de la vie."

"Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie humaine authentique sur la terre."

Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, 1979.

L'antagonisme du libéralisme et du socialisme fut le grand clivage idéologique des 19^e et 20^e siècle. Ces deux philosophies politiques partagent cependant un même idéal de progrès de l'humanité. Elles ne doutent pas de la possibilité du progrès, c'est-à-dire de la possibilité pour l'humanité de produire un avenir meilleur, de produire des conditions politiques d'existence nouvelles qui soient davantage favorables à la liberté et au bonheur que celles héritées du passé. Libéralisme et socialisme s'opposent sur les moyens d'atteindre la prospérité économique mais ne doutent pas de la possibilité de la croissance. Ils s'opposent sur la définition de l'idéal de justice, mais ne doutent pas de la possibilité d'établir une société juste, par la voie de la réforme ou celle de la révolution. Libéralisme et socialisme nourrissent même l'espérance d'une paix perpétuelle et d'une humanité réconciliée avec elle-même, que ce soit par la réalisation de la société sans classes après la révolution communiste ou bien, pour les libéraux, au moyen du progrès du droit démocratique. Libéraux et socialistes appartiennent donc au camps du Progrès. Cette philosophie du progrès est fondée sur un optimisme humaniste, la confiance dans les pouvoirs de la liberté humaine. La confiance en la perfectibilité humaine s'est affirmée avec les progrès de la science moderne et la découverte des pouvoirs de la raison humaine. Ce qu'on a appelé "l'optimisme des Lumières", fondé sur le rationalisme, se traduit par la conviction que les progrès de la connaissance constituent la condition des progrès de la liberté et du bonheur de l'humanité. Or, la légitimité du développement scientifique et technique est aujourd'hui en question. Une inquiétude se fait jour quant à la possibilité du progrès : *le développement des sciences et des techniques constitue-t-il un réel progrès pour l'humanité ?* Ce qui fut longtemps considéré comme le moyen de la liberté et du bonheur est subitement devenue l'objet de la critique, au nom d'un nouvel idéal conservateur, la protection de la nature. L'écologie, la dernière-née des idéologies politiques, n'a cessé depuis le milieu de 20^e siècle, de prendre de l'importance. La transformation de la nature et l'émancipation du besoin naturel étaient au coeur du projet humaniste. L'écologie met en cause l'idée de Progrès en formulant, au nom soit de la protection de la nature en tant que telle, soit de la liberté et du bonheur de l'humanité, un idéal conservateur, voire réactionnaire.

De l'humanisme au transhumanisme

Dans une formule célèbre, Descartes affirmait que la science doit nous rendre comme "*maîtres et possesseurs de la Nature*". Il énonçait ainsi, au 17^e siècle, le projet inhérent à la science moderne, qui n'est pas simplement de contempler la nature (la *théoria* des Grecs), mais d'en connaître les lois pour la transformer. Comme l'exprime la formule célèbre d'un penseur de la Renaissance, Francis Bacon, "*on ne commande à la nature qu'en lui obéissant*", c'est-à-dire en utilisant ses lois, ce qui suppose qu'on les connaisse. Descartes fait de la médecine et de l'amélioration des conditions matérielles de l'existence humaine la finalité de la connaissance. Le progrès de l'efficacité technique est le corollaire des progrès de la science de la nature. Certes, l'homme n'est pas le Créateur, mais il a, par sa faculté de connaître, le pouvoir d'entrer dans le secret de Dieu afin de se rapprocher indéfiniment, à mesure qu'il perfectionne sa connaissance, du pouvoir de maîtriser la nature et de se rendre moins dépendant du donné naturel. Au lieu de consentir à son destin naturel, l'homme peut et doit s'efforcer de s'en rendre maître. La science participe donc au projet humaniste fondé sur l'idéal de la liberté humaine, ce qui rompt avec l'antique idéal de consentement au Destin, commun à la cosmologie grecque et à la théologie.

Le pouvoir prométhéen de maîtrise et de transformation de la nature définit la technique moderne. La Technique, ou technoscience, n'est plus simple *technè* (l'art de fabriquer des objets); elle n'est plus un art au sens traditionnel (activité artisanale), mais un pouvoir d'agir sur et dans la nature qui se déduit du progrès des sciences, lequel ne connaît a priori aucune limite. Ce pouvoir croissant est porteur de toutes les espérances : il nourrit l'imaginaire de la science fiction et la perspective de la réalisation des rêves de l'humanité. Nous lui devons les révolutions industrielles et la croissance économique des deux derniers siècles, laquelle, conjuguée aux progrès de la médecine, a rendu possible un allongement de l'espérance de vie et une augmentation de la population mondiale historiquement inédits. L'idée de Progrès est cependant aujourd'hui en crise. Il s'est produit, depuis le milieu du 20^e siècle, un tournant historique lié à trois événements majeurs : l'utilisation de la bombe atomique, le réchauffement climatique, les manipulations génétiques.

