

Olivier NAY



HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

2500 ans de débats et controverses en Occident

Nouvelle édition

ARMAND COLIN

Olivier NAY

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

2 500 ans de débats et controverses en Occident

Nouvelle édition

ARMAND COLIN

Image de couverture : © Alex Williamson

Mise en pages : [Belle Page](#)

© Armand Colin, 2021
Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11, rue Paul Bert, 92240 Malakoff
ISBN : 978-2-200-63209-0
www.armand-colin.com

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

Depuis qu'elle est devenue une discipline scientifique à la fin du XIX^e s., l'histoire n'a cessé d'être jalonnée de controverses sur la meilleure manière de comprendre les expériences du passé. L'étude historique des idées n'a pas échappé à ce bouillonnement des connaissances. Elle puise des origines lointaines dans des travaux précurseurs menés au XIX^e s., comme ceux de Victor Cousin, Eugène Lerminier et Hippolyte Taine en France, ou Wilhelm Dilthey en Allemagne. Elle connaît des développements au début du XX^e s., dans des ouvrages d'historiens, de philosophes et d'essayistes étudiant les transformations de la pensée européenne comme Paul Hazard, Lucien Febvre ou Étienne Gilson. L'histoire des idées ne s'installe toutefois comme un domaine de recherche qu'entre les années 1920 et 1940, avec Friedrich Meinecke, Karl Mannheim et Hans Baron en Allemagne, Robin George Collingwood en Angleterre, et surtout Arthur O. Lovejoy aux États-Unis, fondateur en 1940 du *Journal of The History of Ideas* dont la publication, après la guerre, contribue à l'autonomisation de la discipline au sein des études historiques.

L'histoire des idées politiques s'intéresse tout particulièrement à l'évolution des savoirs portant sur l'organisation des sociétés et le gouvernement des populations. Elle étudie les activités intellectuelles, la formation des traditions de pensée, l'essor des théories et des concepts, mais aussi toutes les connaissances générales abordant les dimensions politiques de la vie en société : le bon gouvernement, le bien commun, la justice et la paix, les règles de la vie commune, ou encore du destin collectif de la société. L'histoire des idées politiques tente de comprendre les différentes manières de penser la vie en commun au fil des siècles, ce

qui couvre un large spectre allant des grands systèmes de pensée interrogeant les mystères de l'existence (Dieu, l'univers, la nature, l'âme, les principes de la connaissance) jusqu'aux écrits juridiques ou politiques cherchant à fixer le fonctionnement des institutions de gouvernement (l'art de gouverner, le domaine de la loi, la distribution du pouvoir, les principes de règlement des conflits, les droits et obligations des gouvernés). Si elle s'est longtemps confondue avec l'histoire de la philosophie politique, l'histoire des idées s'est progressivement ouverte à de multiples « objets » et ne se concentre plus exclusivement sur les productions savantes. Elle intègre aujourd'hui l'étude des idéologies, des mythes, des discours, des représentations culturelles et des conceptions ordinaires du politique.

Histoire des idées, philosophie et théorie

À la différence des philosophes, les historiens des idées politiques ne poursuivent aucune ambition normative. Leur objectif n'est pas de dégager des propositions morales ou juridiques destinées à orienter la société dans un sens qui leur paraît le plus souhaitable ou le plus juste du point de vue des valeurs. Il est, plus modestement, de comprendre le rôle que jouent les idées dans le développement et la transformation des sociétés.

Le projet intellectuel de l'histoire des idées s'inscrit dans l'épistémologie des sciences sociales. L'objectif est d'observer et de décrire la place qu'occupent les « productions discursives » dans l'édification du gouvernement politique. Comme tous les scientifiques, les historiens des idées s'appuient sur les méthodes de la recherche empirique. Ils progressent dans la connaissance par la collecte, l'observation et l'interprétation de données recueillies à partir de sources variées. Ils construisent une interprétation prudente de l'histoire. Ils renoncent à étudier les faits et les connaissances à partir de prénotions et de formes de jugement qui mettent en avant une conception particulière du bien et de la justice.

Pour les historiens, les idées ne sauraient être d'ailleurs considérées comme des catégories universelles. Elles sont nécessairement des constructions sociales. Elles sont « situées », c'est-à-dire forgées dans un

environnement social, politique et culturel particulier qui contribue à en définir le sens et la portée. À cet égard, elles ne désignent pas les mêmes choses d'une période à l'autre, ni d'une société à l'autre. De même, leur progression dans l'histoire suit un cheminement aléatoire fait d'inévitables hésitations, tâtonnements, résistances et mutations. Les idées ne sont donc pas des réalités stables ; elles ont leur propre historicité.

La philosophie et la théorie politique se distinguent de l'histoire des idées politiques sur un point central : elles engagent une réflexion sur les valeurs. Leur visée est de dégager des propositions relatives à la vie commune, de forger des énoncés cherchant à distinguer les conditions du bien et du juste. L'activité philosophique et théorique cherche à construire des concepts dotés d'une validité générale, affranchis des contraintes immédiates posées par la société. Certains philosophes considèrent d'ailleurs que la démarche descriptive et contextualiste des historiens est confrontée à une limite interne puisqu'en considérant les idées comme de simples « produits sociaux », elle s'empêche de dégager des critères de vérité ou de jugement universels permettant de penser la société dans sa dimension morale.

L'intérêt de la théorie politique et de la philosophie politique pour la question des valeurs conduit souvent à voir les deux domaines comme une seule et même discipline. À cet égard, les termes sont fréquemment utilisés de façon interchangeable. Ils désignent alors tous les travaux intellectuels qui cherchent à dégager des principes politiques généraux reflétant des conceptions morales ou des principes considérés comme intangibles. Dans de nombreux pays, néanmoins, le domaine de la théorie est distingué de celui de la philosophie, bien que les auteurs ne soient pas unanimes sur les critères distinctifs. En fait, la distinction, quand elle est revendiquée, n'est pas tant de nature épistémologique que disciplinaire et méthodologique.

La philosophie politique est réputée être la branche de la philosophie s'intéressant à toutes les questions relatives au pouvoir, à la justice et au bien commun. Elle reste très proche d'autres branches, dont elle est souvent vue comme un prolongement, comme la métaphysique, l'éthique, la philosophie du droit, la théorie de la connaissance ou la philosophie de l'histoire. Les œuvres philosophiques font généralement des propositions générales sur des questions fondamentales du politique

(le gouvernement, la loi, l'autorité, le droit, la paix). Leur objectif est de formuler des critères de jugement universels et intemporels, capables de se dégager des faits et des événements.

La théorie politique, de son côté, est une discipline née au ^{xx}^e s., souvent considérée comme un sous-domaine de la science politique. Elle est également reliée aux théories constitutionnalistes développées dans le domaine du droit. L'une des spécificités de la théorie politique est son lien étroit avec les « humanités », c'est-à-dire l'ensemble des disciplines réunissant les sciences sociales et la littérature. Sa principale caractéristique est l'interdisciplinarité. En effet, par-delà la grande diversité des approches théoriques selon les pays, les théoriciens politiques ont tous pour ambition d'ouvrir les questionnements issus de la philosophie à l'analyse du langage, à la sociologie, à l'anthropologie culturelle, aux différentes branches de la science politique et aux études littéraires.

D'un côté, la théorie politique se distingue du reste des sciences sociales dans la mesure où, contrairement à ces dernières, elle ne cherche pas à mettre à distance les valeurs. Son approche de la connaissance est éloignée du modèle positiviste des sciences. D'un autre côté, elle renonce aux exercices abstraits dans lesquels la philosophie peut parfois s'enfermer. Les théoriciens politiques conduisent en général des réflexions sur des problèmes concrets : Comment renforcer la participation en démocratie ? Sur quelles valeurs établir la citoyenneté dans le cadre européen ? Comment condamner sur un plan moral les discriminations liées au genre ou les atteintes à la nature ? Comment combiner l'égalité et la liberté dans la promotion des droits humains ? Dans quelle mesure peut-on concilier l'universalisme républicain et les politiques de reconnaissance des minorités dans le cadre de l'État-nation ?

Il existe de multiples sensibilités au sein de la théorie politique. Des auteurs conservateurs y côtoient des théoriciens du républicanisme, des penseurs libéraux, des libertariens, des défenseurs du multiculturalisme, ou encore des intellectuels critiques et des représentants de la gauche radicale. Aux États-Unis, depuis les années 1960, de nombreux travaux en théorie politique ont été menés dans les départements de lettres et de sciences sociales. Dans le cadre de l'après-guerre, en effet, les départements de philosophie restaient dominés sur les campus par une

philosophie analytique s'intéressant à la logique du langage et à la signification des énoncés scientifiques, dans une perspective qui négligeait les enjeux politiques. Cherchant à rompre avec une pensée académique jugée trop abstraite, une partie des théoriciens politiques se sont engagés sur le terrain de la critique sociale, souvent en lien avec les sciences sociales. La théorie politique a notamment contribué au succès des idées dites « poststructuralistes » dès la fin des années 1970, dans une démarche croisant les philosophies de la *French Theory* (Foucault, Deleuze, Derrida) avec l'étude du langage et les apports des *cultural studies* (voir [chapitre 8](#)). Sur les campus étatsuniens traversés par la contestation sociale (années 1970 et 1980), les théoriciens politiques ont ainsi joué un rôle important dans l'essor des réflexions sur les droits des minorités (femmes, communauté noire, minorités sexuelles et de genre).

De l'histoire intellectuelle à la sociohistoire des idées politiques

Jusqu'aux années 1960, l'histoire des idées s'était développée de diverses façons dans les universités européennes et nord-américaines. Elle prenait forme dans l'enseignement de la philosophie et dans l'histoire des sciences, du droit, des religions, des civilisations et des mentalités. Une partie importante des philosophes la concevaient principalement comme une « histoire de la philosophie ». Privilégiant l'étude des grandes œuvres de Platon, de Machiavel ou de Hobbes, cette approche s'intéressait aux concepts centraux de la réflexion politique, tels qu'ils étaient discutés par les auteurs. Elle n'hésitait pas à faire dialoguer les textes par-delà les siècles, indépendamment des contextes de leur production. Face à cette lecture dominante dans les universités, l'histoire marxiste – encore très minoritaire avant 1939, puis en plein essor dans les années 1950-1960 – défendait une lecture matérialiste recherchant dans la pensée morale et politique européenne des expressions de la culture dominante et de l'idéologie bourgeoise, elles-mêmes reflets des rapports sociaux de classe.

Dans le dernier tiers du xx^e s., les historiens des idées ont été de plus en plus nombreux à délaisser l'opposition entre l'héritage idéaliste de la philosophie et le matérialisme historique du marxisme. De façon

générale, ce que l'on appelle la « nouvelle histoire des idées » se construit à partir d'une critique de « l'histoire classique » des idées, centrée sur la lecture commentée des œuvres philosophiques. Ses promoteurs estiment que l'étude historique de la pensée politique ne peut se limiter à n'être qu'une « science des textes » ; l'histoire doit aussi s'ouvrir à l'analyse des « contextes » dans lesquels les idées prennent forme. Aussi, depuis les années 1970, nombre d'historiens affichent leur volonté d'étudier les environnements particuliers dans lesquels les œuvres sont élaborées, de mieux appréhender les cadres d'intelligibilité propres à chaque époque, mais aussi d'éclairer les usages des idées dans les rapports de pouvoir au sein des pays. Les historiens prennent aujourd'hui appui sur l'histoire culturelle, l'histoire des sciences, l'histoire politique et sociale, mais aussi sur toutes les sciences sociales, pour décrire la complexité des conditions de production et de diffusion des idées politiques dans la société. Face à l'impossibilité de retracer ici la diversité des écoles et des travaux qui participent à la nouvelle histoire des idées politiques, on se bornera à évoquer deux renouvellements qui nous paraissent essentiels.

Le premier est porté par les historiens cherchant à étudier la production des concepts et des savoirs sous l'angle d'une histoire *intellectuelle* du politique. Celle-ci se concentre sur l'activité de production des connaissances politiques en interprétant celles-ci à l'aune du contexte intellectuel de leur époque. Elle est portée par des courants de recherche variés. On la retrouve à la fois chez les historiens de l'école de Cambridge autour de John Pocock et Quentin Skinner, dans le programme de l'histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*) né en Allemagne sous l'influence de Reinhart Koselleck, dans l'approche généalogique et critique initiée par Michel Foucault, ou encore dans des contributions très diverses d'historiens des religions (Lucien Febvre, Michel de Certeau), des pratiques culturelles (Robert Darnton, Roger Chartier), des révolutions (Timothy Tackett, François Furet), de l'idée démocratique (Pierre Rosanvallon, Marcel Gauchet), des intellectuels et des courants de pensée (Martin Jay, Stefan Collini).

Ces diverses approches renoncent à aborder les grands concepts politiques comme des réalités en soi, dont le cheminement dans le temps serait étudié à travers les discussions philosophiques à différents âges de l'histoire. Elles prennent également leurs distances avec les grilles

d'interprétation marxistes qui, à l'inverse, réduisaient les idées savantes aux positions de classe de leurs auteurs. Elles récusent donc l'idée que les concepts ne seraient que le reflet des rapports sociaux fixés par les conditions du développement matériel des sociétés.

L'histoire intellectuelle du politique estime de façon générale que chaque société s'organise autour de « rationalités politiques » qui donnent une intelligibilité au monde social et permettent aux acteurs sociaux de s'organiser et d'agir dans la société – par exemple, la conception naturaliste du pouvoir, l'idée aristocratique, les conceptions de l'égalité démocratique. Ces rationalités sont composées des représentations philosophiques, juridiques et idéologiques qui dominent une époque. Elles n'ont pas la stabilité que le commentaire philosophique peut parfois leur prêter. Elles ne sont pas figées comme des énoncés intemporels. Non seulement les penseurs produisent des idées avec l'intention de répondre aux problèmes de leur temps, mais ils construisent leurs arguments dans un contexte linguistique et cognitif propre à l'époque dans laquelle ils vivent. La réflexion philosophique n'est donc pas seulement une production savante puisant en toute liberté dans des concepts de portée universelle ; elle s'inscrit dans un « contexte d'énonciation » où dominent des catégories mentales, des idées savantes et des conventions argumentatives qui influencent et encadrent les façons de penser les problèmes du moment. Pour le dire autrement, la production intellectuelle n'est pas dissociable des « cadres de pensée » qui délimitent le champ de l'imaginable et du souhaitable.

Ainsi, les historiens de l'histoire intellectuelle du politique montrent que, dans la marche des idées, les notions politiques fondamentales – comme la justice, le pouvoir, la liberté, le droit, le peuple, l'individu – sont toujours pensées à l'intérieur de l'univers de langage et de représentations propre à la société dans laquelle elles sont mobilisées. Ces notions ont des significations variables à différents moments de l'histoire. Dans le temps, les idées philosophiques sont marquées par des appropriations multiples et des glissements sémantiques variant selon les auteurs qui en font usage et les réinterprètent dans des cadres de pensée différents. Elles n'existent donc qu'en rapport avec le domaine général des connaissances d'une époque.

Depuis quelques années, l'histoire de la pensée connaît un second renouvellement avec le développement de l'histoire *sociale* des idées

politiques. Ce courant de recherche, tout aussi composite que le précédent, connaît un grand dynamisme en France. Il renvoie aux travaux qui concentrent l'attention sur les environnements sociaux à l'intérieur desquels les idées politiques prennent forme et se diffusent. Il s'inscrit dans le prolongement lointain des intuitions formulées en 1927 par Karl Mannheim sur la nécessité d'analyser le contexte sociohistorique rendant possible l'essor des idées. L'une de ses particularités est d'étudier les idées de façon transdisciplinaire. L'histoire sociale des idées politiques s'inspire des travaux de la sociohistoire du politique, mais s'appuie aussi largement sur des apports de la sociologie – celle des connaissances, des sciences et des disciplines, celle des œuvres et celle des intellectuels, dans le sillage des travaux de Pierre Bourdieu, d'Andrew Abbott, de Randall Collins, et de la nouvelle sociologie des idées (Charles Camic, Neil Gross, Michèle Lamont). Elle puise également dans la sociologie du militantisme, des mouvements sociaux, des partis politiques et du journalisme, dans les réflexions de Michel Foucault sur le savoir-pouvoir et, dans une moindre mesure, les travaux des *cultural studies* étatsuniennes.

De façon générale, si elle est loin de former un courant homogène, l'histoire sociale des idées politiques apporte deux contributions importantes. Ses représentants estiment tout d'abord qu'il n'est pas possible de réduire l'évolution des connaissances politiques à leur seule dimension conceptuelle. Pour comprendre la genèse et la diffusion d'une idée, il convient de la replacer dans le contexte social dans lequel évoluent les intellectuels à un niveau microsociologique. Les travaux s'intéressent par exemple à leur socialisation, à leur parcours singulier, à leurs engagements politiques, à leurs récits et à leurs représentations de soi, en cherchant à mettre au jour les liens entre leur expérience biographique d'une part et leurs intentions théoriques d'autre part. L'histoire sociale s'intéresse également aux univers sociaux plus larges dans lesquels les œuvres politiques prennent leur essor, se propagent et se renouvellent. Elle montre ainsi que les théories politiques ne sont pas simplement des productions originales et univoques d'un seul auteur, mais également le résultat de circulations et de réceptions dans des « mondes sociaux » particuliers, souvent enchâssés, qui forment ce que Pierre Bourdieu appelle le champ intellectuel : clubs politiques et salons au XVIII^e s., académies des sciences, cercles philosophiques,

communautés universitaires, disciplines scientifiques, maisons d'édition, think tanks, milieux du journalisme et de l'expertise. Une telle perspective incite à ne pas se limiter à l'analyse du parcours individuel des intellectuels, à leur œuvre et à leur environnement personnel, mais aussi à prendre en compte le rôle que jouent tous les agents « secondaires » impliqués dans la diffusion et l'interprétation des idées : élèves, disciples et héritiers, rivaux intellectuels, éditeurs, libraires, responsables de revues, journalistes, intermédiaires culturels, réseaux sociaux (Internet), centres universitaires et mondes savants. Elle permet de montrer que la sociogenèse d'une œuvre revêt une dimension sociale et relationnelle, inscrite à la fois dans des jeux sociaux affinitaires, dans des formes de socialisation, mais aussi dans des dynamiques de rivalité et de concurrence entre intellectuels à l'intérieur d'un même univers de savoir.

L'histoire sociale des idées, ensuite, prend le parti de ne pas limiter l'analyse aux seules œuvres philosophiques et juridiques, estimant que les rationalités politiques et les luttes idéologiques qui caractérisent une époque ne s'expriment pas seulement dans des productions savantes. La réflexion suppose de s'intéresser également à tout un ensemble de connaissances politiques faiblement théorisées (discours, travaux d'assemblée, articles de journaux, pamphlets, lettres, essais et récits littéraires), mais aussi aux représentations ordinaires et non formalisées du politique, produites dans des arènes sociales ou culturelles, y compris sur des supports non textuels (œuvres romanesques, cinéma, créations théâtrales, correspondance privée, journaux intimes, slogans des manifestations, rumeurs politiques, échanges sur les réseaux sociaux). L'histoire sociale des idées rejoint ici l'histoire des mentalités pour explorer les modes d'expression populaire du politique, loin des lieux de consécration de la pensée intellectuelle que sont, par exemple, les cercles philosophiques et les universités.

S'inspirant des renouvellements historiographiques les plus récents, ce livre assume pleinement l'idée que l'histoire de la pensée politique ne peut se borner au seul commentaire des œuvres canoniques de la pensée politique. On insiste ici sur la nécessité d'étudier l'évolution des idées politiques dans les contextes intellectuels et sociaux spécifiques où elles naissent et circulent, sans considérer qu'elles suivent un cheminement continu et linéaire.

Les savoirs et le pouvoir

D'une manière générale, les chapitres de cet ouvrage tentent de présenter les conditions d'émergence des idées à la lumière des transformations politiques et sociales qui dominent chaque époque de l'histoire européenne. Notre approche étudie les idées « en train de se faire » et ne considère pas les doctrines comme des systèmes achevés. Elle se traduit par trois principaux choix.

Premièrement, on choisit de ne pas dissocier l'histoire des idées politiques de l'histoire générale des connaissances. La raison de ce choix est de l'ordre de l'évidence : la réflexion savante sur la société et ses institutions, en particulier dans le champ de la philosophie, ne s'est jamais développée de façon autonome par rapport aux autres domaines du savoir. Pendant des siècles, en Europe, la pensée politique prend forme dans des réflexions plus vastes couvrant l'ensemble des connaissances autorisées sur Dieu, la nature et la société. Le développement de la métaphysique religieuse, l'essor d'un droit savant, le progrès des connaissances techniques, les découvertes scientifiques et géographiques, et même l'évolution des représentations esthétiques contribuent insensiblement à déplacer les cadres de référence et les façons de penser l'ordre politique. La transformation générale des savoirs modifie les représentations du monde physique et, partant, la conception de la vie humaine. Ils transforment l'univers du pensable et du raisonnable. Ils bousculent les principes éthiques établis. Ils exercent, à long terme, des effets sur les conceptions de l'ordre social et alimentent la réflexion sur la légitimité et l'organisation du pouvoir.

Deuxièmement, l'analyse des idées proposée dans cet ouvrage entend mettre l'accent sur différentes temporalités historiques, chacune produisant un éclairage particulier sur les conditions de formation de la pensée politique. La première s'intéresse aux séquences longues de l'histoire, dans la lignée des analyses de Tocqueville, de l'école des Annales ou de l'histoire des concepts de Koselleck. La marche des idées suit en effet une évolution lente qui peut difficilement être enfermée dans le temps des événements politiques. Il est impossible de comprendre l'émergence des grands principes des sociétés politiques occidentales – la dissociation du politique et du religieux, l'essor du droit, l'affirmation de la raison, la formation d'une doctrine de l'État, l'émergence des

philosophies de la liberté – sans revenir aux transformations matérielles, sociales et intellectuelles qui accompagnent la sortie de la société médiévale. Dans l’histoire de l’Europe, en effet, la transformation des modes de pensée, des connaissances scientifiques et techniques, des concepts et des principes éthiques qui ont contribué à renouveler la compréhension de l’univers, de la nature et de la société, sont indissociables de l’évolution lente des structures économiques et spatiales (la croissance des villes, le développement du commerce et des circulations transnationales, l’apparition de nouveaux systèmes de production, l’essor du capitalisme). Elle résulte également de l’évolution des structures politiques (l’unification territoriale des royaumes, la sécularisation des institutions de gouvernement, la centralisation politique et le développement des systèmes bureaucratiques, l’affirmation de l’idée nationale, l’essor du parlementarisme et la démocratisation). Elle s’accompagne de la transformation concomitante des structures sociales (la formation de la société des trois ordres, l’émergence de la bourgeoisie marchande, l’apparition de la classe ouvrière, puis l’extension des classes moyennes).