Dans l'imaginaire collectif, la bombe atomique a joué un rôle révolutionnaire : son usage par les Américains à la fin de la seconde guerre mondiale en a fait le symbole de la catastrophe engendrée par le développement des techniques. L'humanité a alors pris conscience de son pouvoir d'auto-destruction, pouvoir généré par la science moderne. Le thème du réchauffement climatique est plus récent mais non moins bouleversant. Alors que le climat a toujours été le symbole de la dépendance de l'homme à l'égard des caprices de la nature, les scientifiques nous apprennent aujourd'hui que se produit, depuis la première révolution industrielle, une transformation du climat imputable à l'activité humaine. Le climat des décennies à venir ne sera pas une donnée naturelle mais un produit dérivé de l'industrie humaine. Le réchauffement climatique symbolise le pouvoir qu'a l'homme de conditionner la "biosphère" au sein de laquelle il vit, tandis que la Nature se définissait classiquement comme un "donné" indépendant de l'activité humaine. Cette prise de conscience est à l'origine de l'apparition d'un nouveau concept, "l'anthropocène", qui permet de désigner la

transformation qualitative des rapports de l'homme et de la nature. L'anthropocène désigne une nouvelle époque de l'histoire de la Terre - l'époque, qui débute avec la première révolution industrielle, caractérisée par le renversement du rapport de forces entre l'homme et la nature : l'ordre naturel, l'équilibre des écosystèmes est désormais un effet de l'activité humaine; la nature est désormais une co-production de l'homme et de son environnement. Le troisième événement est à venir : nous sommes au seuil de ce qu'on appelle la révolution transhumaniste, rendue possible par la connaissance et la maîtrise du génome humain. Ce n'est plus seulement la nature extérieure qu'il sera au pouvoir technique de l'homme de transformer, mais la nature humaine elle-même. Jusqu'à présent, l'idéal de la médecine a toujours été thérapeutique : il s'agissait de soigner, de réparer la machine humaine quand se produisait un dysfonctionnement. Il n'était pas question de modifier la nature humaine, la machine humaine telle que la nature l'avait créée. Or, c'est ce que les progrès de la science du vivant rendent aujourd'hui possible : la perspective d'une amélioration de la nature humaine, d'une augmentation de l'homme par une transformation de sa nature, est devenue crédible. Il est raisonnable d'imaginer, par exemple, un accroissement réel de la longévité humaine. La prise de conscience de ce nouveau pouvoir de l'homme sur lui-même fait naître la perspective d'un avenir radicalement différent de ce que fut l'humanité dans sa longue histoire.

Un mythe moderne exprime le sens de la critique moderne de la Technique : le mythe de *Frankenstein*. Frankenstein est la créature d'un savant trop imaginatif, qui finit par se retourner contre son maître. L'homme est plus que jamais en situation de réaliser l'idéal cartésien de se rendre comme maître et possesseur de la nature, mais le doute s'installe quant à **la possibilité de maîtriser cette maîtrise**. Le développement des sciences et des techniques est un processus indéfini, irréversible, et inéluctable, quelles qu'en soient les conséquences pour l'humanité, bonnes ou mauvaises. **C'est ce que le philosophe allemand Martin Heidegger a mis en évidence : la Technique (technoscience) est le destin de l'homme moderne.** La Technique rend l'homme maître de son destin par la domination de la nature, mais celui-ci ne paraît plus en mesure de maîtriser le processus par lequel il se rend maître de la nature, qui devient donc son destin. La Technique, autrement dit, est le moyen d'asservir la nature, mais l'homme est désormais asservi à la Technique. Si on ajoute à l'idée de processus immaîtrisable la perspective des catastrophes qui peuvent résulter de ces nouveaux pouvoirs de l'homme, on parvient à la conception d'un nouvel idéal politique, qui fait de la maîtrise du développement des techniques l'urgence politique de notre Temps.

Les grandes idées de l'écologie politique

La transformation des conditions d'existence, fruit de la perfectibilité humaine n'est plus perçue comme une promesse de liberté et de bonheur mais bien plutôt comme une menace pour l'humanité. La crise du progrès est une crise de la représentation de l'avenir. L'espérance du Progrès a fait place à la peur de l'avenir. Dans les productions de l'imaginaire

la dystopie (contre-utopie) prévaut sur l'utopie : lorsqu'on imagine un avenir généré par les nouveaux pouvoirs de la technique, on imagine volontiers des catastrophes ou une apocalypse. Par-delà la perte de confiance en l'avenir et ce nouvel imaginaire de la peur, il faut considérer l'écologie comme une philosophie politique. Il existe d'ores et déjà quelques classiques en la matière, notamment *Le principe responsabilité*, publié par Hans Jonas en 1979, ainsi que quelques grands précurseurs, comme Rousseau et Heidegger. La doctrine de l'écologie se construit sur la base de quatre grandes idées :

- 1) *La nature est innocente, l'homme est l'auteur du mal.*
- 2) *L'impératif catégorique est celui de la survie de l'humanité : il faut sauver l'humanité.*
- 3) *L'heuristique de la peur doit se substituer au principe d'espérance (l'idée de Progrès)*
- 4) *La critique du libéralisme, lequel favorise le déchaînement de la Technique.*

1) *La nature est innocente, l'homme est l'auteur du mal.*

La première idée est implicitement théologique, dans la mesure où elle recycle la défense rationaliste de la Providence divine par Leibniz et Rousseau. La célèbre polémique entre Voltaire et Rousseau à propos de Tremblement de terre de Lisbonne (1755) permet d'établir le lien entre la défense de Dieu et celle de la Nature. Voltaire présentait le désastre de Lisbonne comme un argument contre l'idée de Providence (l'idée selon laquelle "Tout est bien", puisque Dieu ne peut pas vouloir ni faire le Mal). Ce à quoi Rousseau a répondu en disant que ce n'était pas la Nature (ou Dieu) qui était la cause de ce désastre, mais l'homme. Ce sont les hommes, en effet, qui construisent les villes qui s'écroulent lors des tremblements de terre. C'est la civilisation humaine qui est la cause que les hommes s'entassent dans les villes. En accusant la nature, l'homme se défausse à bon compte de sa responsabilité. Rousseau, cherchant à justifier la Providence divine, est donc à l'origine de l'argumentation écologiste moderne qui fonde la défense de la nature sur la thèse humaniste de la liberté et de la responsabilité humaines. Pour la philosophie du Progrès, la Nature est la principale source du malheur de l'homme, auquel l'homme ne peut échapper que par l'usage de la liberté, par le travail et le développement de la civilisation. Pour les écologistes en revanche, la Nature est innocente : l'homme est responsable de son malheur, notamment en raison du "modèle de civilisation" qu'il a choisi.

2) *L'impératif catégorique est celui de la survie de l'humanité : il faut sauver l'humanité.*

Le souverain bien politique selon l'écologie est la survie de l'humanité, qui doit devenir l'impératif politique majeur, le but moral de la politique. C'est la thèse principale défendue par Hans Jonas. Elle associe l'argument par lequel Hobbes justifie la sortie de l'état de nature (la peur de la mort) et l'argument de Heidegger selon lequel la Technique est devenue immaîtrisable. Hans Jonas appelle "Principe Responsabilité" l'exigence morale de "*préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir.*" L'objet de la morale a toujours été situé soit dans le passé (le respect des Ancêtres, de la Tradition), soit dans le présent (le devoir envers autrui). "Tu ne tueras pas" est le type

même du commandement moral classique, fondé sur la réciprocité et qui a pour objet l'autre homme en tant qu'il est notre contemporain. Or, dans la mesure où la Technoscience menace la survie et l'intégrité de l'humanité, l'inquiétude morale devrait désormais porter sur l'avenir, c'est-à-dire sur les générations futures. Le souci des générations futures est bien une exigence morale, puisqu'il requiert le désintéressement, la capacité de s'arracher aux intérêts du présent (et même aux intérêts moraux, en tant qu'ils sont relatifs à nos contemporains) pour se projeter sur des temps à venir dans lesquels nous ne vivons pas nous-mêmes. Dans la philosophie du Progrès, il n'y avait pas de contradiction entre travailler pour l'humanité présente et travailler pour l'humanité future : l'amélioration contemporaine des conditions de vie de l'humanité préparait en même temps les progrès à venir. Dans la pensée écologiste, on rencontre l'idée qu'il faut arrêter le progrès, suspendre l'innovation, parce qu'on craint que les améliorations d'aujourd'hui nuisent à l'humanité future. L'écologie assigne à l'humanité un but moral et politique minimaliste : conserver l'existant. L'important est que les hommes cessent d'altérer la nature par leurs entreprises. L'écologie politique, autrement dit, est une idéologie conservatrice : l'impératif est de conserver la nature en général, et la nature humaine en particulier, afin que l'humanité à venir puisse vivre et bénéficier de ces biens naturels.

3) *L'heuristique de la peur doit se substituer au principe d'espérance*

Hans Jonas propose de faire de la peur le socle d'une réflexion éthique rationnelle adaptée à l'ère de la Technique. Plutôt que d'espérer le Bien, d'espérer le meilleur en ignorant la possibilité du pire (ce qui caractérise l'optimisme du Progrès), il convient de relativiser nos espérances en cherchant de manière systématique à concevoir la possibilité du pire :

Nous savons beaucoup plus tôt ce dont nous ne voulons pas que ce que nous voulons. C'est pourquoi la philosophie morale doit consulter nos craintes préalablement à nos désirs, afin de déterminer ce qui nous tient réellement à coeur ; (...) bien que l'heuristique de la peur ne soit certainement pas le dernier mot dans la quête du bien, elle est pourtant un premier mot extrêmement utile et sa capacité devrait être pleinement exploitée. (Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*)

La peur, en effet, porte sur l'avenir : elle permet d'orienter la réflexion et la responsabilité morales en direction des générations futures. Jonas évoque une "*heuristique de la peur*". Heuristique signifie méthode de résolution de problème. La peur dont il fait l'éloge désigne donc un principe de méthode, non un sentiment, une passion. Il s'agit d'adopter la démarche du "catastrophisme éclairé", consistant à anticiper la catastrophe en vue de pouvoir l'éviter. Dans la mesure où elle exprime un souci pour les générations futures, cette peur méthodique de l'avenir est désintéressée, à la différence de la peur pour soi. Elle se conçoit comme le moyen intellectuel et moral de s'arracher aux impératifs du présent pour se projeter en pensée dans le lointain avenir afin de se représenter les conséquences possibles des innovations technologiques. Sans cette projection vers l'avenir, il serait impossible de résister à la tentation de réaliser tout ce qui est techniquement possible. L'idée est que la

peur de l'avenir peut contrebalancer la dictature des intérêts actuels. L'heuristique de la peur exige cependant que l'avenir soit pensé du point de vue du pire, en prenant pour critère le souci de la survie de l'humanité. Il faut, écrit Jonas, donner la priorité au mauvais diagnostic sur le bon diagnostic. Même si un scénario apocalyptique paraît improbable, il faut cependant le privilégier si on peut montrer qu'il est seulement possible. La peur de l'avenir est ainsi moralement et politiquement justifiée : elle doit se substituer à l'espérance progressiste du paradis terrestre, à l'idée qu'il serait indéfiniment possible d'améliorer les conditions d'existence des hommes au moyen de l'innovation technologique. Imaginer les conséquences apocalyptiques que pourraient entraîner les nouvelles possibilités techniques devrait permettre d'interdire et d'éliminer celles qui comportent le moindre risque, en vertu de la maxime *in dubio pro malo* (en cas de doute, envisage le pire). C'est cette argumentation que traduit ce qu'on appelle le "principe de précaution", la préférence systématique pour le risque zéro en matière d'innovation technologique.