Le second cadre temporel met l’accent sur certains moments de l’histoire dont l’intensité a été suffisamment forte pour provoquer des infléchissements dans la façon de concevoir l’ordre social et politique. Cette perspective n’est en rien contradictoire avec l’analyse de la longue durée. Plus proche de l’histoire contextuelle pratiquée par l’école de Cambridge, elle soutient l’hypothèse que la dynamique des idées politiques ne se réduit pas à un processus d’accumulation continue de connaissances, mais qu’il existe bien des situations historiques suffisamment intenses (par exemple une guerre ou une révolution) pour provoquer des inflexions importantes dans les façons de penser la société, son ordre et son devenir. Cette lecture conduit à exclure toute idée d’une progression régulière et cohérente des idées à travers les siècles. L’enjeu, pour les historiens, est de comprendre comment certains moments-charnières – en particulier les périodes d’instabilité politique ou de cristallisation des conflits – affectent de façon durable les conceptions de la vie commune et les principes du gouvernement des sociétés.

Troisièmement, on s’efforcera de montrer que l’histoire de la pensée politique ne peut être menée séparément de l’analyse des rapports de domination et des luttes entre les différents groupes rivaux dans la

société, qui peuvent être des familles, des castes, des « ordres », des classes sociales, ou même des fractions importantes du peuple face aux élites dirigeantes. Trois arguments invitent en effet à ne pas négliger l'articulation entre le développement des idées politiques et les relations de pouvoir dans la société.

Tout d'abord, les liens entre les milieux savants et les cercles dirigeants sont suffisamment étroits pour que la réflexion des premiers soit influencée par les intérêts des seconds. Pendant des siècles, le philosophe est souvent clerc, légiste, théologien, savant, conseiller du prince, ministre, homme de lettres ou ecclésiastique. Il n'est pas rare qu'il évolue dans l'antichambre du pouvoir, au service d'un magistrat, d'un seigneur ou d'un prince. Les hommes de savoir sont ainsi souvent des hommes de pouvoir. Dans les cités antiques ou dans la société féodale, beaucoup occupent des magistratures, fonctions et dignités qui leur donnent une autorité sociale. Dans la société de 1789, les nouvelles idées sur l'égalité, la nation et la légitimité parlementaire sont portées par des députés révolutionnaires s'érigeant en théoriciens de la nouvelle société. Depuis les années 1960, le combat intellectuel pour les droits des minorités et la défense de l'environnement est mené par des intellectuel(le)s-militant(e)s engagé(e)s dans les luttes sociales. Aussi aurait-on bien tort d'associer systématiquement le savant-philosophe à la figure socratique du sage éloigné des contingences du monde, vivant dans l'éloignement et l'indépendance qu'exige la discipline de l'esprit. La réflexion sur le politique ne consiste pas toujours en une recherche libre de la justice universelle ou des critères du « bon gouvernement ». Bien au contraire, elle met souvent l'érudition au service d'une institution, d'un chef, d'une caste, d'un parti ou d'une cause.

Ensuite, les idées politiques ont une utilité immédiate pour les gouvernements en place, comme pour les prétendants au pouvoir. Les dirigeants politiques recourent fréquemment aux connaissances savantes dans la conduite de l'action gouvernementale. Cela est vrai dans les sociétés démocratiques où le pouvoir est redevable de ses actions devant les électeurs. Mais cela est aussi le cas dans les systèmes autoritaires. Le pouvoir arbitraire ne repose jamais, en effet, sur l'usage permanent de la violence. Les despotes cherchent toujours des principes de légitimité susceptibles d'atténuer le caractère brutal de leur domination. Ils recourent à l'idéologie pour modeler les consciences et rendre le pouvoir

acceptable. En ce sens, les idées politiques ne sont pas seulement des énoncés servant à fixer un horizon éthique à la politique. Elles sont des armes discursives utilisées dans les luttes politiques, que ce soit pour renforcer un pouvoir en place ou pour le contester.

Enfin, l'ambition des penseurs politiques est généralement de répondre aux problèmes de leur temps. Leurs réflexions sont la plupart du temps motivées par la volonté d'interroger une situation politique ou sociale considérée comme injuste, instable ou dangereuse. Elles s'inscrivent également dans un contexte intellectuel et langagier qui fait que leurs façons de penser, d'argumenter et d'évaluer ne sont pas dissociables des concepts et des énoncés qui dominent le monde savant à un moment donné. La pensée des théoriciens du pouvoir s'inscrit toujours dans l'expérience sociale et politique de leur temps. C'est parce que Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham sont heurtés par l'ambition du pape d'édifier une monarchie pontificale qu'ils formulent leurs thèses sur l'autonomie du pouvoir temporel. Machiavel rédige *Le Prince* pour mieux condamner les violences et les désordres dans les cités italiennes du XVI^e s. Hobbes élabore, de son exil, la doctrine du *Léviathan* à la suite des guerres civiles qui ont déchiré l'Angleterre au milieu du XVII^e s. Locke décide de rendre publics ses deux *Traité du gouvernement civil* au moment où le royaume d'Angleterre engage sa seconde révolution (1688-1689), tout comme Burke bâtit ses thèses conservatrices en réaction directe à la violence révolutionnaire de 1789.

En étudiant les relations entre le savoir et le pouvoir, l'histoire des idées politiques ne conduit pas à réduire les œuvres philosophiques, les grands concepts, les principes moraux ou juridiques au rang de simples produits de l'histoire. Elle s'intéresse néanmoins à l'intention des penseurs politiques et aux conventions qu'ils suivent pour bâtir leur œuvre. Elle permet également de comprendre l'influence du savoir dans la construction des institutions modernes, tout en montrant que les idées politiques s'inscrivent toujours dans l'expérience sociale, intellectuelle et linguistique d'une époque.

BIBLIOGRAPHIE

Pour aller plus loin

BALL Terence, “Conceptual History and The History of Political Thought”, in HAMPSHER-MONK Iain, TILMANS Karin et VAN VREE Frank, *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam University Press, 1998.

BIZIÈRE Jean-Maurice et VAYSSIÈRE Pierre, *Histoire et historiens*, Paris, Hachette, 2012.

BOURDIEU Pierre, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 45-52.

BOURDIEU Pierre, « La circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 143, 2002, p. 3-8.

BRAUDEL Fernand, *Écrits sur l'histoire* [1969], Paris, Flammarion, 2013.

CADIOU François, COLOMB Clarisse, LEMONDE Anne et SANTAMARIA Yves, *Comment se fait l'histoire*, Paris, La Découverte, 2011.

CAMIC Charles, GROSS Neil, LAMONT Michèle, *Social Knowledge in The Making*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

CERTEAU Michel (de), *L'Écriture de l'histoire* [1975], Paris, Gallimard, 2002.

CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 2009.

COLLINS Randall, *Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard, Harvard University Press, 1998.

DOSSE François, *La Marche des idées : histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003.

FABIANI Jean-Louis, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

FURET François, *L'Atelier de l'histoire* [1982], Paris, Champs Flammarion, 2007.

GABORIAUX Chloé et SKORNICKI Arnault (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017.

GUIBERT Joël et JUMEL Guy, *La Socio-Histoire*, Paris, Armand Colin, 2002.

GUILHAUMOU Jacques, « De l'histoire linguistique à l'histoire des usages conceptuels », *Genèses*, n° 1 (38), 2000, p. 105-118.

HAUCHECORNE Mathieu et MATONTI Frédérique (coord.), dossier « Actualité de l'histoire sociale des idées politiques », *Raisons politiques*, n° 67 (3), 2017, p. 5-10.

HAYAT Samuel et WEISBEN Julien, *Introduction à la socio-histoire des idées politiques*, Paris, De Boeck Supérieur, 2020.

JAUME Lucien, « De la philosophie politique et de son usage dans l'histoire des idées », *Le Banquet*, n° 17, 2002, p. 137-148.

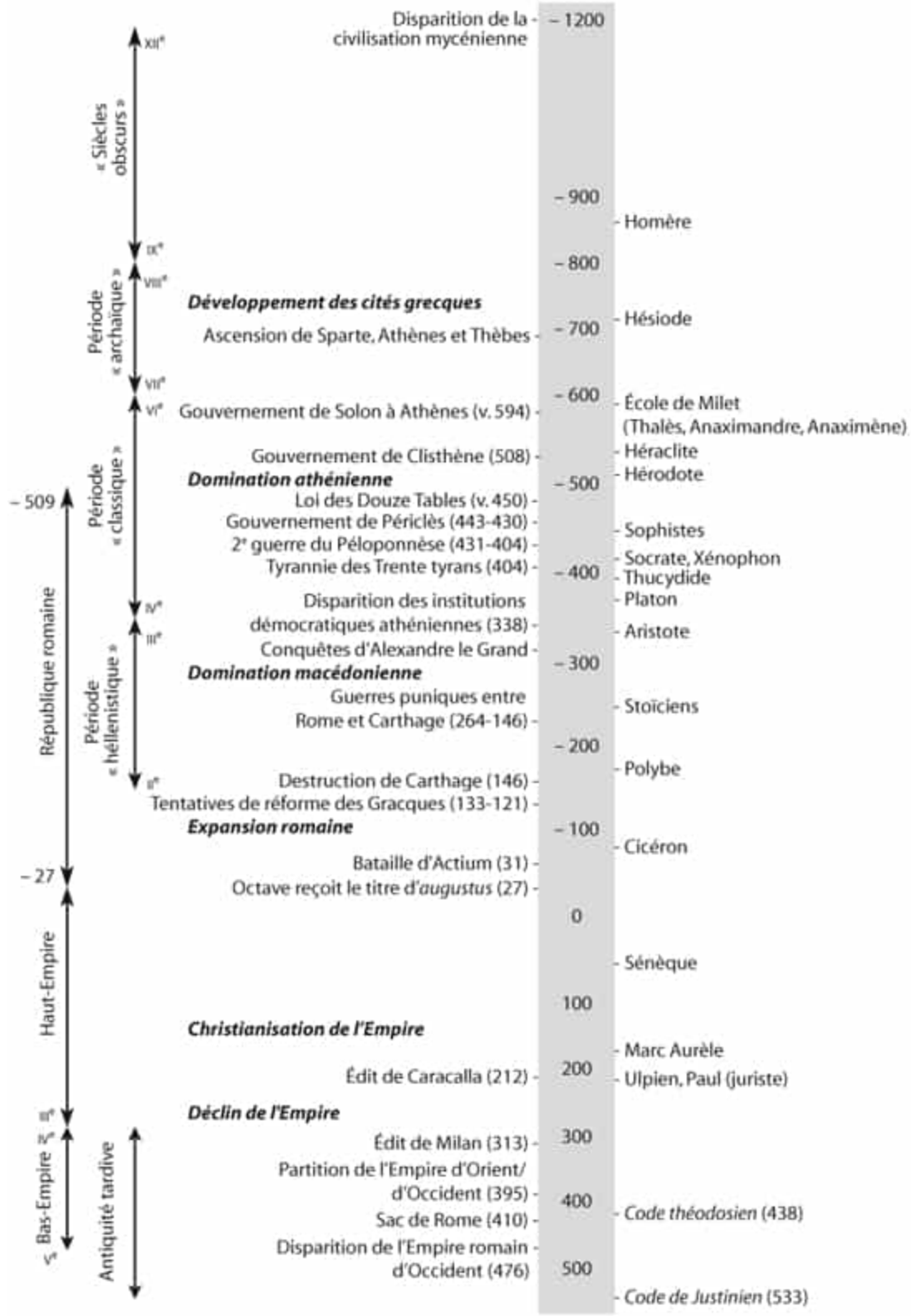
KOSELLECK Reinhart, “Social History and Conceptual History”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 2(3), 1989, p. 308-325.

KOSELLECK Reinhart, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2011.

LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, Folio Histoire, 1988.

LOVEJOY Arthur O., *Essays of History of Ideas*, The Johns Hopkins Press, 1948.

- MATONTI Frédérique, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 59-4 bis (5), 2012, p. 85-104.
- PESCHANSKI Denis, POLLAK Michael et ROUSSO Henri (dir.), *Histoire politique et sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1991.
- POCOCK John G. A., *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- PROST Antoine, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil, 2014.
- ROCHE Daniel, « Histoire des idées, Histoire sociale : l'exemple français », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 59-4 bis (5), 2012, p. 9-28.
- ROSANVALLON Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Le Seuil, 2003.
- RUANO-BORBALAN Jean-Claude (coord.), *L'Histoire aujourd'hui*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2007.
- SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne* [1978], Paris, Albin Michel, 2001.
- SKINNER Quentin, *La Vérité et l'historien*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.
- SKORNICKI Arnault et TOURNADRE Jérôme, *La Nouvelle Histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015.
- STRAUSS Leo, « La philosophie politique et l'histoire », in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [1959], Paris, PUF, 2000.
- TULLY James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie* [1971], Paris, Le Seuil, 1996.
- VITRY Alexandre (de) et SIMONETTA David (dir.), *Histoire et historiens des idées. Figures, méthodes, problèmes*, Paris, Collège de France, 2020.
-



CHAPITRE 1

L'invention de la raison politique

La quête du bon gouvernement dans le monde antique

La période de l'Antiquité gréco-romaine s'ouvre avec la fondation des premières cités sur les bords de la mer Égée, entre les VIII^e et VI^e s. avant J.-C. Elle s'éteint en même temps que l'Empire romain d'Occident au V^e s. après J.-C. Elle constitue une période historique décisive dans la formation de la pensée occidentale. De nombreuses idées affirmées dans l'Europe moderne plongent en effet leurs racines dans les innovations conceptuelles extraordinaires introduites par la philosophie et le droit de l'Antiquité. Certes, il serait bien sûr hasardeux d'établir une continuité intellectuelle entre des périodes aussi éloignées. La cité grecque invente la citoyenneté, mais elle incarne aussi un modèle de communauté politique caractérisé par une forte emprise de la collectivité sur l'individu. Rome ne pense pas encore la liberté comme une autonomie individuelle. Elle ignore la conception moderne de l'individu considéré comme un sujet doté d'une conscience libre et de droits naturels. Le citoyen romain reste dépendant des lois et des institutions républicaines. La vie politique antique ne repose pas, de surcroît, sur un principe de distinction entre la société et le pouvoir civil, de même que le religieux et le politique y restent largement confondus. Toutefois, malgré la distance

qui sépare l'Europe moderne des anciennes cités méditerranéennes, la pensée politique européenne puise dans l'héritage intellectuel gréco-romain une partie importante de ses concepts et de ses modes de raisonnement.

Les Grecs inventent la « raison ». Ils forgent l'idée que la faculté de penser de l'homme échappe à la puissance de la religion et des mythes. En quelques siècles, en effet, la pensée grecque contribue à la formation d'une connaissance rationnelle de l'univers. Aux croyances traditionnelles livrant les hommes aux récits extraordinaires sur la vie des dieux et des héros, elle substitue une nouvelle conscience, celle du philosophe, qui cherche à comprendre l'homme et la nature grâce aux vérités tirées de la connaissance. De cette transformation générale de la pensée naît la raison politique. La philosophie s'interroge désormais sur l'ordonnement social de la cité. Elle recourt pour cela à des catégories inédites, plus abstraites, permettant de penser et d'organiser la vie de la communauté. Les Grecs inventent ainsi de nombreuses notions politiques qui nous semblent aujourd'hui communes : l'égalité, la citoyenneté, la liberté, le droit, la loi, la participation, l'équilibre des pouvoirs, et bien sûr la démocratie. Quelques siècles plus tard, les Romains s'inspireront largement de ces idées et les adapteront à leurs institutions.

La naissance de la raison bouleverse considérablement les sociétés antiques. Portée au départ par la philosophie, elle affecte peu à peu l'ensemble de la vie religieuse, sociale, culturelle et politique. Elle prend forme dans la vitalité exceptionnelle des connaissances savantes, mais aussi dans la transformation des mentalités et des modes de vie.

LA NAISSANCE DE LA RAISON POLITIQUE DANS LA GRÈCE ANTIQUE

De la civilisation mycénienne (xvi^e- xiii^e s. avant J.-C.) jusqu'à la transformation du monde égéen et crétois en province de l'Empire romain (ii^e s. avant J.-C.), l'organisation sociale et politique de la Grèce antique évolue à plusieurs reprises. Outre les conquêtes territoriales et la constitution de réseaux commerciaux étendus à l'ensemble de la

Méditerranée, le monde grec connaît d'importantes mutations entre le VI^e et le IV^e s. avant J.-C. sous l'effet de deux innovations majeures : l'avènement de la cité (*polis*) comme cadre de la vie commune ; la naissance de la philosophie, une nouvelle discipline de la pensée faisant appel aux seules qualités du raisonnement. Au cours de l'Antiquité, les transformations successives des structures politiques et sociales de la Grèce s'accompagnent ainsi d'un changement profond des représentations morales et intellectuelles. Même si l'évolution des institutions politiques et sociales commence dès le VI^e s., avant même de donner naissance à une réflexion philosophique au V^e-IV^e s., les mutations sociales et les innovations intellectuelles restent indissociables. Elles se sont même nourries mutuellement dès lors que les philosophes ont commencé à jouer un rôle important dans la vie de la cité.

La principale rupture est l'introduction de la pensée rationnelle dans l'organisation de la vie publique. Il s'agit là non pas de la « raison moderne », universelle et technicienne, qui ne prendra forme en Europe qu'entre le XVI^e et le XVIII^e s. et qui ambitionnera de maîtriser le monde de la nature par l'accumulation des connaissances et l'expérimentation scientifique. Il s'agit d'une raison « politique » fixant les rapports entre les hommes dans la cité. L'idée que la vie commune peut être guidée par la pensée prend progressivement le pas sur l'autorité exercée par les principes religieux. L'émergence de la cité grecque s'accompagne ainsi d'une première forme de sécularisation des représentations sociales. Elle constitue une époque où les mythes perdent leur valeur politique et sont progressivement relégués à la sphère religieuse. La délibération s'impose comme la voie la plus légitime pour définir les règles de la vie sociale et la philosophie devient l'instrument de réflexion sur le politique.

L'apparition de la *polis* et la naissance de la philosophie

Le second millénaire avant J.-C. est dominé par la civilisation mycénienne, du nom de l'un de ses foyers les plus importants, Mycènes, dont le rayonnement s'étend des côtes de la mer Égée jusqu'à la Crète. À

son apogée entre le xv^e et le xiii^e s., les Mycéniens s'organisent en puissantes royautes exerçant un contrôle rigoureux sur l'ensemble des activités sociales. Ils forment une civilisation « palatiale » : la vie sociale, religieuse, politique, économique, administrative et militaire s'organise autour du palais. À Mycènes, à Tirynthe ou à Pylos, le souverain, l'*anax*, concentre en sa personne toutes les formes de pouvoir : il exerce une surveillance étroite sur les activités commerciales, conduit la guerre, rend la justice et dirige un système administratif développé. Son autorité s'exerce sur un territoire assez vaste, constitué de communautés rurales plus ou moins autonomes. L'*anax* doit composer toutefois avec une aristocratie guerrière dirigée par de grandes familles (les *géné*) et soumise à l'autorité locale des seigneurs (les *basileia*), vassaux du roi placés à la tête d'un domaine. Sans pour autant être divinisé, le souverain assume également un rôle religieux de premier ordre, alors même que la classe sacerdotale apparaît nombreuse et puissante. L'*anax* veille notamment à la bonne réalisation des rituels et des célébrations données en l'honneur des dieux. Il constitue une figure symbolique centrale à laquelle sont rattachées toutes les croyances et les pratiques religieuses.

La religion des Grecs n'a ni doctrine révélée, ni livre sacré, ni Église, ni spécialistes des questions divines, ni dogme. La spiritualité antique est bien plus une pensée allégorique formée par l'ensemble des mythologies et des hymnes héroïques relatant l'origine du monde et la vie des dieux, ce que l'on appelle les « théogonies ». Elle prend la forme du mythe, c'est-à-dire d'un récit narratif évoquant un univers imaginaire. Elle est surtout omniprésente dans le monde des Achéens (du nom de la plus ancienne des familles grecques) qui s'épanouit au second millénaire. Dans ce monde, la réflexion sur le pouvoir est indissociable des représentations religieuses. L'ensemble des activités sociales et politiques, placées sous l'autorité de l'*anax*, trouvent des explications allégoriques dans les mythes. La plupart de ces mythes rappellent les fondations de l'ordre cosmique et justifient la hiérarchie des puissances par l'évocation des victoires remportées, dans le monde primordial, par un héros ou un dieu sur ses adversaires. Aux ix^e et viii^e s., les poésies « épiques » d'Homère (l'*Iliade* et l'*Odyssée*) et de Hésiode (*Théogonies*) retracent bien l'imaginaire religieux de la période mycénienne.

Le déclin de la civilisation mycénienne

Au XII^e s., la puissance achéenne ne résiste pas à l'invasion des tribus doriennes venues du nord. Son déclin au cours des siècles suivants ne constitue pas simplement la fin d'un système politique. Il marque la fin d'une organisation sociale et de son système de pensée. Les changements sont considérables. Durant toute la période grecque dite « archaïque » (VIII^e-VI^e s.), les hautes familles, les *géné*, conservent leur pouvoir et leur prestige. Elles dominent les communautés rurales. Mais la disparition de la figure centrale de l'*anax*, et avec elle l'effondrement du système palatial, ont des conséquences majeures.

La disparition de la monarchie pré-antique

À l'image d'un roi souverain se substitue lentement une nouvelle conception du pouvoir qui n'est plus systématiquement associée à la figure d'un maître omnipotent. C'est la notion même d'*archè* – le principe de commandement – qui évolue. Elle passe d'une organisation du pouvoir où toutes les manifestations de la puissance sont concentrées dans les mains d'un personnage exceptionnel unifiant et ordonnant les divers domaines de la vie sociale à une conception plus abstraite associant l'acte de gouverner aux activités sociales autour desquelles est organisée la vie de la communauté. Distingué de l'homme qui l'exerce, le pouvoir de commandement se scinde pour se manifester dans une multiplicité de « fonctions » délimitées. De moins en moins associé à la personne du chef, il prend désormais forme dans des charges publiques (les magistratures) qui doivent être réparties de manière équilibrée.

Le nouvel ordonnancement du pouvoir

La création de nouvelles magistratures dans la Grèce archaïque est une manifestation directe de cet éclatement progressif de la souveraineté. La spécialisation de la charge des *basileia* auxquels ne reste que l'exercice de responsabilités religieuses, l'apparition du « polémarque » (le chef des armées) aux côtés du roi, ou encore la constitution de « l'archontat » (pouvoir civil) dans plusieurs cités grecques (qui évolue à partir du VIII^e s. vers un pouvoir collégial soumis au système de l'élection et limité

dans le temps), toutes ces évolutions traduisent en fait l'émergence d'une vie publique où la discussion et les règles collectives se substituent lentement à la toute-puissance du souverain. Si la société grecque reste encore profondément d'essence aristocratique, dominée par les grandes familles, son organisation politique entre peu à peu, au crépuscule du VII^e s., dans une nouvelle ère où la raison prend le pas sur le mythe.

La cité, une nouvelle conception du lien politique

La naissance des cités ouvre une page importante de l'histoire intellectuelle de l'Antiquité. Leur développement suit le vaste mouvement d'expansion territoriale et maritime des Grecs qui entraîne la fondation de communautés sur l'ensemble du pourtour méditerranéen entre le VIII^e et le VI^e s. La formation des premières grandes cités, sur les rives de la mer Égée, est le résultat d'un processus de regroupement des structures claniques héritées de la période mycénienne. Les nouvelles communautés sont alors contrôlées par les minorités aristocratiques (les *eupatrides*) privilégiées par la naissance et la fortune. Elles ignorent encore le modèle de la citoyenneté sur lequel s'appuiera l'expérience démocratique à Athènes au V^e s. Cependant, refusant le modèle de la royauté, elles constituent des lieux où s'élaborent une nouvelle organisation sociale et une conception des rapports politiques qui les distinguent du monde barbare.