4) *La critique du libéralisme.*

La critique du libéralisme a deux dimensions dans l'écologie. Elle est d'abord une critique du libéralisme économique, plus radicale encore que le marxisme. Marx faisait l'éloge du capitalisme en tant que système ayant favorisé un développement inédit des forces de production, ce qui constitue son principal défaut au regard de l'écologie. L'économie de marché (la loi de l'offre et de la demande) est la véritable cause du caractère immaîtrisable de l'innovation technologique ainsi que du développement démesuré de la production et de la consommation. La science, en dévoilant les lois de la Nature, désenchanté celle-ci pour la faire apparaître comme un ensemble de matériaux disponibles pour la satisfaction des besoins et désirs des hommes. Mais c'est le marché libre et la concurrence qui font que l'industrie, pour satisfaire tous les besoins ou désirs, exploite la Nature sans aucune limite. C'est le marché libre et la concurrence qui font que tout ce qui est techniquement possible est nécessairement réalisé, dès lors que cela répond à un besoin ou à un désir. L'écologie se conçoit comme le projet politique de s'opposer à cette démesure, de freiner le productivisme et le consumérisme déchaînés, de maîtriser le développement immaîtrisable des techniques et de l'industrie. L'écologie exige donc une intervention volontariste pour limiter la liberté économique (y compris celle du consommateur).

La deuxième dimension critique, souvent implicite, porte sur le libéralisme politique. La démocratie représentative, en effet, apparaît inadaptée à la prise en considération de l'impératif écologique : elle implique en effet la priorité donnée au présent, au détriment des générations futures. Ce sont les vivants qui votent et font prévaloir leurs intérêts actuels. De plus, les élus sont condamnés à la démagogie : les arbitrages politiques bénéficient aux électeurs, quand bien même l'expertise scientifique commanderait le sacrifice de quelques intérêts actuels (ex de la taxe carbone, que l'on renonce à appliquer au moindre mouvement social de chauffeurs routiers). Ce problème est clairement posé par Hans Jonas :

Un autre aspect de l'éthique nouvelle de la responsabilité requise pour un avenir lointain et requise

pour se justifier face à celui-ci, mérite d'être mentionné : le doute quant à la capacité d'un gouvernement représentatif de rendre justice à ces nouvelles requêtes en suivant ses principes ordinaires et ses procédures ordinaires. Car ces principes et ces procédures permettent seulement à des intérêts *actuels* de se faire entendre et de faire sentir leur poids et d'exiger d'être pris en considération. C'est à eux que les autorités publiques ont des comptes à rendre et c'est de cette manière que le respect des droits se réalise concrètement (à la différence de leur reconnaissance abstraite). Or "l'avenir" n'est représenté par aucun groupement, il n'est pas une force qu'on puisse jeter dans la balance. Ce qui n'existe pas n'a pas de lobby et ceux qui ne sont pas encore nés sont sans pouvoir : c'est pourquoi les comptes qu'on leur doit ne sont pas encore adossés à une réalité politique dans le processus actuel de décision et quand ils peuvent les réclamer nous, les responsables, nous ne sommes plus là. (Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*)

La démocratie représentative instaure par principe la tyrannie de l'actuel : les sondages rappellent en permanence les attentes de l'opinion aux gouvernants, et ceux-ci, au moment de l'élection, ne rendent des comptes qu'aux vivants. D'où la question posée par Jonas : "*Quelle force doit représenter l'avenir dans le présent ?*". Cette question pourrait induire une tentation autoritaire du même ordre que celle qui animait naguère les révolutionnaires communistes, lesquels se concevaient comme une avant-garde, les ambassadeurs du monde idéal à venir - la société sans classe – qu'on ne pouvait espérer faire advenir par les voies et procédures de la démocratie bourgeoise. Les penseurs de l'écologie politique pourraient être tentés par un pouvoir politique autoritaire, capable de s'opposer aux désirs des consommateurs et aux vœux des électeurs. Le règne contemporain de la démocratie et du libéralisme politique inhibe cependant cette tentation autoritaire et contraint les écologistes à imaginer d'autres issues que la dictature. Certains attendent avec impatience les premières vraies catastrophes qui contraindront les opinions publiques à changer de cap pour imposer un changement profond du mode de vie. D'autres imaginent les modifications constitutionnelles qui pourraient permettre une représentation politique des intérêts aujourd'hui ignorés des instances représentatives (par exemple, une assemblée ou des députés qui représenteraient les forêts, les mers ou les animaux; ou encore une assemblée d'experts, destinée à représenter le futur au sein du monde présent). La radicalité de la critique du monde présent (du monde de la Technique et du capitalisme productiviste et consumériste) pose à l'écologie politique un problème difficile à résoudre : comment donner à la critique écologique un débouché politique, étant entendu que la politique des petits pas ou des petits compromis qui caractérise la vie démocratique n'apparaît pas à la mesure des catastrophes que l'industrie humaine fait planer sur la nature et sur l'humanité ?