La cité, nouveau creuset de la vie commune

Les cités, telles qu'elles apparaissent au VIII^e s., constituent des unités politiques relativement restreintes. Elles sont totalement indépendantes et ont un régime qui leur est propre. À ce titre, ce que l'on nomme aujourd'hui la Grèce antique n'apparaît pas à l'époque sous la forme d'une entité politique unifiée. Elle désigne un ensemble de communautés, certes réunies par la langue et la culture, la religion et les coutumes, mais disséminées dans un grand nombre de cités, comme Athènes, Sparte, Thèbes, Corinthe, Argos, Amphipolis, Milet ou Mégare. Cet ensemble est divisé sur le plan politique, social et militaire. Les cités les plus

puissantes sont souvent rivales, bien que les échanges culturels et commerciaux soient intenses et nombreux. Elles s'associent parfois sur le plan militaire pour mener des expéditions lointaines. Elles reposent en tout cas sur des organisations sociales variables – on oppose souvent la discipline militaire de Sparte à la liberté des citoyens d'Athènes. Leur faible dimension les distingue des royautes et encore plus des Empires orientaux : elle constitue un facteur propice à la constitution de communautés de vie très intégrées.

Leur singularité réside dans la conception renouvelée des liens qui fondent l'ordre politique. Alors que les relations sociales étaient marquées depuis des siècles par la concentration de la puissance au profit d'un homme (le roi), puis plus tard, de quelques familles aristocratiques (les *géné*), le modèle de la cité s'appuie sur une vision particulière de la communauté, celle d'un corps social incarnant l'association morale de tous les individus liés par le même destin. Le changement de l'organisation sociale et politique ne se traduit pas par l'abandon soudain des anciennes institutions. Il s'opère sur plusieurs siècles. Il n'en est pas moins décisif car, désormais, la recherche du bien commun compte tout autant, sinon plus, que le respect des autorités héritées de la tradition. Il s'agit moins de reproduire un ordre politique à l'identique (celui des « temps primordiaux ») que de définir un objectif commun capable de répondre aux exigences présentes et à venir de la cité. L'importance nouvelle accordée à l'idéal communautaire bouleverse les conditions d'exercice de la vie politique grecque, dont on peut retenir ici quatre nouvelles caractéristiques.

Une vie politique sous l'influence de la raison

Le premier trait constitutif de la vie politique de la cité est l'importance donnée au débat dans la conduite des affaires publiques. Alors que la parole servait traditionnellement à la reproduction du rituel, au rappel de la formule juste, à l'évocation des récits mythiques, elle se libère à partir du VIII^e s. pour devenir un instrument de gouvernement. Elle devient l'outil par lequel il est possible de démontrer la justesse d'une idée. Dans un tel contexte, la politique n'est plus cette activité de régénération consistant à reproduire un ordre cosmique immuable fixé dans la religion et le mythe. Elle devient un « art » fondé sur la confrontation libre des

arguments et la force du raisonnement. Elle devient un jeu fondé sur la joute oratoire (*l'eris*), au cours duquel chaque partie est tenue d'argumenter et d'opposer à son adversaire la rigueur d'une démonstration capable d'emporter la conviction de la majorité des citoyens. La vie politique ne cesse pas d'être un champ de lutttes, mais les polémiques se limitent désormais au maniement du verbe. Bien plus, la discussion est valorisée car elle nécessite de convaincre un public et refuse la confrontation physique. Et surtout, elle est conçue comme une activité constructive permettant la recherche du bien commun, et non comme l'expression triviale des divisions ou du désir de puissance.

Les Grecs sont bien conscients, toutefois, que la pratique du débat dans la vie publique comporte le risque que se multiplient les manœuvres de déstabilisation et les conspirations politiques. C'est la raison pour laquelle les affaires politiques doivent être traitées sur la place publique : elles ne sauraient être conçues ailleurs que dans un espace ouvert à la critique et au contrôle du plus grand nombre. Le caractère public des débats liés à la vie de la cité implique inévitablement l'établissement d'une frontière entre, d'une part, le domaine de la vie privée, lieu du commerce et de l'intimité familiale, et d'autre part, la sphère politique, lieu de la gestion des affaires communes, ouvert à un public toujours plus large. C'est cette culture politique nouvelle où le principe de commandement, *l'archè*, est de moins en moins dépendant du prestige familial et de l'accès au monde spirituel, qui ouvrira la porte aux expériences démocratiques à partir du ^ve s., mais aussi au pouvoir des tyrans et des démagogues.

En accordant un rôle essentiel à la parole et au débat, les Grecs ne font pas que recourir à une nouvelle technique de gouvernement. Ils mettent la société humaine en discussion. Celle-ci devient l'objet d'une réflexion commune. Elle est désormais ouverte à la critique. Elle est traduite en formules logiques tirées de l'observation et de la mesure. Avec l'émergence de la cité, c'est donc la conception même de la vie sociale qui évolue : la communauté est de moins en moins considérée comme le reflet d'un ordre originel immuable ; elle s'incarne dans un projet commun établi par la raison. Les incidences d'une telle conception sur la définition même du lien politique sont capitales, car les rapports entre les hommes ne sont plus dépendants des récits cosmogoniques justifiant la hiérarchie des puissances et les formes de la souveraineté. L'existence de

l'ordre social n'est plus recherchée dans la mythologie ou dans une explication transcendantale. La société est désormais conçue comme le prolongement de l'activité humaine. Elle prend corps dans l'activité sociale elle-même.

Un tel renouvellement des conceptions de la vie communautaire est décisif dans la mesure où le mythe, auparavant source de toute croyance et fondement de la légitimité de l'ordre politique, est désormais confiné à la sphère du sacré. La pensée mythique continue en effet d'opérer sur un terrain purement religieux, en apportant des solutions à des questions inaccessibles à l'entendement humain. Elle est le guide de la progression spirituelle et de la vie initiatique, du culte des divinités, de tous les sacrements, de l'accès aux « mystères » et aux révélations. Mais la vie publique, celle qui concerne le destin de la communauté établie dans la cité, se justifie et se développe à partir du VIII^e s. en dehors de la religion. Elle n'est plus une énigme : elle devient l'objet d'un débat raisonné.

La distinction opérée entre la religion et la politique a une incidence majeure : la vénération des divinités olympiennes, les rituels et les sacerdoce sont progressivement placés sous la responsabilité de la *polis*. La désacralisation de la sphère politique a pour contrepartie la mise en place d'une religion officielle qui se distingue clairement, désormais, de l'administration des affaires publiques. La cité transforme les pratiques religieuses en « cultes officiels » contrôlés par la communauté tout entière. Non seulement elle ouvre peu à peu les magistratures religieuses à l'ensemble de la communauté, mais elle entend organiser, avec les citoyens, les célébrations, fêtes, cérémonies et jeux donnés en l'honneur des divinités. Au cœur de la cité athénienne, par exemple, un centre fortifié, l'Acropole, est édifié pour y établir les cultes religieux devenus « civiques ». Les raisons de tels changements sont clairement affichées : il s'agit d'éviter que les fonctions religieuses ne soient confisquées, comme dans les temps aristocratiques, au profit de certaines *géné* qui disposaient d'un accès privilégié aux mystères et d'un monopole sur certaines charges, notamment la prêtrise. Plus largement, la vie publique se dissocie dorénavant de tout fondement religieux : l'*archè*, l'ordre du pouvoir, ne se confond plus avec le *hieros*, l'ordre du sacré.

De la pensée mythique à la raison philosophique

C'est dans ce cadre de la vie sociale, de plus en plus ouvert à la critique et au débat, que se développe une nouvelle forme de pensée dégagée des références sacrées : la philosophie. L'ère de la parole publique et le retrait de la religion stimulent en effet une nouvelle activité de l'esprit dont l'objectif est de parvenir au vrai par l'examen des principes et des causes du monde physique, mais aussi par l'étude des règles de conduite considérées comme justes et bonnes (la morale). Ainsi, avec le déclin du mythe, l'histoire de la pensée humaine s'enrichit d'un domaine de réflexion autonome, non religieux, qui doit forger son propre langage et ses propres outils de compréhension.

La philosophie privilégie l'accès aux connaissances de la nature et l'exploration de l'âme humaine. Elle applique une démarche raisonnée, méthodique, systématique et cohérente, fondée sur la discussion et la démonstration. Elle affiche une ambition d'établir le vrai en ne retenant que les propositions rigoureuses ayant surmonté la règle de l'examen et de la critique. Elle privilégie la curiosité, le questionnement et le débat. Elle se détache insensiblement de l'univers des divinités pour s'interroger sur le monde physique, puis sur les hommes dans leur rapport à la nature et à la communauté humaine. Avec la naissance de la philosophie, le regard porté sur l'univers devient scrutateur : il préfère l'observation et la compréhension des choses à la reproduction fidèle et rassurante des récits anciens. Dans l'accès à la vérité, le questionnement éthique l'emporte désormais sur la vénération des idoles, la prose se substitue à la poésie, le discours prend le pas sur la narration, l'argumentation logique supprime la représentation allégorique, l'écriture remplace lentement l'oralité.

Les philosophes de Milet et la désacralisation du savoir

Ce que l'on appelle aujourd'hui l'école de Milet, au début du VI^e s., a joué un rôle majeur dans la naissance de la pensée rationnelle. Réunissant des philosophes originaires de la cité de Milet (en Ionie, région maritime

de l'Anatolie), comme Anaximandre, Thalès ou Anaximène, cette école est l'une des premières à proposer une réflexion sur l'univers libérée des récits de la mythologie grecque. Aux explications cosmogoniques qui faisaient de l'ordre du monde le résultat des luttes entre les « puissances » primordiales et des exploits de quelques figures héroïques, les « physiciens » de Milet (en ce qu'ils s'intéressent essentiellement à l'évolution du monde physique) opposent une réflexion désacralisée sur l'ordre cosmique. Sceptiques à l'égard des explications surnaturelles de l'origine du monde, ils entendent soumettre cette question à la réflexion humaine.

Le renversement de perspective provoque une révolution de l'esprit : alors que la pensée mythique entend expliquer le monde des hommes et de la nature en retraçant les événements premiers qui ont produit le cosmos, c'est à partir des connaissances disponibles que les Milésiens cherchent, dans un sens inverse, à comprendre la formation du monde et son évolution. Certes, leur réflexion ne parvient pas totalement à écarter les représentations imaginaires de l'époque : elle transpose dans un discours abstrait certaines conceptions héritées de la religion (par exemple l'idée que le monde évolue selon un jeu de forces et de puissances). La pensée milésienne ignore de surcroît la démarche scientifique qui recourt à l'expérimentation et recherche des lois de la nature. Mais pour la première fois, la connaissance du monde n'est plus une certitude léguée par les temps anciens. Elle prend la forme d'une question explicitement posée, discutée, interprétée, soumise à l'intelligence humaine.

L'œuvre d'Anaximandre (v. 610-v. 546) est particulièrement significative de la révolution intellectuelle à laquelle concourt l'école de Milet. Après lui, l'ensemble de la conception grecque de l'univers s'en trouve modifié. Philosophe, physicien et astronome, il élabore une nouvelle interprétation du cosmos qui rompt avec la vision classique d'un monde soumis à l'intervention des puissances divines (celle d'Hésiode). À la conception mythique d'un univers fortement hiérarchisé, relevant du principe de la *monarchia*, il substitue l'idée d'un ordre géométrique où se maintient un équilibre entre des forces considérées comme égales : le régime de l'*isonomia*. Si le monde ne s'écroule pas, selon lui, c'est en raison d'une loi de la pluralité des éléments, de l'équilibre, de la symétrie et de la réversibilité qui fait qu'aucune puissance singulière ne parvient à

dominer les autres. Dans cette approche, l'univers n'est plus soumis à l'attraction d'un pôle supérieur, mais se construit sur une dynamique dialectique où les forces contradictoires se contrôlent et se neutralisent mutuellement.

On conçoit l'effet que peut provoquer une telle pensée, inspirée par la physique et l'astronomie, sur la réflexion humaine qui se développe à la suite de l'école de Milet. Entre l'organisation de l'ordre de la nature et celle de l'ordre de la société, les correspondances peuvent facilement être établies. Alors que les mythes héroïques des « temps primordiaux » fondaient la légitimité d'un ordre monarchique hiérarchisé (celui de la royauté mycénienne), la pensée milésienne introduit implicitement la vision d'un monde plus ouvert, dynamique et fluide, composé de forces distinctes ne pouvant plus être soumises à la toute-puissance d'un principe supérieur. Plus avant, elle pose les prémisses intellectuelles d'une nouvelle conception de la vie sociale dans laquelle chaque être humain peut être conçu comme un élément constitutif du tout, un chaînon qui participe à l'équilibre de la communauté, et non un simple sujet devant obéissance à une autorité supérieure incarnée par le roi ou par une aristocratie. Comme dans l'astronomie d'Anaximandre, l'espace social peut être vu désormais comme un espace symétrique où règne la pluralité, l'égalité et la réciprocité entre tous les membres d'une même communauté. La cité peut devenir cet espace civique où, tour à tour, chaque citoyen a la possibilité d'occuper les positions publiques selon un principe d'équilibre.

Le nombre, nouvel opérateur de la pensée

Cette transformation simultanée de la pensée cosmologique et de la pensée politique est rendue possible, au même moment, l'essor de nouvelles méthodes de pensée permettant de compter et d'établir des ordres de grandeur. Alors que le mythe privilégie l'image et l'allégorie, la pensée rationnelle qui émerge dans la cité découvre l'usage du nombre. Celui-ci, parce qu'il est un opérateur de la pensée qui permet de mesurer, de classer, d'évaluer et de comparer, devient un élément déterminant d'une nouvelle prise sur le réel. Les scribes achéens, dans la civilisation mycénienne, disposaient certes déjà d'un système numérique élaboré leur permettant d'administrer l'économie et le territoire. Mais vers 800 avant

J.-C., le nombre devient à la fois un instrument de régulation sociale et l'un des outils privilégiés de la pensée dans de nombreux domaines.

Il pèse sur le développement de l'économie marchande en Méditerranée, mais aussi sur l'équilibre social dans les cités en renforçant le rôle de la monnaie comme valeur régulatrice du commerce. Il contribue à une nouvelle gestion du temps élargie à l'ensemble de la civilisation grecque et fondée, dès le VIII^e s., sur le décompte quadriennal des Olympiades. Il influence surtout la création artistique et l'architecture qui inventent les canons esthétiques dont la plupart s'appuient sur la mesure des justes longueurs et le respect des proportions. Il fait aussi évoluer la poésie : celle-ci passe des œuvres « épiques » (celles d'Hésiode ou d'Homère), hymnes chantant le monde des dieux, à une nouvelle expression créatrice, la poésie « lyrique », fondée sur un rythme plus complexe des pieds et des syllabes.

Avec l'école pythagoricienne (VI^e s.), la mathématique devient une discipline majeure de la pensée savante. Elle sert de fondement à la réflexion philosophique, à la sculpture, à la musique et à l'astronomie, mais aussi, dans certaines sectes mystiques, au recueillement et à la dévotion. Le nombre influence enfin la réforme politique dans la cité dès le début du VI^e s. Dans la recherche du « bon gouvernement », les grands réformateurs soucieux d'étendre l'autorité des lois et d'équilibrer les pouvoirs (Solon, Clisthène, Éphialtès) rechercheront dans la répartition numérique des différentes magistratures civiques entre les *eupatrides*, les paysans et les artisans, un critère essentiel de l'égalité des conditions. Au total, l'essor du nombre conduit à la recherche de nouvelles formes d'équilibre dans la plupart des lieux où s'exprime la création humaine. Il est un outil essentiel de l'esprit rationnel qui se développe dans les cités grecques.

De l'égalité des esprits à la reconnaissance du citoyen

La pensée philosophique qui prend forme dans la Grèce antique fait donc progressivement prévaloir la cohérence du raisonnement abstrait sur la puissance évocatrice des mythes. Sa diffusion y accompagne la transformation plus générale de la vie politique et sociale. L'émergence

de la pensée rationnelle, en ce sens, est indissociable de l'apparition de l'univers singulier de la cité. En effet, en devenant l'instrument privilégié pour penser la société, la raison contribue inévitablement à la reconnaissance de l'égalité de tous les esprits devant le vrai. Or, une telle égalité a des répercussions importantes sur la vie sociale et, *nolens volens*, sur l'ordre politique : elle justifie la possibilité pour tous les citoyens de s'exprimer sur la place publique, de se prononcer sur les problèmes de la cité, voire de participer aux choix concernant la vie communautaire. De l'égalité des esprits à l'égalité des droits, la frontière peut ainsi être progressivement franchie. On comprend dès lors que le développement de la pensée rationnelle est contemporain de l'élargissement graduel de l'espace civique (reconnaissance de la pluralité des pouvoirs, création de magistratures collégiales, apparition de la citoyenneté, mise en place d'assemblées populaires).

C'est ainsi dans un contexte historique où le pouvoir politique (le *kratos*) s'ouvre peu à peu au peuple (le *demos*) par la reconnaissance de l'égalité des citoyens face à la loi, puis par le développement des premières expériences démocratiques, que la pensée, auparavant figée dans des récits mythologiques et contrôlée par l'aristocratie religieuse, s'expose à la discussion et à la controverse. En un mot, la pensée s'ouvre à la raison en même temps que l'ordre politique s'élargit au peuple. Les deux mouvements sont inextricablement mêlés sans que l'on puisse supposer une antériorité de l'un sur l'autre.

La raison, la ruse et les « mystères »

L'évolution de la pensée grecque entre les VI^e et IV^e s. avant J.-C. ne conduit pas à la suprématie de la raison dans tous les domaines de la société. Non seulement l'esprit du philosophe, cet esprit logique formé à la démonstration et la critique, rencontre des obstacles dans la vie de la cité, mais il ne supplante pas, dans le domaine du sacré, les mythes et croyances irrationnelles.

La métis des Grecs

Dans les jeux de pouvoir, la pensée fondée sur la rigueur, la cohérence et l'équilibre fait face à une autre forme d'intelligence que les Grecs appellent la *métis*. Loin de la recherche raisonnée de la vérité, la *métis* désigne la ruse, l'intelligence politique fondée sur l'astuce, l'habileté et la capacité à surmonter les obstacles. Elle représente, dans l'univers de la cité, l'esprit souple et retors des hommes publics. Elle s'accompagne d'une certaine forme de cynisme dans la mesure où elle privilégie la tactique politique, les arrangements et marchandages, la pratique du secret, la duplicité et le mensonge. Elle caractérise en fait les esprits rusés soucieux de réaliser leurs fins, alors que la raison s'appuie sur la rigueur de la méthode et la recherche de l'impartialité.

La vie de la cité présente ainsi un double visage. D'un côté, la raison est convoquée pour établir les lois générales s'appliquant à la communauté. De l'autre, l'intelligence rusée continue d'animer la vie politique, générant une certaine instabilité du pouvoir. Les réformes de démocratisation alternent en effet avec les expériences tyranniques dans la Grèce classique.

Le poids des spiritualités

Dans l'ordre du sacré, l'émergence de la philosophie abstraite est loin d'épuiser le sentiment religieux des Grecs. Bien au contraire, la pensée désacralisée qui se diffuse dans la vie publique a pour contrepartie le développement, en marge de la cité, de confréries et de sectes à caractère mystique qui recourent aux rituels et au symbolisme. D'un côté, les réformes adoptées dans de nombreuses cités visent à rompre avec les privilèges sacerdotaux détenus par certaines familles et rendre le culte des divinités accessible au plus grand nombre. De l'autre, les mouvements ésotériques se multiplient dans les colonies grecques de la Méditerranée, renouant avec les théogonies classiques et les anciennes pratiques divinatoires. En contraste avec la publicité donnée au culte officiel, ils entretiennent, par la voie de l'initiation, un accès fermé aux mystères et aux révélations. Ces mouvements refusent de distinguer le monde sacré des divinités et l'univers profane de la vie sociale. Pour vivre selon ce modèle, ils invitent parfois leurs adeptes au repli communautaire. Ainsi, l'émergence de la raison dans la Grèce antique n'entraîne pas dans son sillage une mise en cause de la religion ou des

superstitions. Bien au contraire, la sécularisation des idées et la transformation de la religion en culte officiel créent des conditions propices au développement de spiritualités s'efforçant de défendre une conception sacrée du lien communautaire et de contester le nouvel esprit civique de la cité.

D'une manière générale, la distinction entre la raison philosophique et la pensée mythique n'est pas aussi claire qu'elle n'y paraît. Car la naissance de la philosophie s'opère au VI^e s. aussi bien sur la place publique où se confrontent les opinions politiques, l'*agora*, que dans les milieux initiatiques pratiquant les mystères. Certes, l'activité philosophique s'exerce souvent dans le cadre de la vie publique : c'est le cas des Sophistes (V^e s.), ces rhéteurs qui enseignaient les règles du maniement de la parole. Mais elle s'exprime également dans des confréries fermées où l'esprit raisonné cohabite avec les enseignements secrets réservés aux initiés (ésotérisme), comme la secte pythagoricienne dont la doctrine associe l'exercice des mathématiques avec une quête mystique interrogeant les secrets de l'univers. Plus tard, de nombreux philosophes à l'image de Diogène le Cynique (IV^e s.) – dont l'anecdote rapporte qu'il avait pour seul logement un tonneau – se mettent en marge de la cité. Ils affichent leur volonté de liberté, se retirent de la vie publique et dénoncent le goût pour le luxe et les honneurs.

Les limites de l'ambition philosophique

Sur un plan plus général, la raison des Grecs ne peut pas être confondue avec la raison des Lumières (XVIII^e s.). Certes, les philosophes sont sensibles à la pensée logique. Ils concourent à l'essor des mathématiques et au développement de l'astronomie. Mais ils n'assignent pas à la raison une vocation universelle qui ferait d'elle un principe permettant de maîtriser le monde naturel ou de modifier le cours de l'histoire humaine. Ils ne contestent pas les principes supérieurs qui régissent l'univers. S'ils reconnaissent dans la raison un outil essentiel pour comprendre le monde physique et une voie incontournable pour forger une nouvelle morale, ils n'entendent pas donner à l'homme une prise nouvelle sur la marche de la nature ou du temps. Le cosmos suit des lois qui lui sont propres. L'esprit humain, grâce à la connaissance, se borne à en déchiffrer les énigmes.

La raison antique, si elle est le privilège des hommes libres, n'est donc ni instrumentale, ni expérimentale. Elle encourage la recherche de la vertu et la quête du bien commun, en misant sur les mérites de la pensée argumentée et du débat contradictoire. Elle ne cherche pas à donner une explication complète de l'évolution du monde, encore moins à le transformer. Elle est donc une raison proprement politique, soucieuse d'agir sur la conduite de soi et la vie de la cité ; elle n'est pas une raison universelle cherchant à maîtriser la nature par la science et la technique. Prenant appui sur la philosophie, elle produit très vite des effets sur les conceptions de la vie politique : en permettant l'émergence du débat public et de l'idée d'égalité, elle crée la possibilité de l'expérience démocratique.

La cité grecque, la raison politique et l'expérience démocratique

Durant toute la période dite « archaïque », le développement des cités ne s'accompagne pas de la démocratisation des institutions grecques. Certes, le modèle de la royauté despotique s'est éteint. Mais la vie politique reste dominée par ceux qui possèdent la terre et détiennent l'autorité depuis des siècles : les familles patriarcales. Les premières cités, dans ce contexte, restent sous l'emprise de l'aristocratie des *eupatrides*. Parallèlement, les Grecs réalisent d'importantes conquêtes militaires qui leur permettent de fonder de nouvelles cités sur le pourtour méditerranéen (en particulier sur les rivages du nord, de l'Anatolie et du Pont-Euxin) et de prendre l'ascendant, dans le commerce maritime, sur les Phéniciens (peuple d'origine sémitique installé au Moyen-Orient). Les communautés grecques s'enrichissent. Elles étendent leur culture, leurs arts et leurs mœurs à de nouveaux peuples.

Mais par retour, l'expansion coloniale provoque en leur sein une transformation importante des équilibres économiques et sociaux. L'aristocratie mène une vie fastueuse et se coupe des milieux ruraux. Les commerçants enrichis affichent leur nouvelle puissance et réclament des droits. À l'inverse, les agriculteurs, restés à l'écart du commerce

maritime, sont maintenus dans une situation de grande pauvreté. La concentration des propriétés terriennes et l'accroissement des écarts de richesse sont à l'origine de soulèvements sociaux qui obligent les dirigeants, vers la fin du VII^e s., à engager des réformes publiques. Celles-ci font entrer les cités dans l'âge de la loi. Elles conduisent aux premières expériences démocratiques. La raison se diffuse dans les méthodes de gouvernement et sert une nouvelle conception du pouvoir dans laquelle le citoyen occupe un rôle central.

Le rôle de la loi dans la cité

L'âge « classique » (VI^e-IV^e s.) est la période la plus brillante de l'Antiquité grecque. Il constitue une séquence de transformation rapide marquée par l'évolution des mœurs et des savoirs dans les cités, mais aussi par des expériences politiques nouvelles témoignant de la volonté des hommes de réordonner la société. Durant cette période, les philosophes jouent un rôle décisif aux côtés des grands réformateurs. Ils participent à la dissémination des nouvelles connaissances.

Le nouveau langage de la philosophie valorise la démonstration logique, la recherche de l'équilibre et l'éthique de la discussion. Il influence ainsi intensément la transformation interne des cités. La Grèce entre dans une nouvelle ère politique où la conduite des affaires publiques recourt de plus en plus aux lois communes, c'est-à-dire aux procédures et règles stables dégagées par la raison.

La dikè, une nouvelle conception de la justice humaine

Le développement de la pensée philosophique affecte tous les aspects de la vie communautaire : les échanges économiques, les activités politiques, la pratique religieuse. Une revendication de plus en plus forte s'exprime à cet égard au sein de la cité : les lieux de la vie commune doivent désormais s'organiser conformément à des principes d'équilibre et de justice. Dans tous les domaines, il convient en effet de borner la volonté de puissance des grandes familles, les *géné*. Le principe de *monarchia* (justifiant la concentration hiérarchique de l'autorité) laisse

place, lentement, à la valeur de la *dikè* : une justice s'exprimant dans une norme supérieure à tous et établie par la raison humaine. Contrairement à la monarchia, la *dikè* ne constitue pas une règle inscrite dans la nature ou une norme divine. Elle est une loi établie par les hommes, par la délibération et à laquelle est assurée une publicité écrite. Publique, elle s'applique à tous de manière égale. Artificielle, elle est toujours modifiable. Mais elle conserve une valeur supérieure dans la mesure où aucun individu ne peut y déroger sans le consentement de tous.

Avec la *dikè*, les Grecs inventent ainsi une nouvelle conception de la vie sociale qui soumet la communauté à l'autorité de la loi générale, égale pour tous, et qui fait reculer les références de la tradition mythologique. Avec elle, se développe une conception plus égalitaire du lien politique cherchant à garantir des droits à tous les membres de la cité, ouvrant la voie à une répartition plus équitable des magistratures et des honneurs entre les différents groupes qui composent le corps social. L'historien Hérodote, contemporain des « guerres médiques » qui opposèrent les Grecs aux Perses (492-448), voit d'ailleurs dans le règne de la loi, auxquels les citoyens se soumettent librement, l'un des éléments de supériorité de la Grèce sur les peuples barbares.

L'essor de la pensée juridique

La raison politique naissante prend une forme concrète dès le VI^e s. avec le développement du droit écrit. Celui-ci est de plus en plus présent dans les activités sociales. Dans le domaine privé, par exemple, la résolution des conflits impliquant un crime trouve de plus en plus sa solution dans la loi commune. Jusque-là, le meurtre restait une affaire privée à laquelle s'appliquait la tradition de la vengeance entre familles. Désormais, il subit une sanction prévue et mise en œuvre dans le cadre de la cité. Il est vu comme une menace pour la communauté tout entière et doit donc être résolu hors du cadre de l'*oikos*, la famille domestique.

L'esprit juridique gagne aussi la vie publique. Le VI^e s. est en effet marqué par la volonté de traduire les aspirations communautaires dans un effort de réforme globale de la cité. Celle-ci devient ainsi un lieu de législation permanente. Des législateurs, les *nomothètes*, se voient confier la mission de déterminer des règles publiques dont l'objectif est d'assurer

la stabilité sociale. De nouvelles procédures voient également le jour. Dans les institutions politiques, ces procédures privilégient les principes de délibération et de collégialité. Elles ont pour but de parvenir à des décisions équilibrées. Dans les institutions judiciaires, elles abandonnent les formules rituelles classiques, définies par la coutume ou la religion, et rendent les jugements au nom de la cité tout entière. Elles privilégient de plus en plus une démarche rationnelle prenant appui sur des règles impersonnelles et systématiques, comme la collecte des faits, le recours au témoignage, l'identification de la preuve et la recherche d'une solution argumentée.

Solon et la recherche de l'équilibre politique

Rien n'incarne mieux ce nouvel esprit juridique que l'action entreprise par Solon, archonte et législateur du début du VI^e s. Sa réforme des institutions athéniennes symbolise pleinement l'effort engagé à ce moment pour établir une société gouvernée par la loi. À son arrivée, la cité athénienne est fortement divisée. Elle sort d'une période de quasi-anarchie (soulèvement des paysans, vacance de l'archontat). Attentif au rétablissement de la paix sociale, Solon entreprend une réforme d'envergure en recherchant le juste milieu entre les attentes populaires et les exigences des riches familles. Il est l'un des premiers à souligner la nécessité d'établir une loi fondamentale de la cité, une loi respectée par tous et supérieure à toutes les parties. La *dikè* est pour lui la seule façon de préserver l'esprit d'unité dans une communauté athénienne minée par les querelles. Refusant d'établir une tyrannie, il participe à la rédaction de lois écrites applicables à tous, y compris aux propriétaires terriens et aux familles patriarcales. La nouvelle législation entend mettre fin aux conflits par la réalisation d'un équilibre entre les classes de la société athénienne (notamment par une remise des dettes et un partage des terres), transposant ainsi dans l'espace de la cité la conception de l'univers symétrique diffusée au même moment par l'école milésienne.

Les réformes de Solon renvoient le principe de pouvoir, l'*archè*, à deux principes philosophiques complémentaires. Le premier, l'*eunomia*, désigne l'idée que le monde trouve son ordonnancement et donc sa stabilité dans un « juste équilibre » des puissances. Dans la société des hommes, il implique une répartition équilibrée des pouvoirs entre les

principaux groupes composant le corps social. Il suppose notamment le respect d'une certaine équité entre ces groupes selon leurs mérites. Il constitue en tout cas une sérieuse limite au pouvoir des familles aristocratiques. Le second principe, la *sôphrosyné*, est quant à lui à l'origine une notion religieuse exprimant la vertu liée à l'abstinence, la sobriété et la privation. Transposé dans la cité, il acquiert avec Solon une dimension morale nouvelle, que l'on retrouvera au IV^e s. dans l'œuvre d'Aristote : il représente le dépassement des émotions et de l'instinct dans les relations entre les hommes. Plus avant, ce principe soutient une éthique de la tempérance dans les actions humaines. L'*eunomia* et la *sôphrosyné* trouvent avec la réforme de Solon une première application concrète. Dans l'esprit du législateur, il s'agit bien d'introduire, grâce à une loi générale suivant le principe de la *dikè*, l'équilibre et la sagesse dans le gouvernement de la cité.

Après Solon, la loi devient une technique de gouvernement de plus en plus fréquente dans les cités grecques. Avec sa diffusion, la raison philosophique entre dans le champ de la vie politique. Mais surtout, l'idée d'une loi générale établie par la raison sape les bases de l'ancienne légitimité, liée aux traditions de la religion. Elle permet le passage de systèmes de pouvoir fortement hiérarchisés à des institutions de gouvernement ouvertes à l'ensemble du corps social. Ruinant définitivement l'image hésiodique du roi-ordonnateur dont les qualités extraordinaires lui permettent de dépasser les conflits et d'apaiser la société, elle ouvre la voie à la réalisation d'un nouvel idéal : la démocratie.

La naissance du citoyen

L'histoire de la Grèce antique n'est pas celle d'un long fleuve qui aurait conduit une civilisation du despotisme royal à la démocratie vertueuse. Les institutions politiques varient amplement d'une cité à l'autre et, entre le VI^e et le IV^e s., la plupart d'entre elles sont régulièrement en proie aux révoltes et aux coups d'État. L'histoire des cités est en fait celle d'une succession instable de régimes politiques alternant les expériences démocratiques, les régimes tyranniques et les tentatives de restauration aristocratique. Toutefois, dans plusieurs cités, l'expérience de la citoyenneté et l'instauration de la démocratie populaire sont des

innovations si fortes qu'elles caractérisent, pour de nombreux historiens, la période classique.

Une nouvelle conception de la vie commune

La principale mutation qui précède l'apparition de la démocratie en Grèce est l'invention de la citoyenneté. Celle-ci est d'abord une idée. Elle consiste à considérer que les hommes ne sont plus des êtres passifs devant se plier aux exigences d'un ordre politico-religieux supérieur incarné par le roi et par des génè. Elle voit les habitants de la cité comme des êtres actifs appelés « citoyens » (*politai*), considérés comme égaux dans le cadre de la vie publique et, à ce titre, titulaires de privilèges juridiques et civiques identiques. Ce passage du sujet au citoyen est la traduction directe, dans la vie politique, de la conception inédite des rapports politiques qui a commencé à émerger à la fin de la Grèce archaïque.

La citoyenneté concerne les hommes jouissant de la liberté, un statut s'obtenant généralement par la filiation. Elle exclut donc de fait les étrangers, les esclaves et les femmes. Elle n'est donc pas ouverte à tous. Mais elle considère ceux à qui est reconnue cette qualité comme des êtres interchangeables, semblables les uns aux autres, quels que soient leur origine, leur rang ou leur condition. Dans cette vision, la reconnaissance des droits politiques n'est plus liée aux qualités sociales ou aux vertus supérieures d'un individu, celles qui font de chacun un être à part : l'excellence, la naissance ou la fortune par exemple. Ce qui fait la citoyenneté est l'appartenance à une communauté civique. Cette nouvelle conception du rattachement des individus aux institutions politiques est révolutionnaire pour l'époque, car elle rompt avec la vision inégalitaire véhiculée par les mythes et les récits homériques qui exaltaient la supériorité des « héros ». Elle implique de considérer tous les individus de façon abstraite, à partir des liens qui les unissent à la cité.

Si la conception de l'individu change, c'est aussi parce que la définition de la société grecque évolue avec l'apparition de la cité. Considérée auparavant comme une superposition hiérarchique de castes et de groupes au sommet de laquelle prenait place une puissance souveraine, elle est identifiée désormais à un « tout » dont l'unité est plus

importante que ses parties. Alors que la société mycénienne s'incarnait dans ses fractions les plus prestigieuses (nobles et riches) et dans la hiérarchie des différents pouvoirs (identifiables par des titres, des fonctions et des honneurs), la cité antique se définit comme une communauté. Là où les positions étaient définitivement fixées par la tradition, elles peuvent être occupées tour à tour par chaque citoyen en sa qualité de membre de la cité – à l'exception de certaines fonctions militaires ou techniques auxquelles l'accès est limité. Alors que la royauté s'identifiait au roi, la cité prend corps dans le « sentiment de communauté » appelé la *philia*.

Le principe d'égalité juridique porté par la citoyenneté reste néanmoins un sujet de tensions dans des sociétés où, tout au long des VI^e, V^e et IV^e s., la naissance, le prestige social et la répartition des richesses continuent de maintenir de fortes inégalités. À cet égard, la conception philosophique de l'égalité est loin d'être totalement résolue : elle fait l'objet de luttes sémantiques prolongeant les tensions entre les grandes familles, les commerçants enrichis et les plus pauvres. En attestent les nombreux mots utilisés pour la désigner : les notions d'*homoioi* (les « semblables » ou les « pairs ») et d'*isoi* (les « égaux ») pour parler des êtres humains ; les principes philosophiques d'*isotès*, d'*eunomia* ou d'*isonomia* pour penser la formation des équilibres dans l'univers et dans la société (voir plus bas).

Sparte, le soldat et le citoyen

Contrairement à ce qui pourrait sembler une évidence, la naissance de la citoyenneté ne se confond pas avec celle de la démocratie politique. C'est en effet dans la pratique militaire qu'émerge, à partir du milieu du VII^e s., le principe d'égalité. L'art de la guerre passe alors d'une conception aristocratique de la fonction militaire, prérogative des puissants (principalement les *géné*), à une conception communautaire de l'armée fondée sur une organisation disciplinée dont la pièce maîtresse est le soldat. Dans plusieurs cités, l'apparition de « l'hoplite » (fantassin puissamment armé et protégé d'une cuirasse) porte un coup sévère aux prérogatives des *hippeis*, les cavaliers issus de l'aristocratie.

C'est surtout à Sparte (Péloponnèse), cité guerrière et rivale d'Athènes, que la transformation de l'organisation militaire témoigne d'une nouvelle conception sociale où la « communauté des soldats » l'emporte sur l'héroïsme des chefs. Entre le VII^e et le VI^e s., la cité lacédémonienne entreprend en effet des réformes importantes pour établir de nouvelles institutions vouées à la guerre. Elle met en place un modèle de vie communautaire fondé sur l'exercice militaire et l'enseignement de la discipline collective. Elle crée un corps de « soldats-citoyens » au sein duquel les distinctions militaires sont supprimées. Ces guerriers, placés sur un pied d'égalité matérielle (on leur attribue à tous un lot de terre), sont considérés comme des *homoioi* et sont représentés par une assemblée, l'*apella*. Certes, la cité spartiate maintient ses deux institutions royales, l'une viagère, l'autre héréditaire. Mais son régime n'est désormais plus monarchique. Les rois ne sont que des chefs religieux et militaires. Ils sont surveillés par un conseil de cinq magistrats, les « éphores », disposant d'un important pouvoir de contrôle et de décision, ainsi que par un collège de « gérontes ».

En valorisant ainsi la citoyenneté, la loi et la communauté, Sparte est ainsi l'une des premières cités à établir des institutions éloignées de la royauté mycénienne. Si elle soutient une conception égalitaire des individus, c'est essentiellement pour renforcer son organisation militaire et poursuivre des objectifs guerriers. Elle privilégie l'autorité, la discipline martiale et l'ordre social. Elle ignore la liberté et la participation populaire. Elle reste à cet égard très loin du modèle démocratique.

Athènes, les tensions du principe d'égalité

À Athènes, la reconnaissance de la citoyenneté répond à des ambitions différentes. Elle y est vue comme un moyen de répondre aux tensions sociales internes en intégrant les habitants de la cité dans un espace civique commun. Elle accompagne le mouvement de démocratisation qui s'amorce avec Solon au début du VI^e s. et se réalise pleinement avec Périclès au milieu du V^e s. Là encore, le principe d'une égalité entre tous les hommes libres s'impose. Il justifie la transformation des institutions sociales, religieuses et politiques.

Les réformes, toutefois, sont entreprises sur fond de crise politique. La définition du principe d'égalité est à ce titre loin d'être unanime : elle est un enjeu dans les luttes sociales. Pendant toute la période classique, en effet, la question de l'*isotès* fait l'objet d'interprétations concurrentes. Derrière les conflits sémantiques, un clivage politique fort se dessine entre les familles patriarcales hostiles à l'élargissement de la citoyenneté et les paysans favorables aux réformes démocratiques. Derrière les mots, c'est bien la réalité de la répartition du pouvoir qui est en jeu.

Les principaux groupes qui s'opposent dans la vie de la cité revendiquent en effet l'*isotès* comme norme morale de la communauté. Mais l'opposition se cristallise sur son interprétation. L'aristocratie défend le principe d'une égalité proportionnelle : l'eunomie (*eunomia*). Celle-ci est mise en avant lors des premières réformes de Solon et sera reprise, aux v^e et iv^e s., par les philosophes hostiles au régime démocratique (comme Platon dans *La République*). L'eunomie n'appelle pas à une égalité parfaite entre les hommes. Elle fait reposer l'ordre social sur un « juste équilibre » qui respecte une règle de « proportion » entre ses diverses composantes. Elle entend imposer l'esprit de la juste mesure (*metrion*), marque d'une sagesse philosophique qui doit se substituer à l'esprit de rivalité et à la quête du pouvoir absolu. Elle pose donc une norme d'équité qui ne suppose pas un droit égal à toutes les magistratures ou à la propriété. L'équilibre qu'elle défend tient compte de la valeur inégale de chaque groupe dans la société. En d'autres termes, l'idéal d'eunomie, tout en reconnaissant la nécessité de réduire les écarts de statut, maintient l'idée d'une hiérarchie sociale naturelle et proportionne les pouvoirs à la vertu. Il justifie ainsi concrètement une répartition inégalitaire des charges et des fonctions.

À l'inverse, les partisans des réformes démocratiques définissent les citoyens à partir d'une norme d'égalité absolue : l'isonomie (*isonomia*). Celle-ci suppose l'existence d'une société où règne une équivalence parfaite entre tous les êtres humains. Sur un plan politique, elle inspire dès le milieu du vi^e s. l'idée de la citoyenneté, c'est-à-dire de l'égale participation de tous à la vie publique. Loin de rechercher la proportion entre les hommes libres en fonction de critères tels que l'origine de sang, la fortune ou la vertu, elle considère que c'est l'appartenance à une même cité qui est le critère essentiel de la reconnaissance de la citoyenneté. Cet idéal d'isonomie se développe finalement dans de nombreuses cités,

porté par le rayonnement du modèle athénien. Il contribue fortement au recul de l'idéal aristocratique. À partir du VI^e s., tous ceux qui participent à la vie publique sont considérés comme des *homoioi* (des semblables), puis un peu plus tard comme des *isoï* (des égaux).

On aurait tort de croire, toutefois, que le principe d'eunomie disparaît totalement avec la démocratisation de la cité. Il continue d'être défendu par tous ceux qui considèrent que l'égalité « géométrique » (ou proportionnelle) reste le principe d'une justice authentique et, pour cette raison, refusent toute forme d'égalité « arithmétique » (ou absolue). Dans cet esprit, la plupart des philosophes et réformateurs athéniens persistent à défendre une conception restrictive de l'égalité : celle-ci ne vaut que pour ceux qui peuvent effectivement être reconnus comme des « égaux » ; elle ne saurait donc être appliquée à des êtres de valeur inégale. Une telle vision permet de justifier la pratique de l'esclavage qui reste au cœur du modèle économique de la société grecque. Elle légitime également les conditions restrictives posées pour accéder à la citoyenneté. Elle justifie enfin l'idée que certaines magistratures doivent être réservées aux hommes de mérite, ceux dont les qualités individuelles les prédisposent à commander. Ces arguments ne sont pas simplement philosophiques ; ils pèsent concrètement sur les réformes politiques dans les cités grecques à partir du VI^e s.

Ainsi, la démocratie antique n'émerge pas sur la base d'un « égalitarisme abstrait » refusant toute distinction entre citoyens, à l'exception des brèves périodes où le peuple s'empare du pouvoir. Elle repose sur la recherche d'un équilibre visant, dans l'organisation concrète de la cité, la conciliation de deux visions de l'égalité.

La construction de l'idéal démocratique

L'invention de la démocratie constitue l'une des principales avancées de l'histoire de la civilisation antique. Pour la première fois, une société rompt ouvertement avec les fondements traditionnels de la domination politique. La croyance dans les valeurs héritées des temps anciens décline au profit d'une conception de la vie politique fondée sur le temps présent. L'organisation de lieux de délibération publics, le rôle dévolu à la loi

générale établie par les hommes, la création de la citoyenneté sont autant d'innovations marquant l'entrée de la raison dans la vie politique.

Une triple temporalité

Si la démocratie apparaît à une période précise de l'histoire hellénique, le ^v^e s., on aurait tort de considérer que l'idéal démocratique aurait soudainement germé dans l'esprit avisé de quelque habile réformateur épris de justice. Sa reconnaissance s'ancre dans une triple temporalité. Sur la longue durée, le pouvoir du peuple (*demos*) – entendu comme communauté de citoyens – est indissociable de la naissance de la cité, de l'apparition de la vie publique, du déclin de la pensée mythique et de l'essor de l'esprit philosophique. Sur la période des ^{vi}^e et ^v^e s., la démocratisation peut être interprétée comme une réponse apportée à la crise du modèle de domination aristocratique et clanique qui avait succédé à la royauté mycénienne. Sur le temps court des réformes, elle est pour les législateurs une tentative de maintenir la paix sociale à un moment où le fossé ne cesse de s'accroître entre les grandes familles et les paysans.

Ancrée dans cette triple chronologie, l'idée démocratique est bien plus que le résultat d'un ensemble de réformes visant la réalisation d'un gouvernement plus juste. La démocratisation n'est d'ailleurs pas linéaire. Elle ne s'impose que très progressivement. Elle est inégale selon les cités. Elle est régulièrement remise en cause (coups d'État fomentés par l'aristocratie, dérives vers la tyrannie). Enfin, là où elle parvient à se stabiliser, elle reste souvent incomplète. Il convient donc de ne pas succomber à la vision enchantée considérant l'ouverture politique de la Grèce comme le fruit d'une évolution inéluctable vers la moralisation de la vie publique.

Solon, Clisthène et Périclès : la naissance de la démocratie athénienne

Si elles ne peuvent à elles seules rendre compte de la diversité des expériences démocratiques de l'Antiquité, les grandes réformes athéniennes sont exemplaires des nouvelles idées politiques qui gagnent

les cités grecques. Elles introduisent des règles politiques qui sapent définitivement l'illusion d'un possible retour à la société aristocratique de l'âge archaïque.

Les réformes de Solon (v. 594 avant J.-C.) constituent la première volonté de rupture avec le monde ancien. Soucieuses de répondre aux révoltes paysannes tout en ménageant les intérêts des grandes familles, elles contribuent à l'enracinement, dans la vie de la cité, de la nouvelle vision du monde bâtie par les philosophes à partir des principes de proportion, de symétrie et d'équilibre. Elles recourent explicitement, à cet égard, au principe d'eunomie (égalité proportionnelle), particulièrement en vogue au VI^e s. Surtout, elles aménagent concrètement la Constitution d'Athènes dans un sens favorable à la reconnaissance d'une pluralité des forces politiques, seule voie possible pour imposer la justice (*dikè*). Certes, elles ne concèdent pas encore une égalité citoyenne, ni un droit égal à la propriété foncière. Mais elles entendent mettre un terme au gouvernement aristocratique en établissant une nouvelle distribution de la société en quatre « classes » de citoyens répartis selon des conditions de cens. Solon installe dans ce but un Conseil de quatre cents membres disposant d'amples pouvoirs. Surtout, il édicte des conventions écrites qui sont rapidement admises comme lois générales. Il s'agit clairement, pour le législateur athénien, de mettre fin aux rapports de force par une législation (le *nomos*) devant être respectée par l'ensemble des citoyens, y compris les plus puissants.