La critique de l'écologie politique

L'apport de la critique écologiste du productivisme moderne est indéniable. La science qui est au fondement du développement des techniques permet aussi de prendre conscience des équilibres naturels et des conséquences indésirables de l'activité humaine (exemple du rôle

de la climatologie dans la prise de conscience des causes du réchauffement climatique et des effets du développement industriel). Les partisans de l'idée de Progrès rappellent cependant les acquis de l'essor des technosciences et de l'industrie - acquis dont personne ne souhaiterait aujourd'hui se passer (le meilleur exemple est la médecine : qui refuserait un scanner lorsqu'il redoute d'être atteint d'une maladie grave ?). A ceux qui déplorent l'épuisement des ressources naturelles, reprochant à l'humanité de vivre aux dépens des générations futures, ils soulignent le fait que l'exploitation de la nature par l'industrie humaine a rendu possible la sortie de la misère, les progrès de la médecine, des moyens de communication, le développement de multiples technologies, la production de quantités d'objets qui rendent la vie plus longue et plus confortable. Autant de progrès dont bénéficieront aussi les générations futures : s'il faut corriger les excès du productivisme, il est faux de dire que le monde laissé aux générations futures est moins vivable et moins aimable qu'il ne l'était avant l'avènement de la technoscience et la révolution industrielle.

Sur le plan philosophique, les défenseurs de la civilisation moderne et de l'idée de Progrès critiquent l'ambivalence de l'écologie à propos de l'humanisme. L'écologie tend à l'antihumanisme en ce qu'elle valorise la nature et reproche à l'humanité d'être centrée sur elle-même ("l'anthropocentrisme") : elle voit dans cet anthropocentrisme la cause de la démesure du développement industriel, de la destruction de l'environnement ainsi que des malheurs qui en résultent pour l'humanité. Du point de vue de l'humanisme philosophique - lequel définit l'homme comme un être à part dans la nature, le seul à être pourvu de conscience de soi et de libre-arbitre – l'accent mis sur la responsabilité humaine par la pensée écologique est parfaitement légitime. La prise de conscience des effets indésirables, lointains et invisibles des choix technologiques et industriels accroît la conscience de la responsabilité humaine, et donc aussi la liberté. L'erreur pour les humanistes consiste à ne pas voir que si la nature est innocente au sens où elle est irresponsable, elle n'en demeure pas moins aujourd'hui comme hier une grande pourvoyeuse de malheurs, de catastrophes et de calamités en tout genre. La Nature qui produit la biodiversité et l'équilibre des écosystèmes est aussi la source des tremblements de terre, des maladies génétiques et, quoiqu'on en dise, de la plupart des cancers et autres maladies qui affectent les hommes. La responsabilité qui incombe à l'homme est donc de déterminer quand il convient de respecter la nature et quand il convient de lutter contre elle. L'humanité renoncerait à elle-même et aliénerait sa liberté en choisissant une fois pour toutes de respecter inconditionnellement la nature.

Sur le plan politique, les adversaires de l'écologie politique, tout en reconnaissant la réalité des problèmes écologiques, continuent d'opposer l'espérance du progrès au principe de précaution (à "l'heuristique de la peur"). Le véritable risque, pensent-ils, seraient de ne prendre aucun risque, d'être paralysé par la peur : ce n'est pas en renonçant à l'innovation scientifique et technique que nous surmonterons les problèmes posés par l'épuisement des ressources naturelles ou le réchauffement climatique, mais au contraire au moyen d'un surcroît de science et d'innovation technologique. Plutôt que de condamner le productivisme

et le consumérisme du système capitaliste, les progressistes qui continuent de s'inscrire dans la tradition des Lumières et du libéralisme politique comptent sur le marché libre, la demande des consommateurs et la compétition industrielle pour générer une "croissance verte". Renouvelant leur confiance à l'égard de l'homme (des ressources de l'esprit humain et de l'industrie humaine), ils demeurent confiants en l'avenir qu'ils refusent d'envisager sous le signe de la catastrophe et de la peur.

La critique de l'écologie politique n'interdit pas, pour autant, de prendre au sérieux les problèmes écologiques - de même que la critique du socialisme n'implique pas l'aveuglement devant les problèmes sociaux et l'exigence de justice sociale. Le volontarisme politique et la régulation sont sans doute nécessaires pour orienter les décisions des consommateurs et des entreprises en fonction des défis écologiques. Un écologisme tempéré, sur la base d'une inquiétude informée et raisonnable, devrait donc éviter les pièges de l'optimisme dogmatique et du catastrophisme. Il ne devrait céder ni à la naïveté du fatalisme progressiste comptant sur la "main invisible" du marché pour résoudre tous les problèmes, ni à celle du fatalisme catastrophiste estimant que l'alliance de la science, du marché et de la démocratie est condamnée à demeurer impuissante à résoudre ces problèmes. Au rebours de ces deux fatalismes antagonistes, l'intérêt politique de la critique écologique, en tant qu'elle fait porter l'attention sur un nouveau domaine de responsabilité, est de rendre un peu plus difficile et problématique l'exercice de la liberté humaine.

V – Guerre et paix entre les nations

La guerre peut-elle être juste ? Peut-on faire la paix ?