Étape cruciale de la démocratisation d'Athènes, la législation solonienne est toutefois mise à mal, dès 560, par la tyrannie de Pisistrate et surtout par celle, plus cruelle, de ses fils Hipparque et Hippias (entre 528 à 510). À la chute de ce dernier, la cité athénienne est alors divisée en trois factions rivales : l'une aristocratique portée par les grands propriétaires terriens, l'autre populaire et paysanne, la troisième représentant la classe intermédiaire enrichie par le commerce maritime. C'est dans ce contexte d'instabilité qu'un nouveau législateur, Clisthène, est porté au pouvoir. Soucieux de mettre un terme aux luttes tribales qui déchirent l'Attique (région contrôlée par la cité d'Athènes), il entreprend en 507 une vaste réforme des structures politiques qui en fait l'un des pères de la démocratie antique. En s'appuyant explicitement sur l'idéal d'isonomie (égalité arithmétique), il reconnaît à tous les citoyens un droit égal à participer aux institutions de la vie publique : assemblées,

tribunaux, magistratures. Il institue à cet égard une assemblée du peuple, l'*ecclesia*, qui devient l'un des principaux organes de pouvoir dans la cité. L'agora, traditionnellement le lieu du négoce, devient aussi le lieu de réunion des citoyens et le centre de la vie politique d'Athènes. C'est là que sont organisées les grandes discussions publiques sur les affaires communes. L'agora se substitue dans cette fonction à l'acropole, partie haute de la ville où sont rassemblés la plupart des édifices religieux, et surtout à l'Aréopage, l'ancien tribunal contrôlé par l'aristocratie. Enfin, Clisthène adopte un principe de regroupement purement géographique des citoyens, désormais organisés en « dèmes », « trittyes » et « tribus ». Ce découpage met fin aux anciennes structures claniques (« familles » et « phratries ») où dominaient les liens de sang. Cette mesure est sans doute la plus décisive et la plus radicale car, désormais, la vie civique est totalement dissociée de l'organisation sociale de la cité.

La démocratisation est poursuivie par Éphialtès en 462-461, mais celui-ci est assassiné trop tôt pour parachever sa réforme. Son travail de législation est repris quelques années plus tard par Périclès, son successeur à la tête du mouvement démocratique. Habile orateur parvenu à éliminer ses rivaux grâce à son éloquence, ce dernier accède au pouvoir en 443. Il s'y maintient treize années en occupant la seule fonction de « stratège », une magistrature militaire moins prestigieuse et moins élevée que celle d'archonte. Il engage une réforme particulièrement audacieuse qui prend appui, elle aussi, sur l'idéal d'isonomie. Afin d'assurer une égalité réelle entre tous les citoyens, sa législation introduit un nouveau principe : la rétribution des charges. En dédommageant le temps consacré à la vie publique par des compensations financières, Périclès encourage la participation civique des plus humbles, ceux à qui l'existence, vouée au travail, ne laisse aucun temps libre. À l'extérieur, le stratège athénien porte la puissance maritime et coloniale d'Athènes à son apogée. Son action est si ample et si décisive qu'il en vient à personnifier le v^e s., souvent désigné par les historiens comme le « siècle de Périclès ».

La seconde guerre du Péloponnèse (431-404) contre Sparte entraîne les Athéniens dans une lutte sanglante dont ils sortiront vaincus. La cité lacédémonienne impose à sa rivale le régime oligarchique des Trente tyrans (404). Certes, la démocratie est rapidement restaurée (403), mais Athènes entre dans l'ère de la décadence politique. Elle entraîne dans son

déclin toutes les cités grecques, dont les plus puissantes, Thèbes et Sparte. Le IV^e s. suit ainsi un double mouvement historique. D'un côté, il est une période de diffusion exceptionnelle de la culture grecque dans le domaine des arts, des lettres et de l'architecture, notamment grâce aux conquêtes d'Alexandre le Grand, roi de Macédoine, qui soumet l'Asie mineure, envahit l'Égypte et, en atteignant les Indes, participe à l'hellénisation de l'Orient. Il voit également l'expérience démocratique se poursuivre avec Démosthène. Mais d'un autre côté, Athènes entre dans une phase d'instabilité politique qui est à l'origine d'une intense réflexion philosophique, d'où ressortent les œuvres de Platon et Aristote.

Le rayonnement culturel de la civilisation grecque sur l'ensemble du monde connu est donc aussi la fin de la puissance politique et militaire des grandes cités. Aux IV^e et III^e s., celles-ci ne résistent pas à la domination macédonienne, à laquelle succède au II^e s. la tutelle romaine. Si la culture grecque continue de briller, l'expérience de la cité démocratique est désormais terminée.

L'inachèvement de la démocratie antique

Le modèle de la démocratie antique ne constitue pas simplement une rupture avec l'héritage de la tradition et de la religion. Il donne lieu à la formation d'un régime politique érigeant la loi en nouvel outil de gouvernement. Il contribue à la reconnaissance de l'égalité entre citoyens et à l'essor d'une nouvelle conception de la justice. L'expérience athénienne constitue une période de référence essentielle dans la construction des bases philosophiques et juridiques des régimes modernes.

Sans ignorer l'importance du modèle antique de la démocratie, on doit toutefois souligner son incomplétude dès lors qu'on observe la vie politique des cités. Certes, la citoyenneté confère des droits inédits à ceux à qui ont la chance d'en être titulaire : droits civils et politiques, droits religieux, droits de propriété. Parmi ceux-ci, l'égalité devant la loi et le droit de participation à la vie publique sont sans aucun doute les plus substantiels. La citoyenneté implique aussi des devoirs : l'engagement civique, le paiement de l'impôt, la pratique des cultes religieux, ainsi que la participation à la défense de la cité. La cité reconnaît ainsi un principe

d'égalité, motivé par le refus de l'organisation hiérarchique des régimes pré-civiques. Elle favorise aussi l'émergence du principe de liberté dans deux directions. Dans la vie domestique, « l'homme libre » est celui qui dispose pleinement de son existence. Il se distingue de l'esclave qui est la propriété économique et juridique d'un maître. Dans la vie politique, la liberté consiste à participer à l'élaboration des lois et, pour un temps, à accéder aux magistratures.

Il reste que la démocratie antique est loin d'avoir étendu le principe d'isonomie à l'ensemble des habitants des cités. À Athènes comme ailleurs, la citoyenneté est réservée à une minorité. Les femmes sont exclues du corps politique, tandis que leur rôle dans la cité est fortement encadré par la loi. Les « métèques » (les étrangers résidant dans la cité), bien que libres et souvent parfaitement intégrés à la vie sociale et économique, ont des devoirs importants (notamment acquitter l'impôt et servir l'armée) et peu de droits (ils n'ont pas le droit de vote). Les esclaves, quant à eux, sont dépourvus de liberté et n'ont aucun droit civique. À Sparte, le régime est dominé par la minorité des *homoioi*, citoyens de plein droit, dont se distinguent les autres catégories d'individus, comme les « hypomeiones » et les « périèques » (détenteurs de droits mineurs), les « hilotes » et les esclaves (durement asservis). De surcroît, des inégalités sont maintenues au sein même de la communauté des citoyens. Dans la démocratie athénienne, par exemple, des restrictions restreignent l'accès aux magistratures les plus élevées (archonte, épimélète, stratège) pour lesquelles la sélection s'appuie sur le mérite (c'est-à-dire sur la richesse et, pour les fonctions spécialisées, sur la compétence). Les citoyens les plus pauvres ne peuvent jamais accéder aux hautes responsabilités, à l'exception des fonctions tirées au sort après l'an 430. Afin d'éviter l'élargissement du corps politique, enfin, une législation sur les mariages et les naissances interdit certaines unions et limite rigoureusement l'attribution héréditaire de la citoyenneté.

Les inégalités ne sont pas toutes inscrites dans les statuts sociaux. Elles découlent aussi des conditions de vie des citoyens et du fonctionnement des institutions démocratiques. Tout d'abord, les plus pauvres, pour la plupart soumis à un dur labeur, ne disposent pas du temps nécessaire pour participer à la vie civique. Pendant longtemps, à Athènes, seuls les citoyens les plus fortunés parviennent à siéger à l'*ecclesia* (ce qui justifie le choix de Périclès d'indemniser le temps consacré à la vie publique).

Ensuite, les philosophes du IV^e s. soulignent la dérive fréquente des institutions antiques vers une nouvelle forme de despotisme justifié au nom du peuple. En théorie, l'égal accès aux magistratures, la participation populaire et l'épreuve de la discussion sont censés faire de la démocratie un gouvernement équilibré. Dans les faits, la plupart des citoyens se contentent de suivre l'opinion des orateurs les plus éloquents. La démocratie délibérative se transforme alors en démocratie tribunitienne où rhéteurs et démagogues utilisent les règles de la sophistique pour emporter l'adhésion de l'assemblée populaire. Thucydide, dans son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, ne définit-il pas la démocratie directe au temps de Périclès (443-430) comme « le gouvernement *du premier* citoyen » (le plus influent parce que le plus habile) et non comme le gouvernement *des* citoyens ? Comme le montre l'histoire d'Athènes au IV^e s., le risque de la démocratie est de conduire à un gouvernement despotique où le peuple constitue le meilleur allié des démagogues. C'est là le danger de la démocratie extrême dénoncée par Platon, Aristote, Isocrate ou Démosthène, dans laquelle la tradition et la loi écrite s'effacent et laissent place aux décrets excessifs de l'assemblée du peuple et des tribuns qui la manœuvrent. Fondée sur l'*eris* (la joute oratoire censée conduire au dépassement des contradictions), la démocratie comporte aussi la menace de conduire à la tyrannie, à l'*hùbris*, cette démesure destructrice tant redoutée par les Grecs.

Si la démocratie marque l'entrée de la raison dans le gouvernement politique, on ne peut qu'être frappé par le scepticisme affiché à son égard par ceux qui, justement, incarnent la nouvelle pensée : les philosophes. En effet, tout comme la quête philosophique est la voie de la sagesse pour gouverner ses propres conduites, le bon gouvernement apparaît indissociable des attitudes morales de ceux qui exercent le pouvoir. Les formes extérieures des institutions politiques n'empêchent en rien les risques d'excès politique, même si elles mettent en œuvre le principe d'égalité dans l'organisation de la cité.

LA PHILOSOPHIE, SCIENCE DU GOUVERNEMENT

On attribue bien souvent les origines de la pensée philosophique aux penseurs ioniens installés à Milet et à Éphèse. Leur rôle dans la naissance de la raison, conçue comme un outil de compréhension du monde et de la nature, est en effet fondamental. Thalès, Anaximandre, Anaximène et Héraclite sont les premiers à avoir tenté de déchiffrer l'énigme de l'univers, à la recherche d'un principe primordial gouvernant l'ordre du monde, hors des explications cosmologiques présentes dans les mythes religieux. Selon eux, l'origine du monde physique se rapporte à une propriété supérieure, une force suprême et unique expliquant le commencement de toute chose. Leur attitude consiste à penser le tout et l'infini à partir d'une matière commune qui expliquerait la croissance physique du monde. Il s'agit clairement de s'interroger sur l'essence de l'univers et le développement de ses composantes.

Héraclite et la perspective d'un monde fluide

Parmi les philosophes présocratiques, Héraclite d'Éphèse (v. 550-480) propose une pensée originale sur l'être et l'univers. Ses 126 « fragments » sur lesquels sont consignés des aphorismes aussi laconiques qu'énigmatiques ont retenu l'attention des historiens de la pensée pour la force de leurs intuitions et la vision d'un univers mouvant. Des sentences d'Héraclite émerge la représentation d'un monde fluide, animé par un jeu de forces contraires et porté à se transformer perpétuellement. C'est ce que résumant allégoriquement les formules « tout coule » ou « on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve ».

Le feu constitue pour Héraclite la matière primordiale. Son entrée en contact avec les autres éléments (la mer, la terre, l'atmosphère) produit un jeu dynamique de forces s'opposant les unes aux autres (symbolisé par l'image d'un « incendie ») qui concourent à la formation d'un ordre universel conçu comme un équilibre dynamique. En d'autres termes, c'est le conflit permanent – la « guerre » (*polemos*) ou la « joute » (*eris*) – qui assure à l'univers sa cohésion et son harmonie, dès lors que les puissances contraires, mais complémentaires, s'ajustent et s'équilibrent. C'est à cette condition qu'il devient possible de repérer un principe universel et permanent régissant l'ordre du monde : le *logos*. Ce dernier est le discours vrai, le verbe, la raison universelle, seule loi

fondamentale qui assure la continuité d'un monde qui vit et meurt continuellement.

L'un des intérêts de l'étude des fragments héraclitéens est la mise en parallèle que l'on peut établir entre les sentences décrivant le cosmos et celles concernant la cité. Tout comme l'univers physique est un équilibre entre des éléments en confrontation, la société humaine peut rechercher l'ordre et la justice (*dikè*) dans l'équilibre de ses composantes. Tout comme l'univers est commandé par une raison universelle (*logos*) associant l'esprit et la nature, la société peut trouver la paix dans la défense de la loi civique (*nomos*). La justice dans la cité prend appui, selon les formules, dans l'équilibre trouvé entre les classes sociales et dans le respect, par le peuple, des lois et des conventions. L'injustice résulte de l'excès comme le rappelle la sentence : « il faut combattre la démesure (*hùbris*) plus que l'incendie ».

Une différence fondamentale distingue la pensée ionienne du VI^e s. et la philosophie qui s'épanouit à Athènes aux V^e-IV^e s. La première cherche à comprendre le monde physique, son essence et son évolution, en recourant à une explication faisant intervenir le jeu des forces matérielles – notamment les éléments comme l'eau, le feu, l'air et la terre. Ils inventent le langage de la raison, mais orientent toujours leur regard vers le cosmos. Ils sont avant tout des « physiciens », c'est-à-dire des penseurs s'intéressant au monde de la nature (*physis*). Avec les sophistes, puis avec Socrate et ses épigones, l'interrogation philosophique se renouvelle : elle prend désormais pour objet l'homme et la société. Elle peut dès lors échapper aux déterminismes inévitables de la cosmologie pour s'intéresser à l'organisation politique de la cité.

La naissance de la philosophie : discours, vérité et sagesse

Au V^e s., Athènes est admirée dans toute la Grèce. Elle surpasse toutes les autres cités par sa puissance militaire et ses institutions démocratiques. Elle est la première à inventer un modèle politique, la démocratie, où la parole constitue un critère de mérite et une ressource décisive pour

l'emporter sur l'adversaire. C'est en son sein que naît la sophistique, centrée sur l'art de s'exprimer, et un peu plus tard que Socrate fait de la connaissance une source de sagesse. Si la pensée des sophistes et le socratisme s'opposent sur l'essentiel – le statut de la philosophie et les usages de la raison – ils contribuent de fait à un même déplacement intellectuel : faire descendre la philosophie du ciel vers la terre. La pensée opère une véritable révolution : ce n'est plus la nature qui permet de penser la condition de l'homme ; l'homme lui-même devient la principale source de compréhension du monde qui l'entoure.

Les sophistes ou l'humanité définie par le langage

Les sophistes ne forment pas ce que l'on appelle une école philosophique. Ils n'affichent pas un ensemble de vues unifiées. On désigne sous ce nom des professeurs de rhétorique installés dans la cité d'Athènes. Leur principale activité consiste à enseigner aux jeunes citoyens fortunés des techniques d'expression et de persuasion qui leur permettent de faire triompher leurs idées dans les lieux où le débat est valorisé (notamment les assemblées politiques et les tribunaux). Ils ne prêchent pas une doctrine philosophique particulière. Ils sont simplement convaincus que l'art de la sophistique (l'ensemble des techniques oratoires fondées sur l'éloquence et l'habileté rhétorique) est la clé de la réussite sociale et de l'influence politique. Itinérants, les sophistes sont en fait les premiers philosophes de métier, capables de vendre leur connaissance et d'en vivre confortablement. Leur importance tient plus à l'influence qu'ils ont pu exercer dans le cadre de la cité qu'à la postérité de leurs œuvres.

Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias

Parmi eux se dégagent quelques personnalités dont Platon nous donne un aperçu critique dans ses « dialogues », notamment *Protagoras*, *Gorgias* et *Hippias*. Protagoras d'Abdère (v. 490-v. 420) vit à Athènes aux temps de Périclès dont il est l'ami et le conseiller. Il est surtout connu pour sa fameuse maxime : « l'homme est la mesure de toute chose ». En réaction

à la pensée milésienne préoccupée par l'explication du monde physique, Protagoras défend l'idée que la connaissance ne se construit qu'à travers la sensation, elle-même variable d'un individu à l'autre. Pour cette raison, toute appréciation du monde implique de comprendre l'homme et non de rechercher d'éventuels principes régissant la nature. L'autre apport de Protagoras est son scepticisme à l'égard de la tradition et son engagement en faveur de la démocratie. À travers une relecture du mythe de Prométhée, il soutient que les dieux ont oublié de doter les hommes de certains talents naturels accordés aux animaux, notamment la capacité de vivre sans conflit. Les hommes ont donc été tenus d'inventer l'art politique afin de vivre ensemble. Dès lors, l'invention de la cité est pour Protagoras le résultat de l'intervention des hommes qui se sont donné des lois et des conventions pour se gouverner librement.

Gorgias de Léontinoi, quant à lui, est réputé pour son éloquence et ses dons d'improvisation. Plus cynique, moins soucieux de défendre la jeune démocratie athénienne, il attribue un pouvoir quasi magique à la rhétorique dont il considère qu'elle est la source de l'autorité politique. Prodicos de Céos et Hippias d'Élis renaissent également sous la plume de Platon, sensiblement caricaturés. Le premier entreprend d'associer sa connaissance de la stylistique à l'enseignement d'une morale du travail. Le second s'attache à montrer les qualités persuasives d'une érudition combinant les mathématiques, l'astronomie, la rhétorique et l'histoire.

Thrasymaque, Antiphon, Calliclès

Une seconde génération de sophistes se distingue de la première par l'absence de considérations morales et un regard désabusé sur le monde de la cité. Délaissant toute recherche d'un principe idéal pour organiser la vie sociale, ses représentants défendent une position réaliste soutenant que le pouvoir n'est qu'une question de rapports de force par lesquels chaque groupe cherche à affirmer sa domination sur les autres. Dans cette perspective, la cité est loin d'être un lieu de réalisation de l'égalité civique (*isonomia*) et de la liberté. Son seul but est d'assurer la protection et la sécurité de *tous* les citoyens. La démocratie est l'arme que les plus faibles ont trouvée pour borner le pouvoir de ceux qui ont une aptitude naturelle au commandement.

Parmi ces sophistes « radicaux », le rhéteur Thrasymaque de Chalcédoine, dépeint par Platon au début de sa *République*, souligne que le gouvernement ne peut en rien être la représentation d'un idéal recherchant le Bien et la Justice. Il n'est que la domination de ceux qui, à un moment donné, détiennent la force. Dans cette vision incisive de la politique, la loi n'est pas l'expression d'un équilibre résultant de la discussion. Elle est le reflet des intérêts des plus forts. Antiphon ne bascule pas dans une analyse aussi brutale, mais affiche le même scepticisme à l'égard des lois de la cité. La loi n'est que l'expression artificielle et temporaire de compromis passés entre les hommes. Pour lui, sa violation n'est aucunement répréhensible dès lors que l'on échappe à la vigilance des concitoyens. En revanche, il demeure particulièrement dangereux de transgresser la nature humaine qui, à travers ses manifestations (la souffrance, le plaisir, la protection de soi), exprime une vérité qui protège l'homme contre lui-même et lui permet de s'épanouir. Critias, aristocrate et homme politique formé à la sophistique, incarne bien aussi le réalisme et l'hostilité aux valeurs démocratiques. Il fut l'un des Trente Tyrans qui brimèrent Athènes à la fin de la guerre du Péloponnèse.

On ne saurait enfin oublier la figure immorale de Calliclès dont on ne sait s'il a existé ou s'il est l'invention de Platon. Mis en scène dans le *Gorgias*, ce jeune sophiste riche et ambitieux défend le « droit du plus fort » au cours d'un âpre débat avec Socrate. Contre la tempérance prônée par le philosophe, il soutient que la justice selon la nature, la *physis*, est celle qui reconnaît chacun selon sa force. Elle est le reflet de la puissance incarnée par les « hommes supérieurs ». Elle s'oppose en totalité à la justice conventionnelle découlant de la loi, le *nomos*, qui n'est que l'expression des faibles et des médiocres toujours habiles à s'appuyer sur la morale pour défendre leurs intérêts.

Une philosophie de l'ambition humaine ?

Les écrits des sophistes expriment une très grande diversité de points de vue qu'il est difficile de confondre. Toutefois, la condamnation morale portée contre eux par les représentants de l'école socratique, en particulier Platon et Aristote, a sérieusement discrédité la sophistique comme activité philosophique. Jusqu'à une période récente, les sophistes

athéniens étaient vus par les historiens comme de simples rhéteurs plus soucieux de l'emporter sur l'adversaire que de rechercher la vérité. Ils étaient considérés comme d'habiles orateurs n'ayant que mépris pour la compréhension des « essences », c'est-à-dire la nature profonde des choses et des êtres. Capables d'affirmer une vérité puis son contraire grâce à la maîtrise des techniques oratoires, ils incarnaient un relativisme moral incompatible avec la recherche des connaissances vraies. Sensibles au prestige social, à l'ostentation et à l'argent, hommes de l'apparence, ils étaient jugés incapables d'accéder à une sagesse impliquant, pour les philosophes de l'âme, l'éloignement, le dénuement et l'ascétisme.

On doit pourtant reconnaître chez l'ensemble des sophistes une ambition commune qui a contribué à la formation de la raison grecque : montrer que le langage et la parole, propriétés qui distinguent l'homme de l'animal, constituent des instruments particulièrement puissants permettant d'agir sur le monde et de le transformer. Ce faisant, l'homme en tant qu'être, son éducation, sa formation et ses rapports avec les autres deviennent autant de sujets de réflexion qui contribuent à renouveler la réflexion philosophique et à éloigner un peu plus celle-ci de la pensée mythique.

À l'actif des sophistes, on doit d'ailleurs l'affirmation d'une distinction qui marquera fortement la philosophie occidentale. Ils sont les premiers à distinguer le monde de la nature et celui des hommes, les lois du cosmos et celles de la cité, la *physis* et le *nomos* (alors même qu'ils sont loin de s'entendre sur le monde considéré comme supérieur à l'autre). S'il est bien difficile d'associer les maîtres de rhétorique athéniens à la recherche de la vérité, on ne peut les réduire à de simples professeurs d'éloquence. La pensée de Socrate, centrée sur « l'âme humaine », n'est pas envisageable sans celle des sophistes dont elle entend pourtant dénoncer la superficialité.