L'idée de Progrès ne comprend pas seulement le développement scientifique et technique, ni même les progrès du bien-être et de la liberté que celui-ci rend possible. La philosophie politique moderne fournit le critère principal à l'aune duquel il devient possible de prendre la mesure du progrès de l'humanité (ou de son absence) : le dépassement de la violence qui caractérise les rapports humains par la construction du lien juridique et politique. Le droit et l'État sont institués en vue de substituer la paix à la logique des rapports de forces, la liberté à la domination. Le souverain bien politique qui constitue à cet égard l'idéal politique de l'humanité et le critère de son progrès moral est le dépassement de la guerre, laquelle a marqué et continue de marquer son histoire.

La guerre et la paix définissent la nature des relations entre les États. La possibilité de la guerre exprime cependant la réalité de la condition politique de l'homme, celle de la violence des rapports de forces qu'il faut tenter de surmonter par le recours à la force. Au sein de l'État, il n'y a pas de guerre parce que l'État exerce le monopole de l'usage de la force. Si ce monopole vient à être brisé, la guerre civile s'installe. La guerre n'est donc pas l'apanage exclusif des relations interétatiques. Si le problème se pose généralement à ce niveau, c'est qu'il n'existe pas de pouvoir supérieur commun à l'ensemble des États susceptible de garantir la paix comme le fait l'État au sein de la communauté politique. Dans le vocabulaire de la philosophie du droit naturel, on pourrait considérer que les relations internationales sont "un état de nature", c'est-à-dire un état de guerre au sens défini par Hobbes : si les hostilités ne sont pas toujours déclarées, la guerre couve en permanence. Chaque État étant conscient qu'il ne peut compter que sur lui-même pour assurer sa sécurité, se trouve contraint d'appliquer le vieil adage : "*si vis pacem para bellum*" ("*si tu veux la paix, prépare la guerre*"). Chaque État devant se défier de tous les autres est contraint de s'armer, si bien que la course aux armements apparaît inévitable, conduisant l'humanité au cours de son histoire, à accumuler une puissance de destruction toujours plus terrible et massive. Si la guerre est toujours moralement condamnable, en raison des destructions et des malheurs qu'elle génère, la caractérisation de la situation internationale comme état de nature fait également apparaître qu'elle n'est, en un sens, jamais injuste, puisqu'il n'existe pas de lois communes permettant d'établir le critère du juste et de l'injuste, ni de tribunal pour juger de leur application. Au sein d'un état de nature, comme le souligne Hobbes, chacun dispose d'un droit illimité d'user de sa puissance pour assurer sa propre conservation.

La condamnation morale de la guerre est totalement justifiée en tant que condamnation du recours à la violence comme moyen de réaliser un but moral. La guerre est un mal absolu - aucun bénéfice ou bienfait susceptible d'en résulter n'étant en mesure de compenser ou de justifier les destructions et les crimes qu'elle engendre. Justifier la guerre au nom du Bien

constitue donc une erreur et une faute : c'est le propre du fanatisme, qui prétend justifier la violence et le crime par la nécessité d'éradiquer le Mal ou d'accomplir le Bien (sur la Terre ou au Ciel). Puisque la guerre est un mal, la question majeure est cependant de déterminer les moyens de l'éviter : comment faire la paix ? La morale rencontre ici ses limites : la condamnation morale de la guerre n'est pas toujours un moyen suffisant d'éviter la guerre. Croire que l'on peut obtenir la paix par la vertu caractérise l'illusion du pacifisme. "*Si tu veux concevoir la paix, pose d'abord les armes.*", écrit le philosophe Alain, militant pacifiste. Tel est en effet l'impératif pacifiste, qui implique, dans un état de nature, le sacrifice de soi, le renoncement à la conservation de son être. Pour le penseur Max Weber, le pacifisme est l'archétype de "*l'éthique de la conviction*", une conception de la morale qui ne vise qu'à penser et à vivre en accord avec sa conscience sans se soucier des conséquences. Il lui oppose "*l'éthique de la responsabilité*", la morale de l'homme d'action, du responsable confronté à la nécessité de choisir le moindre mal en considération de la réalité. Un homme d'État est parfois contraint sans être immoral, de vouloir la guerre. Dispose-t-on du moins d'un critère moral sûr pour distinguer la guerre juste de la guerre injuste ? La légitime défense peut prétendre être ce critère : les guerres offensives, les guerres de conquête, seraient moralement condamnables, tandis que la guerre serait toujours justifiée en cas d'agression extérieure. Cette conception est en réalité à peine moins naïve que le pacifisme intégral : si l'on admet avec Hobbes le droit naturel de conservation de soi, force est de reconnaître que l'agression préventive est parfois légitime. L'invasion de l'Allemagne nazie quand Hitler n'en était qu'aux préparatifs de son projet impérialiste, par exemple, eût été parfaitement nécessaire et justifiée. La paix est une fin morale, mais une morale responsable commande la recherche des moyens efficaces pour atteindre cette fin. Ce qui exige de se placer du point de vue politique.