La pensée socratique ou la philosophie comme art de vivre

Socrate (469-399) est la figure emblématique de la philosophie grecque. À la manière des pères fondateurs, il constitue un mythe de l'origine de la pensée, une figure héroïque ouvrant la voie à une nouvelle tradition

philosophique – au point que l’on évoque la « pensée présocratique » pour désigner les doctrines qui le précèdent. Il est le symbole de la sagesse antique. Or, à l’exception du portrait livré par son contemporain Xénophon, celui profondément réétudié de son disciple Platon, et de quelques interprétations d’Aristote, on ne sait pas grand-chose sur sa vie et sa pensée.

Athénien d’humble condition, Socrate dispense un enseignement oral. Préférant le dialogue à l’écriture, il se faisait fort de savoir mettre en œuvre une méthode dialectique appelée « maïeutique », capable de « faire accoucher les esprits » en amenant ses interlocuteurs à découvrir les vérités qu’ils portent en eux. Esprit libre, d’une nature insoumise, son influence sur les partisans de l’aristocratie pouvait inquiéter ses contemporains. Impopulaire dans les cénacles politiques contrôlant la vie démocratique, il fut accusé en 399 d’impiété et de corruption de la jeunesse, puis condamné par un tribunal de citoyens à boire une décoction mortelle de ciguë.

La connaissance de soi, source de la sagesse

L’enseignement de Socrate est souvent rapporté à sa célèbre formule : « Connais-toi toi-même ». La sagesse philosophique repose, selon lui, sur la compréhension de ses propres actes. Seule la connaissance ordonnée de soi assure le discernement et l’appréciation juste. Elle invite à se libérer du paraître qui nous éloigne sans cesse de l’être. Elle permet de se détacher de la simple « opinion » sur le monde (la *doxa*), partagée par le plus grand nombre, mais infondée et instable.

Dans l’*Apologie de Socrate* et dans les dialogues mis en scène par Platon (*Gorgias*, *Le Banquet*, *Criton*), le Sage d’Athènes refuse d’admettre une chose sans l’avoir soumise à l’examen critique de la pensée. Cette approche rationnelle n’est pas simplement une méthode. Elle est une voie morale pour accéder au Bien et au Juste. Ce faisant, le socratisme est aussi l’une des premières philosophies à jeter les bases éthiques de la démarche scientifique.

La politique et l’excellence morale

Cette insistance à montrer la nécessité de la connaissance philosophique conduit Socrate à exprimer publiquement son scepticisme à l'égard du régime démocratique athénien. La sagesse étant le fruit de l'intelligence, il apparaît inconcevable de confier les charges politiques à des magistrats élus ou, pire, tirés au sort. La démocratie délègue le pouvoir à des hommes désignés par le vote d'une foule ignorante ou par les lois du hasard. Non seulement les gouvernants ont toutes les chances d'être des hommes de peu de vertu, mais ils restent dépendants des caprices du peuple. Or, comme la médecine, la guerre ou l'architecture, la politique est pour Socrate un « art ». Elle exige une excellence morale. Elle requiert la connaissance. Elle repose sur l'aptitude à rechercher le Bien. Elle ne peut être confiée qu'aux meilleurs, à ceux qui disposent de la sagesse et de la vertu. Dans les dialogues du *Gorgias* de Platon, Socrate affiche ainsi ouvertement son hostilité au régime de Périclès qui, selon lui, fait le lit des politiciens incapables et médiocres.

La soumission aux lois de la cité

Alors qu'il condamne les dérives de la démocratie, Socrate ne s'oppose pas au *nomos*, la loi civique établie par les hommes. Bien au contraire, dans le *Criton*, il lui voue un respect sans borne, car elle est établie pour le bien des citoyens et recherche la justice. Elle ne contredit pas la *physis*, l'ordre de la nature. Elle ne profite pas à la minorité dominante comme l'affirment certains sophistes. Ce respect quasi-religieux de la cité, de ses lois et de son ordre, fait de la désobéissance, pour Socrate, un crime majeur. Cette position justifie son attitude courageuse lors de sa condamnation à mort en 399. Pour Socrate, le rapport du citoyen à la cité est en fait comparable à celle du père et du fils, du maître et de l'esclave : elle suppose l'inégalité des conditions et un lien de dépendance mutuelle.

Avec les sophistes et le socratisme, l'homme est placé au centre du débat philosophique et la réflexion peut se porter sur l'ordre de la cité, son organisation, ses règles et ses coutumes. La philosophie, sous la plume de Platon et d'Aristote, peut désormais s'intéresser au politique et prendre pour objet les hommes organisés en communauté dans la *polis*.

Platon, le gouvernement de la cité entre morale et science

L'œuvre de Platon (427-346) formule les premières interprétations classiques des grandes questions métaphysiques, éthiques, esthétiques et politiques qui sont au cœur de la philosophie occidentale. S'inspirant de la réflexion de Socrate, dont la figure est mise en scène dans les fameux « dialogues platoniciens », elle élabore une réflexion générale sur le pouvoir et l'art de gouverner. La cité constitue l'objet central de trois exposés, écrits par le philosophe à l'âge de la maturité : *La République*, *Le Politique* et *Les Lois*. On ne doit pas pour autant négliger l'importance de dialogues plus généraux sur l'être, la connaissance, la nature et la morale, dans lesquels sont formulées des interrogations sur la justice et la vie politique de son temps (*Apologie de Socrate*, *Criton*, *Gorgias*).

Platon est le contemporain de Socrate. Il est un observateur attentif de la vie athénienne. Il assiste à l'effondrement de ses institutions démocratiques suite à la guerre du Péloponnèse (404), à leur restauration après la chute de la brève tyrannie des Trente tyrans, puis à leur lente dégradation tout au long du IV^e s. Il meurt dix ans avant la disparition définitive du modèle démocratique lorsque Philippe de Macédoine (père d'Alexandre le Grand) soumet la cité d'Athènes (338).

Issu d'une illustre famille aristocratique (dont certains membres ont participé au gouvernement des Trente tyrans), Platon éprouve une franche hostilité à l'égard du régime démocratique. Pour cette raison, il ne se voit confier aucune responsabilité dans la cité. Comme il le rappelle dans la *Lettre VII*, cet éloignement des affaires publiques et ses propres désillusions sur la politique athénienne l'ont incité à privilégier une réflexion sur les formes idéales de la cité. Les écrits politiques platoniciens ne visent pas, en effet, à influencer concrètement sur la confection des lois athéniennes. Ils n'entendent pas établir les bases du meilleur gouvernement, comme tentera de le faire Aristote. Ils prennent place dans une réflexion générale et abstraite sur les conditions de réalisation du bien, de la morale et de la vérité.

La justice, la connaissance et la vertu

Dès *La République*, Platon livre les principales clés de sa pensée politique. Il entend faire reposer l'ordre de la cité sur la morale, c'est-à-dire sur un ensemble de valeurs propices à la réalisation du bien et du juste. Il défend à cet égard une conception élitiste de la cité : le gouvernement politique doit reposer sur l'excellence des meilleurs et un ordre social hiérarchisé. Si le « platonisme » a pu être fermement condamné par ceux qui y voient une justification intellectuelle de l'autoritarisme en politique (la critique la plus sévère étant portée par Karl Popper dans *La société ouverte et ses ennemis*, 1945), la pensée platonicienne n'en reste pas moins l'une des grandes sources philosophiques cherchant dans la morale de l'action les gages de la stabilité et de la justice dans la cité. Quatre traits dominant de la philosophie politique de Platon.

La quête de la justice

Tout d'abord, le fondateur de l'Académie (nom de l'école qu'il crée à Athènes) entend montrer que l'étude du gouvernement est indissociable d'une réflexion plus large sur la justice dans la cité. L'idée de justice chez Platon ne se réfère pas à la vision étroite que défendent les partisans de la démocratie : celle de l'égalité devant la loi. Elle ne peut résulter que de la reconstruction complète de la cité, par la création d'un système permettant à chacun de trouver la place et le rang qui lui convient selon ses qualités et compétences.

À cet égard, la justice ne peut être établie que dans une société où les postes de responsabilité sont équitablement répartis entre les hommes en fonction de leur vertu et de leur mérite. Ainsi conçue, elle n'est pas simplement le fruit d'une loi abstraite s'appliquant à tous. Elle tient compte, au contraire, des particularités qui s'attachent à chaque individu, comme ses prédispositions, ses aptitudes et ses goûts. On verra toutefois que Platon ne résiste pas à la tentation de définir les valeurs idéales et les principes d'organisation générale de la société.

La connaissance des essences

La philosophie platonicienne inscrit l'analyse du gouvernement politique dans une théorie générale de la connaissance. Comme pour Socrate, la juste politique repose en effet sur le savoir maîtrisé par la raison. Platon s'élève à cet égard contre la sophistique qui n'est apte qu'à flatter l'opinion commune (*doxa*) fondée sur l'observation immédiate du monde visible, les sentiments et les appétits sensibles. Au contraire, souligne-t-il dans ses dialogues, le gouvernement de la cité doit s'appuyer sur la connaissance des « essences », c'est-à-dire de la nature profonde et stable des choses qui détermine leur existence et constitue le fondement de l'être.

À cet égard, l'accès à la raison philosophique constitue la voie royale de la connaissance. En effet, la philosophie, comme discipline exigeante de l'esprit, permet d'accéder à la vérité. Elle permet de se défaire des réalités apparentes qui sont toujours instables et se présentent comme des illusions trompeuses, comme le rappelle l'allégorie de la caverne dans *La République*. Elle est donc la source des actions vertueuses, puisqu'elle permet de vivre conformément à « l'Idée », c'est-à-dire à une forme intelligible permanente, supérieure et antérieure au monde sensible, telle que les dieux l'ont initialement voulu.

La politique et la morale

La vertu étant le reflet de la connaissance, Platon établit un lien indissociable entre « l'excellence de l'âme » et « l'art politique ». Suivant en cela Socrate (qu'il met remarquablement en scène dans le *Gorgias*), il est un des premiers à considérer que les qualités humaines et la moralité des actes constituent le sujet central de la politique. En ce sens, le bon gouvernement de la cité ne dépend pas essentiellement des conditions de réalisation des lois ou de la forme de la « constitution » politique – terme entendu au sens grec de *politeia*, que l'on traduirait aujourd'hui par « régime politique ». La bonne politique, celle qui met en œuvre la justice, réside dans les qualités morales des citoyens, dans leur « âme vertueuse », dans leur goût du bonheur commun et leur mépris des richesses personnelles.

Un gouvernement est bon lorsque chaque citoyen est capable d'agir conformément au Bien. Toutefois, la vertu étant pour Platon étroitement

associée à la faculté de juger, c'est-à-dire à l'usage de la raison, la politique ne peut être dirigée que par ceux qui acquièrent des connaissances particulières et des qualités morales nécessaires pour maîtriser « l'art » de gouverner. En d'autres termes, elle est juste lorsque la direction des affaires publiques est confiée à une minorité d'individus qui pratiquent la vertu grâce à leur sagesse et à leur faculté de délibérer.

De l'éthique individuelle au projet de société

Comme Socrate, Platon accorde une confiance absolue au savoir. Il se distingue néanmoins de son maître par la volonté de définir un projet de cité idéale. Alors que le premier enjoignait le philosophe à suivre une voie personnelle, à se retirer du monde pour s'exercer à la pensée critique et élaborer sa propre morale, Platon affiche l'ambition de réorganiser la communauté civique en la plaçant sous l'emprise de règles sociales strictes. La cité platonicienne doit être capable, grâce à des principes d'organisation valorisant les qualités morales des citoyens, de lutter contre les divisions sociales et de conduire à une plus grande justice entre les hommes. Platon élabore pour cela les grands traits d'une société exemplaire.

La cité idéale platonicienne

Dans *La République*, Platon entreprend pour la première fois de définir les traits d'une cité idéale. Formuler un projet de gouvernement ne lui importe guère. Son objectif n'est pas de réformer la démocratie athénienne. Il est seulement de proposer un « modèle en réserve au ciel », un récit imaginaire exposant les fondements d'une société garantissant la paix, la justice et l'ordre. *La République* ne constitue toutefois pas une réelle utopie politique dans la mesure où son auteur puise une partie de son inspiration dans l'observation de la vie militaire, économique et sociale des cités grecques. Divisé en dix « livres », l'ouvrage développe des dialogues imaginaires entre philosophes. Socrate en est le principal animateur. Il y incarne la sagesse et le savoir. C'est par sa bouche que Platon livre une description détaillée de la cité parfaite (II-VI) qui finit par une réflexion sur l'éducation et les qualités personnelles des gouvernants (VII).

Une organisation sociale trifonctionnelle

Conformément à sa vision de la justice, Platon est convaincu que l'organisation sociale idéale doit chercher à répartir les charges et les pouvoirs en fonction des capacités de chacun. Selon lui, la cité idéale est une société aristocratique dans laquelle les meilleurs, les plus vertueux, ceux qui accèdent à la raison, ont le pouvoir et le devoir de commander les êtres guidés par les émotions et les désirs. Il imagine pour cela une organisation sociale fortement hiérarchisée, divisée en trois groupes distincts, chacun étant chargé d'une fonction bien déterminée.

Platon confie le gouvernement aux citoyens les plus vertueux, les « gardiens », qui possèdent à la fois la connaissance et l'aptitude au commandement. Rigoureusement sélectionnés à la suite d'un long apprentissage, ils constituent l'élite formée des « meilleurs » (*aristoi*). Les gardiens se consacrent exclusivement au bien de la collectivité. Afin d'écarter toutes les ambitions personnelles, ils vivent en communauté et ne possèdent aucun bien personnel. Dépouillés ainsi de toute richesse, ils ne courent pas le risque d'être corrompus. Ils n'ont de surcroît pas droit à une vie de famille. Ils peuvent certes se marier entre eux, mais leurs enfants sont élevés séparément dans le cadre de la cité. Privés des responsabilités familiales, ils ont pour seul objectif le bonheur de tous.

Les gardiens sont assistés par des « gardiens auxiliaires », un groupe dont le statut et l'organisation sociale ne sont pas très bien définis. Mais il est clair qu'ils forment une classe de guerriers. En effet, leur devoir est de se consacrer entièrement à la défense de la cité contre les agressions extérieures, grâce à un entraînement physique intense. Enfin, la classe la plus nombreuse, le peuple, est composée des paysans, des marins, des artisans et des commerçants. Exerçant exclusivement des fonctions économiques, ces sous-groupes peuvent chercher à s'enrichir car, ne disposant d'aucun pouvoir, ils ne pourront pas mettre leurs ressources à profit pour pervertir la société.

Le projet platonicien appelle deux commentaires. La trifonctionnalité dans la cité imaginaire de Platon présente tout d'abord l'avantage de dissocier d'un côté les activités permettant l'enrichissement, de l'autre les fonctions de commandement militaire et politique. L'incompatibilité du pouvoir et de la richesse a pour but d'éviter toute forme de corruption au sein de la caste gouvernante, dans la mesure où les gardiens renoncent

à tous les avantages matériels et se consacrent entièrement au bien des autres. Pour Platon, le mélange de l'argent et du pouvoir divise la cité, car il conduit inévitablement à accroître les tensions entre ceux qui cumulent les magistratures et la richesse d'un côté, et ceux qui n'ont rien de l'autre.

Ensuite, la cité idéale envisage, pour la classe supérieure des gardiens, un système social cherchant à supprimer l'espace de la vie privée. L'abolition de toute vie familiale, la création d'une communauté distincte réunissant femmes et enfants, la collectivisation de certains biens (accessibles à tous mais n'appartenant à personne) et l'interdiction de l'enrichissement personnel imposent à ces gardiens un système de vie communautaire. Ainsi, Platon établit les bases d'un ordre politique reposant sur le principe du communisme. L'intérêt de la cité et la défense de son ordre y apparaissent des exigences éminemment supérieures à la liberté, à la réalisation de soi, à la famille, aux opinions et aux sentiments individuels. La république de Platon présente ainsi un caractère autoritaire dans la mesure où l'organisation sociale, censée établir le bonheur des hommes malgré eux, se mue en système disciplinaire.

Les philosophes rois

L'une des idées les plus célèbres de Platon est de confier le pouvoir aux philosophes. Ce projet traverse ses trois œuvres politiques. Dans *La République*, la cité n'apparaît parfaitement heureuse que si elle est gouvernée par des « philosophes rois », soit que le philosophe devienne roi, soit que le roi se fasse philosophe. Il s'agit pour Platon de céder la direction de la cité à ceux qui maîtrisent l'art politique, un art qui implique une connaissance approfondie de la nature humaine. Dans *Le Politique*, Platon identifie l'art de commander à un « art royal » qui apparaît comme une véritable « science ». À l'image du chef de vaisseau qui doit posséder une connaissance parfaite de l'art de la navigation, le dirigeant politique doit connaître la science du gouvernement. L'art royal est le plus difficile à exercer, car il n'est accessible qu'aux hommes capables d'allier l'attachement à la cité et la connaissance des lois du juste, du beau et du bon. Il prévaut ainsi sur l'ensemble des « arts auxiliaires » qui contribuent au fonctionnement de la cité : la jurisprudence, la rhétorique, l'art militaire.

Ainsi, dans une société juste, le philosophe roi est celui qui détient le pouvoir et la science. Il est le plus apte à délibérer. Grâce au raisonnement dialectique qui évalue les propositions opposées avant d'écartier celles qui sont fausses, il parvient à identifier le Bien et à distinguer les conventions les plus favorables à la société. Platon rappelle qu'à l'inverse, les sociétés corrompues (celles où dominent les intérêts personnels des gouvernants) excluent généralement les philosophes de toutes les magistratures et ne reconnaissent pas leur aptitude à juger le vrai.

Dans la cité idéale, la connaissance est au cœur de la vie sociale. L'éducation y joue donc un rôle de premier plan. Elle est décisive pour la formation des gardiens. L'accès aux magistratures doit en effet découler d'une instruction rigoureuse, particulièrement longue, permettant de sélectionner les meilleurs. L'éducation repose sur un enseignement physique, intellectuel et moral, associant la gymnastique, les mathématiques et la pensée dialectique. Elle doit permettre de tester toutes les qualités des futurs gouvernants : le goût pour le bien commun, la rectitude morale, la connaissance, la tempérance, la capacité à commander et l'aptitude à perpétuer le système d'enseignement. L'éducation vise à faire de la classe des gardiens un groupe homogène, discipliné, fortement cohésif, où les individualités s'effacent au profit des obligations morales dictées par la société.

Au cours de sa vie, Platon a bien tenté de concrétiser le projet de marier le savoir et le pouvoir. L'Académie a constitué un lieu privilégié pour enseigner aux futurs dirigeants l'art de gouverner. Platon lui-même a tenté par trois fois de mettre en œuvre des réformes dans la cité de Syracuse, notamment en tentant d'initier ses tyrans à la connaissance philosophique. Ses tentatives ont échoué et l'on comprend que dans sa maturité, Platon soit partiellement revenu sur son projet de faire des rois de véritables philosophes.

À la fin de sa vie, dans *Le Politique* et *Les Lois*, il nuance sensiblement les idées exposées dans *La République*. Tout en récusant le despotisme associé à la conception pastorale du pouvoir (conception dans laquelle le roi est un chef quasi-divin, maître d'un « troupeau humain » qui lui est totalement dévoué), il reconnaît que les gouvernants doivent posséder des qualités qui ne se confondent pas forcément avec celles que livrent l'érudition et le savoir. Le philosophe, pour la première fois, n'apparaît

plus en dirigeant mais simplement en conseiller du prince. Il est chargé, par sa maîtrise de l'art politique, d'inspirer les décisions royales, de rédiger et d'interpréter les lois, et d'assurer l'éducation des citoyens à la vie de la cité. Il ne commande plus. Il constitue une autorité de vigilance qui, par sa sagesse et sa force de persuasion, est chargée de promouvoir une vie politique conforme aux règles de la vertu et de la morale.

La connaissance des constitutions

La pensée politique de Platon ne se limite pas à la présentation de la cité idéale. Observateur du déclin des institutions athéniennes (défaite contre Sparte, procès de Socrate, tensions entre riches et pauvres, corruption des élites, dérives plébéiennes, instabilité de la loi), Platon jette un regard critique sur le pouvoir. Convaincu de la décadence des cités grecques, il est le premier à tenter de dresser une typologie des formes de gouvernement et d'en condamner les expressions les plus dégradées, avant d'évoluer vers une approche plus réaliste de la politique.

La critique des constitutions imparfaites

Dès *La République*, Platon soutient l'idée d'une dégénérescence continue du modèle de la cité grecque. Dans les temps anciens, celle-ci reposait sur des valeurs nobles qui permettaient simultanément la recherche du bien commun et la stabilité sociale. Mais le goût de plus en plus marqué de ses gouvernants pour les richesses et les plaisirs a fait disparaître le sens de la communauté. Le gouvernement de la cité est ainsi entré dans une ère de corruption et de décadence. Cette analyse pessimiste est l'occasion pour Platon de présenter une classification des régimes politiques, constituée de quatre formes dominantes de gouvernement qui se sont succédé dans l'histoire de la Grèce (livres VIII, IX et X). Leur succession traduit un processus historique de dégradation des « constitutions ».

La première constitution, la *timocratie*, est la plus proche du gouvernement que les dieux ont inspiré aux hommes dans les temps reculés. Elle est un régime fondé sur l'honneur. Ceux qui gouvernent bénéficient d'une grande estime et d'une dignité exemplaire aux yeux du

plus grand nombre. Inscrite dans une société hiérarchisée, formée de trois castes principales (guerriers, prêtres, producteurs), elle constitue déjà une forme imparfaite de gouvernement dans la mesure où la connaissance philosophique n'y inspire pas les décisions politiques. Elle assure toutefois une bonne justice entre les hommes, car elle permet à chaque classe d'exercer une fonction bien identifiée dans la cité. La description de la timocratie correspond en fait assez précisément aux constitutions des cités de Sparte et de la Crète que Platon admirait pour leur stabilité et leur capacité à maintenir des valeurs morales essentielles parmi les soldats-citoyens, notamment le dévouement envers la communauté et le désintéret pour les richesses.

Comme la timocratie, l'*oligarchie* est un gouvernement du petit nombre. Mais à la légitimité de la vertu s'est substituée celle de la richesse. La hiérarchie n'est plus fondée sur la considération portée aux chefs, mais sur l'aisance et la fortune. L'oligarchie est, aux yeux de Platon, doublement dangereuse. Elle suscite toutes les convoitises, stimule les ambitions, valorise les comportements ostentatoires et le mépris des plus humbles. Elle attise à cet égard les tensions entre des familles toujours plus riches et le peuple toujours plus pauvre. Mais surtout, elle aboutit à des excès, car l'exercice du pouvoir ne repose plus sur la vertu, le désintéressement et la justice, mais sur la volonté jamais comblée d'acquérir des richesses. Dans un tel régime, les pauvres, subissant un pouvoir qui les ignore, ne peuvent à terme que se révolter et exiger une constitution qu'ils contrôlent.