La solution politique au problème de la guerre passe par le recours à la dissuasion : la violence des rapports de forces ne peut être vaincue que par le recours à une force supérieure. La politique réaliste est une politique de puissance qui oppose la puissance à la puissance. La paix que connaît l'Europe depuis les lendemains de la deuxième guerre mondiale, par exemple, est sans doute imputable à la puissance de la dissuasion nucléaire : ce qu'on a appelé "la guerre froide" caractérisait une situation où une guerre probable se trouvait empêchée par la présence de la bombe atomique, une arme de destruction massive. Il existe deux types de solutions politiques, deux manières de concevoir l'exercice de la dissuasion au plan international. La plus archaïque est la paix par l'empire (la "pax romana"), qui fut longtemps la solution politique la plus adéquate au problème de la guerre. L'empire (l'État universel) est constitué par une puissance supérieure qui impose sa loi et représente au plan international l'analogue de la puissance souveraine au sein de l'État. Une telle solution n'est cependant pas compatible avec le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes - le principe de la souveraineté du peuple appliqué à l'ordre international, et qui fonde philosophiquement l'État-nation. L'empire, comme le note Kant, est le "*cimetière de la liberté*", une prison des peuples. La solution politique alternative, aujourd'hui privilégiée,

est celle de "l'équilibre des puissances", l'idéal de l'art diplomatique. Il faut que chaque puissance indépendante soit suffisamment forte pour tenir les autres en respect, et suffisamment faible pour ne pas constituer une menace pour les autres. Le jeu des alliances permet d'obtenir les compensations nécessaires mais risque aussi à tout moment d'introduire un déséquilibre. Dans cette perspective, la guerre doit être conçue, selon la célèbre formule de Clausewitz, comme *"la continuation de la politique par d'autres moyens"*, ce qui signifie que la guerre est justifiée comme relais de la diplomatie en vue d'obtenir le but que celle-ci recherche, l'équilibre des puissances. L'équilibre des puissances et la dissuasion définissent la finalité des politiques de puissance ou des stratégies géopolitiques qui concourent à la paix. La course aux armements est justifiée par la nécessité de dissuader les agressions, tandis que ce qu'on appelle abusivement le "droit international" repose pour l'essentiel sur un unique principe, l'intangibilité des frontières, qui vise à garantir la pérennité de l'ordre international ou l'équilibre des puissances existant. Il existe en conséquence une rationalité politique de la guerre (au sens de la rationalité instrumentale: il s'agit de la rationalité qui caractérise la *realpolitik*, c'est-à-dire une politique extérieure marquée par la poursuite rationnelle des intérêts de l'État). Si la guerre au nom d'un fanatisme religieux et d'une idéologie échappe à cette rationalité, la guerre visant à neutraliser une puissance qui menace l'équilibre existant, soit en raison d'un surarmement, soit parce qu'elle transgresse le principe de l'intangibilité des frontières en agressant une puissance voisine, peut être justifiée par la "Raison d'État", c'est-à-dire par la défense rationnelle des intérêts de l'État. Ainsi conçue, la guerre comprend le principe de sa propre limitation (le retour à l'équilibre), comme l'illustre dans la période contemporaine la première guerre du Golfe.

La politique de puissance ne produit cependant que des équilibres provisoires. Elle est impuissante à réaliser la paix perpétuelle, laquelle devrait constituer, comme l'écrit Kant, le but moral de l'humanité : *"Il ne doit y avoir aucune guerre, ni entre toi et moi dans l'état de nature, ni celle entre nous en tant qu'État."* Une telle paix, ni la morale, ni la politique réaliste ne peuvent l'obtenir : la pacification de l'humanité, suivant la méthode proposée par Hobbes, passe par le droit. Dans un opuscule de 1795, *Vers la paix perpétuelle*, Kant propose d'appliquer la méthode de la paix par le droit au domaine des relations interétatiques. Pour réaliser la paix perpétuelle – le souverain bien politique, ou idéal moral de la politique, selon Kant - la morale est impuissante et la politique de puissance insuffisante (dans la mesure où elle ne permet pas d'abolir la possibilité de la guerre). *"L'état de paix, écrit Kant en suivant Hobbes, n'est pas un état de nature, lequel est bien plutôt un état de guerre, c'est-à-dire un état où les hostilités, même si elles n'éclatent pas toujours, restent continuellement menaçantes."* Kant reprend ici la notion de l'état de nature tel que Hobbes le conçoit, caractérisé comme état de guerre tant que celle-ci demeure possible : un État n'existe, selon Hobbes que si la guerre a été rendue impossible par l'institution d'un pouvoir supérieur commun qui établisse le règne de la paix par le droit. Le problème est que dans les théories du contrat social la paix par le droit (résultant du transfert de souveraineté qui fait sortir les hommes de l'état de nature) assoit sa crédibilité sur

l'existence de l'État - qui est un fait historique avant d'être présenté comme une institution de l'art politique par la théorie. En matière de pacification internationale, la théorie précède l'existence historique. La paix par le droit est un idéal, non une réalité. Mais il s'agit (selon Kant et ceux qui adhèrent à son argumentation) d'un idéal réaliste, non d'une expression de l'éthique de la conviction.

Pour parvenir à la paix perpétuelle, estime Kant, trois conditions doivent être remplies : 1) "*Dans tout État, la constitution doit être républicaine*"; 2) "*Le droit international doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres*"; 3) "*Le droit cosmopolitique doit être limité aux conditions de l'hospitalité universelle*".

La première condition établit qu'une paix définitive n'est possible qu'entre des États libres, des États où règne la loi en tant que celle-ci est l'expression de la volonté générale et qu'elle garantit la coexistence des libertés. Ce qu'on appelait alors *République* et qu'on appelle aujourd'hui plus volontiers *démocratie* désigne le régime dans lequel règne la liberté politique telle que Kant la définit : "*la faculté de n'obéir à aucune loi extérieure en dehors de celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment*." Un tel régime peut difficilement être belliqueux, estime Kant, dans la mesure où le peuple, qui est destiné à subir les souffrances de la guerre, prend part aux décisions politiques ou contrôle la volonté des gouvernants. Un monarque ou un tyran peuvent décider d'une guerre pour de bonnes ou de mauvaises raisons sans se soucier du sort du peuple qui devra en subir les conséquences. Les démocraties tendent au pacifisme, parce que le peuple pâtit des guerres et qu'il peut manifester sa volonté à travers les sondages d'opinions et les élections. Le fait est notable même lorsqu'on a affaire à une super-puissance et qu'il existe une armée de métier, comme c'est le cas aujourd'hui des États-Unis d'Amérique : la guerre exige toujours un effort économique qui se traduit par l'impôt auquel le peuple doit consentir. Certes les démocraties continuent de faire des guerres, défensives ou offensives mais, là est la confirmation historique de l'argument kantien, elles ne se font pas la guerre entre elles. La guerre apparaît justifiée, au regard des opinions démocratiques, soit en cas d'agression extérieure, soit sur la base d'une indignation morale (justifiée ou non) à l'égard d'un tyran ou d'une puissance qui paraît être l'incarnation du Mal, l'ennemi de la liberté et des droits de l'homme. Jamais on n'a vu un État démocratique (au sens de la démocratie libérale, de l'idéal républicain tel que Kant le définit) déclarer la guerre à un autre État démocratique. L'espérance d'une humanité pacifiée par les progrès de la démocratie dans le monde est donc justifiée. Il ne s'agit, aujourd'hui comme au temps de Kant, que d'un idéal, non d'une réalité, mais cet idéal de paix irréversible et définitive apparaît réaliste et crédible. On peut, selon Kant, raisonnablement croire en la possibilité d'un "*progrès moral de l'humanité*" vers la paix perpétuelle.

La deuxième condition est la fédération des États devenus républicains ou démocratiques. La solution préconisée par Kant est celle de la paix par le droit, c'est-à-dire par l'unification juridique de l'humanité, l'obéissance de tous les hommes à des lois communes garantissant la liberté de chacun. Cela exige en premier lieu que la constitution de chaque État devienne

républicaine en établissant le règne de la loi au service de la liberté. Mais il faut aussi en second lieu, bien que cette deuxième condition soit moins importante, que les États eux-mêmes, tout en demeurant indépendants, soient unies par des lois communes, ce qui n'est possible que sous la forme d'une "fédération" (une fédération, par définition, est une union entre des entités qui conservent leur autonomie). Il faut se rappeler la solution préconisée par Hobbes pour sortir de l'état de nature : le transfert de souveraineté, par lequel les individus renoncent à leur indépendance naturelle pour se soumettre à un pouvoir souverain. Une telle solution n'est ni possible ni souhaitable en ce qui concerne les États. Un État mondial qui garantirait le désarmement généralisé n'est pas souhaitable : cette solution est celle de l'empire, qui représente sur le plan international l'équivalent du despotisme au sein de l'État, à savoir le "cimetière de la liberté". L'État mondial n'est en outre pas possible, une telle solution est irréaliste, en raison de la diversité culturelle de l'humanité (diversité des langues et des religions), laquelle a fort heureusement condamné à l'échec toutes les tentatives de constituer un empire universel à travers l'Histoire. La fédération est une unification juridique qui constitue l'analogie de l'État des peuples impossible à instaurer. Cet idéal d'union politique respectueux de l'indépendance des États-membres, tel qu'il est formulé par Kant, a inspiré deux grands projets internationaux au 20^e siècle : la Société des Nations (à laquelle a succédé après la deuxième guerre mondiale l'Organisation des Nations Unies) et l'Union Européenne. On peut estimer à bon droit que c'est l'Union Européenne et non l'ONU qui illustre l'idéal kantien d'une fédération d'États-nations démocratiques puisque, s'agissant de l'ONU, la première condition de réalisation de la paix par le droit (le démocratisation de chacun des États-membres) n'est pas remplie.

La troisième condition est moins essentielle. Le droit cosmopolitique est moins une condition qu'un complément et une conséquence nécessaires de la paix par le droit. L'unité juridique de l'humanité ne sera pleinement réalisée que lorsque l'ensemble des États se porteront garant des droits de n'importe quel individu, quelle que soit sa nationalité. Le cosmopolitisme désigne l'unité politique de l'humanité. Le droit cosmopolitique qui résultera du fédéralisme unifiant des États devenus démocratiques devra faire de chaque être humain un "citoyen du monde" au sens authentique du terme : la législation commune permettra au membre d'un État de circuler librement partout dans le monde sans que ses droits (sa vie, sa liberté, sa propriété) soient menacés, comme c'est du reste le cas aujourd'hui au sein de l'Union Européenne. Le droit cosmopolitique est "*le droit qu'a un étranger arrivant sur le sol d'un autre de ne pas être traité en ennemi par ce dernier.*" Il doit se limiter aux "conditions de l'hospitalité universelle" dans la mesure où il ne saurait justifier ou rendre possible une entreprise de colonisation.

A travers son opuscule, *Vers la paix perpétuelle*, Kant trace ainsi les contours d'une possible fin de l'histoire politique de l'humanité, laquelle s'achèverait par une mondialisation juridico-politique, et non plus seulement guerrière et économique.