C'est dans ce contexte de crise du régime oligarchique qu'est née la *démocratie*. Platon s'attarde longuement sur le « gouvernement du plus grand nombre » dont il cherche à démontrer les faiblesses. Tout d'abord, si la démocratie pose le principe d'une large participation, elle est loin d'être le régime de tous. Elle est bien plus le régime des miséreux contre les classes fortunées. Elle est incapable, pour cette raison, de maintenir l'unité et la paix dans la cité. Ensuite, la démocratie débouche sur l'injustice, car en recherchant l'égalité de tous et la liberté de chacun, elle ne respecte pas la nécessaire spécialisation des individus et des groupes. En refusant de reconnaître les hiérarchies sociales, elle contribue à la dissolution des liens communautaires. Enfin, le principal tort de la constitution démocratique résulte de son mode de sélection des dirigeants : le tirage au sort. Celui-ci promeut l'incompétence. Au total,

le gouvernement du peuple est pour Platon un régime décadent. Derrière les apparences trompeuses de l'égalité, la démocratie soumet la politique à l'appréciation aveugle d'une masse de citoyens incultes, sensibles à la démagogie, esclaves de leurs passions et de leurs désirs de récupérer toutes les richesses.

La dégradation naturelle du régime démocratique conduit à la *tyrannie*. Incapable de se gouverner par l'*ecclesia*, soumis à un désordre endémique, à la dispute et à la corruption qu'entraîne l'achat des votes, le peuple cherche inévitablement un chef capable de restaurer l'ordre et la stabilité. Ainsi, en se donnant un protecteur, la masse contribue elle-même à son propre asservissement : un seul homme se voit autorisé à gouverner à sa guise, au gré de ses caprices, niant délibérément les règles commandées par la sagesse et la vertu. Si elle bénéficie initialement du soutien populaire, la tyrannie se mue rapidement en un despotisme intransigeant où la violence est érigée en instrument de gouvernement. Le peuple, qui croyait retrouver sa liberté, devient esclave du maître qu'il s'est donné.

La classification des constitutions dans *La République*

	La cité idéale	La timocratie	L'oligarchie	La démocratie	La tyrannie
Nature du régime	Élitiste et communautaire	Aristocratique	Oligarchique	Populaire	Despotique
Les gouvernants	Le roi-philosophe Les « gardiens »	Les hommes les plus dignes	Les riches	Le plus grand nombre	Le despote
Principes d'accès au pouvoir	Le savoir La science de gouvernement	L'honneur	La richesse	Le tirage au sort	La force
Valeurs morales et principes du régime politique	<ul style="list-style-type: none"> - La vertu des dirigeants - La compétence - La hiérarchie - La spécialisation des classes sociales - Le bonheur et le bien commun 	<ul style="list-style-type: none"> - Le dévouement - La moralité - La compétence - La hiérarchie 	<ul style="list-style-type: none"> - La réussite sociale et matérielle - La hiérarchie 	<ul style="list-style-type: none"> - La liberté - L'égalité de tous 	La défense de la paix civile (ou lutte contre les désordres)
Les principaux clivages sociaux	<ul style="list-style-type: none"> - Les gardiens - Les guerriers - Le peuple 	<ul style="list-style-type: none"> - Les prêtres - Les guerriers - Les producteurs 	Les riches et les pauvres	Les riches et les pauvres	Le tyran et le peuple
Les principaux maux de la cité	*	(Le risque : le goût croissant des élites pour les richesses)	<ul style="list-style-type: none"> - La corruption - L'accroissement des inégalités - Les tensions sociales 	<ul style="list-style-type: none"> - L'instabilité des lois - La corruption - L'incompétence des dirigeants - La manipulation des masses - Le désordre 	<ul style="list-style-type: none"> - L'arbitraire et la violence du pouvoir
Le degré de justice	Justice parfaite	Justice	Injustice	Injustice	Injustice

Dans le schéma platonicien, l'histoire des constitutions prend la forme d'un processus lent et continu de déclin. Elle s'accompagne d'une détérioration de la moralité et des vertus. Dans *La République*, Platon estime à cet égard que seul le passage au modèle trifonctionnel de la cité parfaite peut rompre le cycle de décadence historique. Dans ses écrits ultérieurs, la position du philosophe évolue. Plus mesuré, Platon reconnaît qu'il est possible, par de bonnes lois, de limiter l'injustice et de restaurer la paix sociale.

La protection des lois et la constitution mixte

De nombreux commentateurs critiquent le système autoritaire de la cité décrite dans *La République*. Or, dans les deux dialogues postérieurs, *Le Politique* et *Les Lois*, Platon infléchit sensiblement ses propositions. Alors que la cité idéale faisait entièrement reposer le pouvoir sur la sagesse des gouvernants, relativisant la valeur des lois humaines, les derniers écrits platoniciens semblent admettre désormais le rôle de la législation dans la réalisation de la justice.

Le Politique réalise deux inflexions majeures. Platon relativise tout d'abord l'idée selon laquelle les dirigeants peuvent prendre des décisions justes en toutes circonstances grâce à l'usage de la science du gouvernement. Certes, le chef politique vertueux doit pouvoir s'affranchir de la loi écrite, car celle-ci n'est pas infaillible et ne doit pas prévaloir sur la connaissance vivante. Mais Platon admet désormais qu'en l'absence de philosophe roi, la loi a l'avantage de maintenir une règle commune à l'ensemble de la société, limitant ainsi les risques de dérive despotique. Les lois sont donc imparfaites car elles ne sont que des règles générales, mais étant une expression de la raison, elles peuvent contribuer à la stabilité du gouvernement. Ensuite, Platon prend garde de dénoncer les excès du pouvoir absolu, alors qu'il n'hésitait pas, dans *La République*, à attribuer la totalité de l'autorité politique aux « gardiens ». Annonçant Aristote, il affirme que la modération et l'équilibre dans la vie publique sont des conditions de réalisation de décisions justes.

Cette double inflexion le conduit à proposer une nouvelle classification des constitutions. Il formule l'idée d'une double hiérarchie des régimes politiques, faisant du respect des lois le critère central de son analyse. Lorsque les gouvernements respectent les lois, le meilleur régime est celui d'un seul homme (la monarchie) ; vient ensuite le gouvernement de la minorité (l'aristocratie) ; le pire est celui du peuple, ce dernier n'ayant aucune compétence pour prendre des décisions justes (la démocratie). En revanche, lorsque les gouvernements sont corrompus et ne respectent pas la loi, la hiérarchie s'inverse : le pouvoir d'un seul homme est la source du plus grand arbitraire (la tyrannie) ; celui de la minorité lui est supérieur (l'oligarchie) ; le pouvoir du peuple est alors la forme la plus souhaitable dans la mesure où la règle de la majorité peut limiter les abus des gouvernants (Platon utilise à nouveau le terme de démocratie). L'originalité de la double classification platonicienne tient au fait que la justice ne réside pas dans l'organisation d'un régime particulier, c'est-à-

dire dans les principes généraux de répartition du pouvoir. Un régime n'est pas vertueux en soi. Le critère discriminant de la justice est *l'attitude* des gouvernants.

La classification des constitutions imparfaites dans *Le Politique*

	Gouvernement d'un seul homme	Gouvernement d'une minorité	Gouvernement de la masse
Respect des lois	Monarchie (régime le plus souhaitable)	Aristocratie	Démocratie (régime le moins souhaitable)
Non-respect des lois	Tyrannie (régime le moins souhaitable)	Oligarchie	Démocratie (régime le plus souhaitable)

Dans *Les Lois*, la pensée platonicienne évolue à nouveau. À travers un dialogue entre un Athénien, un Spartiate et un Crétois, Platon réfléchit aux conditions de constitution d'une nouvelle colonie grecque. Délaissant partiellement l'idéalisme de ses précédents écrits, il semble désormais considérer les fondations politiques de la cité avec plus de réalisme. Il accorde certes toujours une primauté à la sagesse vivante (l'intelligence philosophique), estimant que la législation humaine, par sa rigidité, ne permet pas toujours des choix politiques justes. Mais il confirme aussi les intuitions formulées dans *Le Politique* : les lois, même imparfaites, peuvent renforcer la stabilité de la vie politique et préserver la cité des pires injustices. Elles jouent un double rôle. D'une part, elles prescrivent des règles contraignantes pour les citoyens et contribuent ainsi au maintien de l'ordre social. D'autre part, elles limitent aussi les risques d'abus de pouvoir des gouvernants. Désormais, aux yeux du vieux philosophe, de nombreux aspects de la vie (la naissance, l'éducation, le mariage, la famille, le commerce, la citoyenneté, les funérailles) peuvent être pris en charge par la législation de la cité. La connaissance philosophique n'est pas pour autant ignorée, mais les sages n'ont plus vocation à gouverner. Leur rôle est désormais de participer à la rédaction des lois et de veiller, dans leur application, au respect de la morale et de la vertu.

Platon propose ainsi une vision pessimiste qui s'éloigne du modèle parfait de *La République*. La justice idéale est réservée aux dieux. Elle est évidemment un modèle que les hommes doivent chercher à imiter. Mais elle leur est concrètement inaccessible. Dans la cité, la sagesse consiste donc à rechercher la « juste mesure », l'équilibre entre deux attitudes excessives, plutôt que la solution parfaite. Ce goût affiché pour la modération et la prudence tranche assurément avec le caractère autoritaire des premières idées platoniciennes. Certes, la constitution décrite dans *Les Lois* reste dirigiste. Mais le souci de la juste mesure est significatif de l'attention désormais accordée à l'histoire concrète des cités, à leurs expériences et à leurs échecs.

Platon défend ainsi à la fin de sa vie le principe de la « constitution mixte », c'est-à-dire une forme hybride de gouvernement cherchant une voie médiane entre la monarchie et la démocratie. Ce type de régime condamne les situations extrêmes : la liberté totale d'un côté, le despotisme de l'autre. Il vise également la conciliation prudente de la loi, imparfaite mais nécessaire, et de la connaissance vivante, seule capable d'établir une politique fondée sur la moralité et la vérité.

Au total, la philosophie politique de Platon présente, malgré son évolution, quelques lignes de fond. Elle sacrifie la vie individuelle, la liberté et l'épanouissement de soi. Elle croit en la possibilité d'une refonte totale de la vie humaine peut permettre la vie heureuse et la justice. La cité platonicienne, enfin, est inégalitaire et antidémocratique. Elle entend réaliser le bien commun par une organisation disciplinaire de la société supposant l'encadrement quasi-militaire des citoyens. Elle nie la pluralité des opinions et des pensées. Celles-ci doivent se plier à la supériorité de la connaissance philosophique. Certes, on doit à Platon une ambition légitime de débarrasser le gouvernement de l'égoïsme des puissants, de la cupidité, du mensonge et de la corruption, en prônant une conception morale de la vie publique. On doit également reconnaître la modération de son analyse à la fin de sa vie, son encouragement au respect des lois et, finalement, le constat du *Politique* qu'en situation de dérèglement du pouvoir, la démocratie peut constituer le moins mauvais des régimes. Mais on ne peut ignorer que le système platonicien fait l'apologie d'une société autoritaire. Aristote ne manquera pas d'en dénoncer les fondements.

Aristote ou les vertus de la tempérance en politique

L'œuvre d'Aristote (v. 384-322) présente des innovations capitales par rapport à la philosophie platonicienne. Alors que cette dernière recourt encore à l'allégorie et à la poésie, l'aristotélisme cherche la vérité dans le cadre de la logique, domaine de la pensée qui étudie la cohérence du discours en vue de produire un jugement vrai. Sa démarche repose sur l'examen, la démonstration et la méthode. De même, contrairement à Platon qui conçoit le monde sensible comme un ensemble d'apparences, un reflet déformé des choses intelligibles qui sont les seules réalités véritables, Aristote est le premier philosophe à rechercher l'essence dans les choses du monde terrestre, en partant de l'observation et de l'étude des faits.

Né à Stagire (Macédoine), fils du médecin du roi Philippe, précepteur du futur Alexandre le Grand, il consacre la majeure partie de sa vie à l'étude des régimes politiques et à l'enseignement des connaissances savantes. Venu à Athènes à 17 ans, il y réside de nombreuses années comme « métèque », étranger libre sans droit de citoyenneté. Il fait la connaissance de Platon dont il devient le disciple durant vingt années, avant de fonder sa propre école, le Lycée, et de rejeter la théorie platonicienne des idées (aussi appelée théorie des formes). Il acquiert alors une notoriété considérable. Son œuvre, dont une grande partie a été perdue, est d'une prodigieuse richesse. Elle touche tous les domaines de la connaissance : la métaphysique, l'éthique, la logique, la rhétorique, la mathématique, la physique, la nature (biologie) et bien sûr le politique. C'est à Athènes qu'il rédige ses textes politiques les plus importants, en particulier *L'Éthique à Nicomaque* et *Les Politiques*. Il rassemble parallèlement une documentation dense sur les régimes politiques de nombreuses cités grecques, mais aussi sur les communautés barbares du pourtour méditerranéen, de l'Afrique et l'Asie. Accusé d'impiété, comme Anaxagore et Socrate avant lui, il doit fuir Athènes en 323 et vivre les deux dernières années de sa vie en exil.

Composée essentiellement d'exposés didactiques, la philosophie aristotélicienne adresse une critique sévère à l'idéalisme platonicien,

considéré comme éloigné des réalités humaines. Elle est une pensée « substantialiste », car elle entend comprendre la substance qui réside dans toute chose. Elle ne croit pas à l'existence d'un monde immuable des « Idées » qui, comme le pense Platon, serait universel et supérieur au monde sensible des hommes et de la nature. Elle est aussi une pensée « réaliste » dans la mesure où c'est par le biais de l'observation et de la comparaison qu'elle cherche à comprendre le monde, puis à identifier des solutions susceptibles d'améliorer la vie humaine. Elle pose à cet égard les bases d'une véritable anthropologie sociale. Elle est une pensée du réel. L'œuvre d'Aristote est enfin une philosophie éthique puisqu'elle cherche à identifier les critères d'une vie sociale et politique moralement acceptable. Longtemps ignorée dans l'Europe médiévale, la philosophie aristotélicienne a été redécouverte au XIII^e s. et réinterprétée à l'aune des questions nouvelles posées par la pensée chrétienne.

La cité, lieu de la vie naturelle

La réflexion politique d'Aristote part d'une interrogation centrale sur les fondements de la vie commune. Dans les *Politiques* (livre I), il expose une vision de la cité conçue comme un ordre social spontané fonctionnant à la manière d'un organisme vivant.

L'homme, un animal politique

Pour le Stagirite, la *polis* est « une réalité naturelle ». Elle est le prolongement des autres communautés primordiales : la famille et le village. À la façon d'organes séparés de leur corps, les familles ne peuvent se suffire à elles-mêmes, pas plus que les villages. Ces groupements sont certes des lieux essentiels à la vie sociale. Ils ne s'épanouissent néanmoins pleinement que dans le cadre de la cité, seule communauté à disposer d'une véritable autonomie (*autarkeia*). À ce titre, Aristote refuse de voir dans la *polis* le résultat d'une association volontaire. Elle est bien plus que cela : un ordre immanent, à la fois antérieur et supérieur à toutes les autres communautés. Elle constitue une entité indivisible.

Toutefois, à la différence de Platon, Aristote reconnaît la pluralité des composantes du monde social. La simple observation de la coexistence des riches et des pauvres, des familles et des lignages, montre que la *polis* est au contraire un assemblage de groupes sociaux divers dont il convient d'aménager les relations. La cité doit, pour cette raison, laisser les différences entre les communautés s'exprimer librement. Mais elle ne peut se maintenir que si ses diverses composantes ont un intérêt à vivre ensemble. À l'instar du corps humain, la cité entre inéluctablement dans un cycle de décadence dès que ses éléments internes ne se coordonnent plus ou, pire, se divisent.

Dans cette conception de l'ordre social, l'homme n'a pas d'existence séparée de la société. Il ne se réalise pleinement que dans l'ensemble social auquel il appartient. Il est pour Aristote « un être destiné à vivre en société ». Selon la formule consacrée, il est *par nature* un « animal politique » (*zoon politikon*) – traduction ambiguë qui entend simplement dire qu'il est un « être social » ne pouvant survivre hors de la communauté. De surcroît, étant doué de parole (*logos*), l'homme est le seul animal capable de discerner le bien du mal, le juste de l'injuste, le vrai du faux, la lâcheté de la vertu. Il est un être « moral » doté de sentiments et capable de les transmettre. Pour cette raison, il ne se réalise véritablement que dans les lieux où s'opère un échange fondé sur la parole.

Le lieu de la vie heureuse

Dans cette perspective, la *polis* ne peut être considérée simplement comme le lieu de l'existence matérielle. Elle est bien plus que cela : elle est une communauté permettant à chaque homme de réaliser sa vie morale. Elle est le lieu où chacun peut rechercher le bien et vivre de la meilleure façon. C'est en ce sens qu'Aristote considère la cité comme le lieu de la « vie heureuse » (*eu zên*) : l'homme peut y trouver les conditions de son épanouissement.

À cette aune, on peut comprendre l'affirmation aristotélicienne selon laquelle aucune séparation ne peut être envisagée entre la vie *politique* (celle qui organise les rapports entre les diverses composantes de la cité) et la vie *éthique* (celle qui implique la recherche de la vertu et la quête de

la vérité). Il y a là les deux fins indissociables de l'existence humaine : la « vie bonne » est à la fois le résultat de la vie de citoyen, qui requiert la sagesse pratique (la *phronesis*), et le prolongement de la vie philosophique, qui suppose la sagesse de la connaissance (la *sophia*). Elle exige, chez Aristote, de savoir accéder conjointement à l'excellence politique et à l'excellence éthique. La cité est le lieu privilégié où chaque homme peut atteindre ce niveau supérieur d'humanité.

Les constitutions et le bien commun

Sur la base de cette double dimension politique et morale de la vie commune, Aristote entreprend une vaste étude de la « constitution » des cités. Ici encore, il convient de définir la constitution (*politeia*) non pas dans son sens moderne (le corps de règles écrites ou coutumières placé au sommet de la hiérarchie du droit), mais dans son acception antique (le type de gouvernement, le régime politique ou, selon l'expression d'Aristote, « l'organisation des diverses magistratures dans la cité »).

La classification des régimes

La typologie retenue par Aristote n'est pas éloignée de celle de Platon dans la mesure où les régimes y sont distingués selon le critère du nombre des dirigeants : du gouvernement d'un seul à celui du peuple tout entier. Toutefois, Aristote adopte comme second critère la question de « l'intérêt commun », et non celle du respect des lois chère au vieux Platon. Ainsi, établit-il une différence fondamentale entre, d'une part, les constitutions « correctes » – où le pouvoir est exercé de façon désintéressée et en vue du bien commun – et, d'autre part, les constitutions « déviées » – où le pouvoir est exercé dans l'intérêt égoïste des dirigeants. Il obtient de la sorte six formes de gouvernement qui se rapprochent en définitive de celles de Platon. Trois sont respectables et trois sont défectueuses. Les constitutions « droites » sont la monarchie, l'aristocratie et la « poltie » : dans ces régimes, les dirigeants gouvernent en vue du « plus grand bien de la cité et de ses membres ». Les constitutions « dégradées » sont la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie : tous ces régimes ont pour défaut de n'avoir « aucun égard pour l'utilité commune ».

La classification des constitutions selon Aristote

	Gouvernement d'un seul homme	Gouvernement d'une minorité	Gouvernement du peuple
Recherche de l'intérêt commun	Monarchie	Aristocratie	Politie
Poursuite de l'intérêt des dirigeants	Tyrannie	Oligarchie	Démocratie

Comme Platon, Aristote estime qu'il n'existe pas de régime « bon » ou « mauvais » en soi. Chaque constitution peut conduire au bonheur ou au malheur de la cité. Tout dépend de la vertu des dirigeants et des finalités qu'ils assignent à leur fonction. Néanmoins, à la différence de son ancien maître, Aristote ne se limite pas à une distinction abstraite entre constitutions droites et constitutions dégradées. Il tente de montrer la grande diversité des expériences institutionnelles de la Grèce, en s'appuyant sur des exemples historiques.

Ainsi, selon lui, la constitution démocratique s'équilibre différemment selon les cités. Le régime qu'il appelle la « démocratie rurale » peut donner naissance à un gouvernement stable et équilibré dans la mesure où l'autorité est habituellement entre les mains des possesseurs de moyenne fortune. Cette démocratie est favorable au respect de la loi. Elle crée les conditions d'une vie politique modérée. Dans les villes, en revanche, la démocratie est la source de tous les excès politiques. Les citoyens forment des foules immenses aisément manœuvrables. L'assemblée du peuple y est souvent ingouvernable. Quotidiennement réunie dans un tumulte de voix, elle est dominée par les démagogues toujours prompts à séduire les plus faibles esprits. La constitution sombre alors dans deux travers : la puissance absolue de la masse et le pouvoir personnel des tribuns. La loi y est constamment bafouée, sans cesse soumise aux décrets changeants de l'assemblée.

Entre ces deux formes extrêmes de démocratie, l'une vertueuse, l'autre désastreuse, Aristote identifie deux régimes intermédiaires contrôlés par ceux qui disposent du temps nécessaire à la participation. Le premier est dominé par les plus riches qui ont tout le temps de se consacrer aux

magistratures. Le second est commandé par les plus pauvres qui, n'ayant rien à faire, peuvent siéger continuellement à l'assemblée. De la même façon, les constitutions oligarchiques peuvent dévier vers le gouvernement despotique lorsque les magistratures sont confiées à une caste héréditaire de dirigeants. Mais elles peuvent aussi donner naissance à des gouvernements modérés, ouverts à ceux qui présentent des conditions de richesse raisonnables. Entre ces deux types opposés, Aristote identifie à nouveau deux régimes intermédiaires où la loi et la recherche du bien commun sont plus ou moins bien respectées.

L'invention de la méthode comparative

Aristote accorde un intérêt majeur à la comparaison des constitutions. Là où d'autres préfèrent s'enfermer dans un raisonnement binaire dominé par l'opposition entre bons et mauvais gouvernements, il montre qu'il existe tout un *continuum* de régimes divers et complexes. Retenant de nombreux critères discriminants (le nombre de dirigeants et leur attitude morale, mais aussi le nombre de citoyens, le montant du cens, les conditions de nomination aux magistratures, la répartition des pouvoirs, les oppositions entre riches et pauvres, le rôle de la loi), il a la prodigieuse idée de les combiner les uns avec les autres. Il obtient de cette manière toute une variété de modèles politiques.

Aristote pose ainsi implicitement les bases d'une méthode comparative qui, aujourd'hui, est largement utilisée dans les sciences sociales. À l'aide des nombreux critères mis en balance, il établit en effet une analyse combinatoire des constitutions particulièrement fine. Il ne cessera de collecter, tout au long de sa vie, des informations sur l'organisation concrète des sociétés de son époque. On lui prête notamment la réalisation d'un monumental recueil sur 158 constitutions. Grâce à cette lecture croisée des sociétés, il est l'un des premiers à éviter les simplifications abstraites et à reconnaître le caractère forcément relatif des constitutions. Il peut être considéré à cet égard comme l'un des fondateurs de la science politique, telle qu'elle se pratique aujourd'hui en suivant une démarche empirique fondée sur l'observation et la comparaison.

Le politicien, le nomothète et le philosophe

L'analyse aristotélicienne ne se limite toutefois pas à l'étude des constitutions. Elle s'intéresse aussi à leur organisation interne, et notamment à la répartition des magistratures.

Dans *Éthique à Nicomaque*, il identifie trois rôles distincts dans la vie politique qui, dans la réalité, peuvent être accaparés par un même individu. Le premier rôle est celui de l'homme politique. Sa vocation est de savoir diriger la cité en s'adaptant aux contingences et aux cas particuliers. Il doit interpréter la loi dans le sens du bien commun et l'appliquer raisonnablement dans le respect de la morale. Le « nomothète », quant à lui, joue le rôle de législateur. Il ne prend pas de décisions. Il a la responsabilité, en amont, de définir les règles générales et universelles qui permettent de gouverner la cité. Il a pour rôle de les modifier lorsque le régime se corrompt et devient injuste. C'est à lui qu'incombe la responsabilité de trouver les critères qui feront de la cité le lieu de la vie heureuse. Pour cette raison, il doit avoir une connaissance approfondie des différentes constitutions. Enfin, l'originalité d'Aristote est de distinguer le nomothète du philosophe, troisième figure de la cité. Rompant avec le vieux rêve platonicien du mariage du pouvoir et du savoir, il confie aux sages, maîtres de la connaissance et hommes de vertu, une fonction relativement modeste, bien qu'essentielle à ses yeux : l'éducation morale et intellectuelle des nomothètes. Rejoignant la position modérée du vieux Platon (celui des *Lois*), il voit ainsi dans le philosophe un conseiller du prince plus qu'un homme de pouvoir.

L'innovation aristotélicienne la plus retenue aujourd'hui – parce qu'elle est sans aucun doute la plus moderne – est la lecture que le Stagirite fait de la répartition des pouvoirs dans *Les Politiques*. Il introduit en effet, dans l'étude des régimes politiques (du moins ceux qui sont respectueux du bien commun), une distinction permettant de classer les différentes fonctions de gouvernement selon le rôle qu'elles remplissent dans la cité. Il distingue ainsi trois « parties » dans les constitutions : la première délibère sur les affaires publiques ; la seconde prend les décisions et les applique ; la troisième rend les verdicts de justice. On trouve ici la première formulation de la répartition tripolaire du pouvoir entre les fonctions de législation, d'exécution et d'arbitrage des conflits. Aristote a là une intuition prodigieuse sur l'agencement

pluraliste de la vie politique. Cette distinction inspirera tout autant les partisans du régime tempéré à la fin du Moyen Âge, les philosophes des Lumières que les fondateurs de la démocratie parlementaire. Aristote ne fait toutefois pas de la séparation de ces pouvoirs la condition de la vertu en politique : il convient, pour chaque cité, de trouver les aménagements qui lui conviennent le mieux. La justice, en effet, ne dépend pas tant de l'organisation des pouvoirs que du comportement moral des dirigeants.

L'éloge de la prudence

Au-delà de la réflexion sur les constitutions, on peut retenir de la philosophie aristotélicienne un second enseignement majeur. Observateur des réalités politiques de son époque, en particulier de la corruption croissante qui ronge le modèle démocratique athénien, Aristote entend répondre aux excès de la vie politique par l'éloge de la prudence.

Une philosophie du juste milieu

À l'opposé de la pensée de *La République* platonicienne (qui entendait défendre le projet d'une transformation radicale de la société, directement établie à partir du projet de cité idéale), le fondateur du Lycée prône un réalisme tempéré en quête du « juste milieu », c'est-à-dire du point d'équilibre entre toutes les positions extrêmes.

La vertu en philosophie comme en politique commande en effet pour lui de rechercher la modération. Celle-ci n'est ni l'expression de la médiocrité ni une marque de pusillanimité. Elle n'incarne pas non plus le renoncement philosophique, c'est-à-dire le refus d'opérer des choix. Elle est une visée morale, car elle permet de lutter contre les excès destructeurs de la vie placée sous l'emprise des passions. C'est donc faire œuvre de sagesse que de rechercher systématiquement une « voie moyenne » dans toutes les actions humaines. En d'autres termes, la juste mesure est l'expression d'un esprit dépouillé de tous les vices liés à la démesure (*hùbris*). Elle est le prolongement de la raison. La philosophie de la prudence a des incidences décisives sur la conception aristotélicienne de la vie politique, à trois niveaux : la nature du pouvoir ;

la légitimité des constitutions ; les conseils que le philosophe adresse aux dirigeants politiques.

À l'époque d'Aristote, la plupart des philosophes tentent de comprendre les principes naturels à la base de tout pouvoir. Ils cherchent à identifier les fondements qui expliquent la relation inégalitaire de commandement et d'obéissance entre les êtres humains dans toutes les sphères de la société (entre roi et sujets, magistrats et citoyens, maître et esclave, père et enfant, mari et femme). Le pouvoir serait inscrit dans l'ordre naturel du monde. Il trouverait sa justification dans des principes intangibles présents simultanément dans la religion et le mythe (la société inégalitaire des dieux), dans la tradition et l'héritage (la monarchie antique, l'ordre patriarcal, l'institution des chefferies) et dans la nature humaine (l'inégalité de vertu entre les hommes).

Le fondateur du Lycée est le premier philosophe à contester cette vision classique et à refuser l'idée d'une essence commune à tous les pouvoirs. Dès le livre I des *Politiques*, Aristote adopte une position relativiste : l'unité du pouvoir est une illusion de l'esprit ; ses fondements diffèrent selon les lieux où il s'exerce. Il est contestable, par exemple, de transposer les principes d'autorité qui commandent la vie familiale, dont la nature est « monarchique » (fondée sur l'obéissance absolue au chef), aux relations entre citoyens dans la cité. Ces derniers ont des droits politiques. Ils sont des êtres libres et égaux. On ne peut leur imposer le modèle de la famille, sauf s'il est adapté à l'organisation particulière de la vie sociale.

Dans la continuité de ces positions, Aristote milite fort logiquement en faveur d'un relativisme des constitutions. La meilleure constitution ne réside pas, comme le pensait Platon, dans un modèle idéal et unique qu'il conviendrait d'appliquer à l'ensemble des peuples. Il appartient au contraire à chaque cité de déterminer les règles qui lui conviennent le mieux pour réaliser le vivre-ensemble. Les peuples peuvent choisir de se donner un gouvernement monarchique, mais ils peuvent aussi défendre le principe d'une répartition équilibrée des magistratures, en confiant la direction de la cité à une assemblée populaire ou à une minorité représentant l'excellence politique. Une conséquence logique s'impose dans l'esprit d'Aristote : le meilleur régime est finalement celui qui recueille l'assentiment le plus large dans la cité et qui a, pour cette raison, le plus de chance de se maintenir. C'est la raison pour laquelle il faut que

les législateurs et les hommes politiques aient une connaissance approfondie des constitutions et des lois afin de découvrir et appliquer, dans leur cité, celle qui sera la mieux acceptée par l'ensemble des citoyens.

Partisan de la modération en politique, hostile à tout projet de refonte globale des institutions de la cité, Aristote estime que la meilleure voie est celle de la réforme. En effet, pour Aristote, une bonne constitution permet aux institutions de s'adapter et de durer, car c'est seulement dans un environnement stable que les hommes peuvent faire preuve de vertu éthique et politique. Certes, il distingue bien des situations où la révolte du peuple est nécessaire pour restaurer la société heureuse. C'est le cas, par exemple, lorsqu'une minorité corrompue concentre l'ensemble des richesses, contrôle les magistratures et exclut la majorité de la population. Mais la bonne politique consiste en général à éviter tout changement brutal. La sagesse recommande en effet de partir des constitutions existantes et de les modifier avec une grande retenue. Elle suppose de rectifier les lois seulement lorsqu'elles ne sont plus adaptées à la société. L'objectif de toute réforme, en ce sens, est de maintenir l'ordre et l'harmonie des institutions.

En définitive, la politique aristotélicienne implique que les dirigeants aient une double attitude. D'une part, ils doivent observer une grande vigilance dans l'application des lois et ne pas les changer pour des motifs superficiels. D'autre part, face à la dégradation des constitutions et au dérèglement de la vie publique (dans la mesure où les citoyens tombent facilement dans le vice et l'immoralité), les dirigeants doivent être capables de les adapter aussi souvent que nécessaire.

La « polittie » ou la recherche du gouvernement tempéré

Malgré son relativisme, Aristote ne résiste pas à la tentation de définir les principes d'une bonne constitution. Il entreprend de rechercher la forme de gouvernement qui soit la plus communément réalisable, de trouver les principes applicables au plus grand nombre de cités – tout en rappelant qu'il faudra ensuite identifier des critères propres pour chacune d'entre elles. Il défend à cet égard le principe d'une « constitution mixte » qu'il

appelle la « politie ». Elle est le juste milieu, la voie modérée entre deux voies excessives de la politique : l'oligarchie (le pouvoir exercé par la classe des riches) et la démocratie (le pouvoir contrôlé par les pauvres). Aristote défend ainsi une idée étonnante : la fusion de deux régimes dégradés peut conduire à une « constitution droite ». Une telle combinaison contribue en effet à neutraliser les rivalités sociales en réalisant un équilibre politique entre les nantis et les indigents. Elle est la condition de la stabilité politique.

Aristote ne peut alors manquer d'identifier le groupe social à qui peut être confié le pouvoir dans le cadre de la politie. Il exclut d'abandonner les magistratures aux plus riches ou aux plus pauvres. Les deux groupes poursuivent pourtant des objectifs légitimes : les uns cherchent à accroître les richesses ; les autres défendent l'égalité de tous dans la vie publique. Ils sont néanmoins peu disposés à l'exercice de la vertu. Les riches gouvernent généralement contre les intérêts de la grande majorité des citoyens. Les pauvres ont un profond sentiment de déshonneur qui les pousse à s'approprier les biens des familles les plus prospères. La seule solution est donc de confier la direction politique de la cité à « ceux qui tiennent le milieu » entre riches et pauvres. Ceux-ci présentent le double avantage d'être suffisamment nombreux (pour éviter que le pouvoir soit monopolisé par une minorité) et de posséder des biens (ce qui apaise leur goût pour les richesses). Ils ne sont pas aveuglés par les passions. Ils ne défendent pas d'intérêts particuliers. Ils peuvent donc exercer les charges publiques sans s'opposer aux autres classes sociales.

Si Aristote exprime une nette préférence pour un gouvernement de la classe moyenne, il n'oublie ni le rôle du peuple, ni l'importance de la loi. Il ne serait pas juste de priver la masse des citoyens de toute charge publique alors qu'elle constitue une force décisive dans la cité. Certes, il apparaît inconcevable de confier au peuple la responsabilité des magistratures. Mais il est possible de lui accorder des fonctions délibératives et surtout judiciaires, à la condition qu'elles soient rigoureusement définies et encadrées par des règles publiques. Les lois constituent également un fondement essentiel de la constitution tempérée. Elles sont un frein à la concentration du pouvoir au profit des tyrans et des oligarques. Elles préservent l'égalité et renforcent la justice. Pour cette raison, elles ne doivent pas pouvoir être facilement modifiées par les magistrats. Ceux-ci doivent les respecter en toutes circonstances. Ils

ne peuvent prendre de décisions personnelles que de façon exceptionnelle, lorsque les lois sont impuissantes à édicter des dispositions générales.

La pensée aristotélicienne constitue l'une des expressions les plus manifestes du développement de la raison antique. Elle témoigne de l'intérêt croissant porté par les philosophes à la vie humaine dans la cité. Par la suite, aucun penseur grec ne parvient à imposer une réflexion politique aussi aboutie sur les idées de justice et d'égalité, sur la forme des constitutions ou sur le rôle de la loi. Surtout, tout au long du III^e s., l'ensemble des cités grecques amorcent un long déclin politique et militaire qui ouvre « l'âge hellénistique » (III^e- II^e s.). À Athènes, les institutions publiques se dégradent rapidement. L'instabilité politique s'accroît. L'influence des démagogues, les changements fréquents de lois, la concentration des fortunes et l'exclusion des plus pauvres de toute activité publique contribuent au renforcement des tensions et au déclin de l'esprit civique. Sur le plan international, les cités apparaissent vite trop exiguës. Elles constituent de moins en moins des unités sociopolitiques viables dans un contexte marqué par le développement de l'économie monétaire et les rivalités militaires. Elles doivent se regrouper en liges pour se défendre.

L'extension de la puissance macédonienne à toute la Grèce (IV^e s.) fait rapidement disparaître le monde des cités et contribue au rétablissement de grandes monarchies. Démembrée au II^e s., la Grèce devient une province de l'Empire romain. Rome s'impose alors comme le nouveau centre politique et militaire du bassin méditerranéen. Les Romains n'ont certes pas la richesse culturelle de la Grèce classique. Mais en recourant au droit et aux institutions républicaines, ils parviennent à inventer des structures politiques redoutablement efficaces et à donner ainsi une consistance institutionnelle à la raison philosophique inventée par les Grecs.

ROME ET L'INVENTION DU DROIT

La pensée politique romaine ne peut pas être jugée à la mesure de l'influence politique et militaire de Rome au début de l'ère chrétienne. Si l'on compare la richesse des œuvres politiques latines avec celles des maîtres de la Grèce, le constat semble assez sévère : elles ne font que développer et adapter aux institutions romaines l'ensemble des interrogations posées par les Grecs sur la citoyenneté, la classification des constitutions, la recherche du meilleur régime, la conformité des actes humains aux lois de la nature, ou encore l'importance de la vertu en politique.

L'expansion militaire romaine, aux II^e et I^{er} s. avant J.-C., est en effet le temps de « l'hellénisation » des vainqueurs. Rome puise largement dans les valeurs morales et les canons esthétiques de la Grèce au point que les historiens parlent de civilisation « gréco-romaine » pour évoquer la nouvelle culture qui s'étend alors à l'ensemble de la Méditerranée. Les Latins n'auraient-ils alors rien inventé ? Les principales avancées intellectuelles de Rome sont en fait à chercher du côté de ses institutions et de son droit. La réussite des Romains est d'avoir fait entrer la raison dans l'organisation et le fonctionnement de la vie politique. On verra néanmoins que certains historiens ou juristes latins, sans pour autant dévier de la réflexion sur la meilleure constitution, ont joué un rôle important dans le renouvellement de la pensée politique antique.

Les fondations de la *cosmopolis* romaine

L'histoire de l'Antiquité romaine commence v^e s. avant J.-C., alors que Rome n'est qu'une cité parmi d'autres. Elle s'étend jusqu'aux IV^e-v^e s. après J.-C. lorsque l'Empire, confronté aux invasions venues du nord de l'Europe et à l'irrésistible essor du christianisme, est partagé en

deux entités distinctes (395), puis disparaît dans sa partie occidentale (476). La République romaine (de 509 à 27 avant J.-C.) et l'Empire (de 27 avant J.-C. à 476 après J.-C.) sont le creuset d'une expérience politique nouvelle marquée par l'essor du droit savant.

La domination du monde méditerranéen

L'histoire de l'Antiquité romaine est traditionnellement divisée en plusieurs périodes. Rome acquiert sa puissance au cours de « l'âge hellénistique » (entre le IV^e et le I^{er} s. av J.C.). La période est marquée par la disparition du modèle grec des cités et le rétablissement de grandes monarchies dont les rois, à nouveau vénérés comme des figures divines, redeviennent la source de toutes les lois. Elle est surtout marquée, à partir du III^e s. avant J.-C., par les premières conquêtes territoriales de Rome. Les armées romaines parviennent dans un premier temps à soumettre les différents peuples qui vivent sur la péninsule italienne : Étrusques du Latium, Gaulois des régions cisalpines, Samnites du sud. Grâce à son organisation et à l'efficacité de son armée, Rome devient une cité puissante. Elle commence à rêver d'un rayonnement politique et militaire à l'échelle du monde connu. Malgré l'effondrement rapide de la puissance grecque, l'âge hellénistique est caractérisé par une extraordinaire diffusion des traditions, des arts et de la pensée des Grecs à l'ensemble des régions du monde méditerranéen.

L'expérience républicaine de Rome

Le temps de la République est celui de l'expansion romaine. Les trois « guerres puniques » (264-241, 238-201, 149-146) constituent un tournant décisif. Les victoires remportées contre la grande rivale Carthage (rasée par Scipion Emilien en 146) ouvrent l'ère de l'impérialisme militaire de Rome. En deux siècles, la cité latine prend le contrôle de l'ensemble de la Méditerranée, des régions ibériques (Espagne) à la Mésopotamie (Moyen-Orient), en passant par l'Afrique du Nord, la Macédoine, les îles grecques et l'Asie mineure. La période est aussi marquée, dans la cité romaine, par la formation d'un système institutionnel original et équilibré, dit « républicain », dont l'objectif proclamé est d'empêcher toute forme de pouvoir tyrannique.

Les premières institutions républicaines apparaissent à Rome au v^e s., mais elles restent alors fragilisées par de fortes tensions. D'un côté, les « patriciens » (*patres*), représentant les grandes familles (*gentes*), contrôlent les principales magistratures : les fonctions des deux « consuls » (détenteurs du pouvoir exécutif), celle du « préteur » (chargé de la justice) et celle du « censeur » (chargé du maintien des bonnes mœurs). Ils ont aussi un accès privilégié aux assemblées délibérantes, notamment le puissant Sénat et l'assemblée centuriate (les « comices centuriates »). De l'autre, les « plébéiens » ou tribuns de la plèbe, représentant le *populus romanus*, luttent pour faire reconnaître leurs droits. Ils obtiennent certaines garanties consacrant la citoyenneté romaine, notamment l'égalité devant la loi reconnue dès le v^e s. (loi dite « des Douze Tables ») et des assemblées populaires fondées au III^e s. Mais la réalité du pouvoir reste concentrée dans les mains des magistrats placés sous le contrôle étroit du Sénat, dont les membres sont tous représentants de la nouvelle « classe des riches » apparue au III^e s., la *nobilitas* détentrice de la propriété foncière, composée de patriciens et de plébéiens.

À partir de ce moment, la République se stabilise autour d'un système institutionnel qui durera deux siècles. Néanmoins, elle entre dès le milieu du II^e s. dans une période de crises successives. La pression grandissante de la plèbe urbaine (incarnée par les Gracques Tibérius et Caius à la fin du II^e s.), les soulèvements dans les colonies romaines, les révoltes des esclaves (Spartacus, 73-71 avant J.-C.), ainsi que les intrigues et les luttes au sommet entre les principaux consuls et chefs militaires (conjuraison de Catilina en 63, lutte de César et Pompée entre 52 et 48, rivalité entre Octave et Marc Antoine de 33 à 31), auront raison du régime. Malgré les tentatives de réforme, la période républicaine prend fin quelques décennies avant l'ère chrétienne.

Du rayonnement à la chute de l'Empire romain

L'Empire est traditionnellement divisé en deux périodes : le Haut et le Bas-Empire. On date la naissance du Haut-Empire (I^{er}- III^e s.) de l'accession au pouvoir d'Octave qui s'impose à la bataille d'Actium (en l'an 31 avant J.-C.) et reçoit le titre d'*augustus* (en 27) qui le place au-dessus des autres magistrats. À Rome, celui-ci réforme les institutions et

prend le titre d'*imperator* (titre militaire désignant le chef de l'armée). L'autorité du Sénat est très vite contestée. D'abord entrés en résistance, les sénateurs se rallient finalement à la figure dominante de l'empereur. À la tête de Rome, se succèdent les Julio-Claudiens jusqu'en 68 après J.-C. (Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron), les Flaviens de 69 à 96 (Vespasien, Titus, Domitien) et les Antonins de 96 à 192 (Trajan, Hadrien, Marc Aurèle).

À l'extérieur, le Haut-Empire est marqué par la consolidation de la domination romaine en Méditerranée, qui s'appuie désormais sur un *limes* fortifié aux frontières. C'est durant ce temps de « romanisation » de l'Empire que s'engage le renouveau spirituel impulsé par le christianisme, dont la vision révolutionnaire inquiète rapidement la puissance impériale. En butte à l'hostilité du pouvoir, les chrétiens sont victimes de persécutions. C'est aussi à ce moment que l'Empire est marqué par les premiers signes de déclin politique, notamment par son incapacité à régler la question de la succession impériale qui, n'étant pas soumise à un principe d'hérédité, s'enlise dans les assassinats, les complots et les luttes militaires.

Le Bas-Empire (fin du III^e s. et IV^e s.) ouvre l'ère de la décadence impériale. À l'extérieur, la période est marquée par la fin de la *pax romana*. Les guerres civiles et soulèvements se multiplient. Déjà, en 212, l'édit de Caracalla avait tenté de maintenir l'unité impériale en attribuant la citoyenneté à tous les habitants de l'Empire. Mais à la suite des conflits avec les Germains au nord (nom donné à différents « peuples barbares » : Vandales, Alamans, Francs, Sarmates, Wisigoths, Burgondes...), les Perses sassanides à l'est et les Maures au sud, l'Empire manque de se disloquer. Un redressement institutionnel est certes réalisé par Dioclétien à la fin du III^e s., grâce à la formation du gouvernement collégial nommé « tétrarchie », dirigé par deux Césars et deux Augustes. Mais les guerres à la lisière de l'Empire s'accroissent.

Le IV^e s. est marqué par la reconnaissance de droits aux chrétiens sous le règne de l'empereur Constantin (édit de Milan, 313). Malgré la résistance de l'empereur Julien (« l'Apostat », 361-363), le christianisme ne cesse dès lors de s'étendre en Méditerranée. Son succès contribue au déclin rapide du polythéisme romain, au point que Théodose I^{er} décide, en 394, la fermeture définitive des temples païens. À sa mort, en 395, l'Empire est divisé en deux entités. L'Empire d'Orient (qui deviendra

« l'Empire byzantin ») parvient, dans les siècles qui suivent, à maintenir son unité jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs (1453). L'Empire d'Occident, débordé par les invasions barbares, se morcelle rapidement en royaumes et disparaît en 476 lorsque son dernier empereur est déposé. Malgré ce processus de désagrégation, maints historiens rappellent que « l'Antiquité tardive » (fin III^e s.-début VIII^e s.) a connu une brillante renaissance intellectuelle et artistique (rhétorique, sophistique, philosophie, littérature chrétienne, sculpture, architecture, orfèvrerie).

La raison juridique, la liberté et le rêve de la civilisation romaine

L'Antiquité romaine apparaît fondamentale dans la formation des institutions politiques occidentales. Elle est en effet le moment où, dans l'histoire de la civilisation, sont imaginées des structures juridiques et administratives permanentes chargées d'assurer la supériorité du droit, la promotion de l'idée de liberté et le rêve d'une civilisation universelle.

Le droit au service du bien commun

Face au despotisme des monarchies orientales et au modèle communautaire des cités grecques, la République romaine défend dès sa fondation une ambition nouvelle : imposer des institutions universelles s'appuyant sur la force du droit. Désormais, la vie politique n'est plus placée sous la coupe d'un prince omnipotent remplissant des fonctions divines. Elle n'est plus vouée à s'adapter à l'organisation spécifique de chaque cité. Elle prend appui d'une part sur des lois précises, claires et applicables à tous, d'autre part sur la constitution d'un appareil administratif chargé de protéger l'ensemble des régions placées sous l'autorité de Rome. Les Grecs avaient découvert la raison : ils en ont fait un outil de la pensée permettant de déchiffrer l'univers, de construire une réflexion originale sur la société humaine et de dégager une nouvelle forme de légitimité fondée sur l'éthique de la discussion. Les Romains, en consacrant le rôle central du droit, font entrer cette raison dans le fonctionnement concret des institutions. L'idée que la réalisation du bien

commun est intimement liée à la mise en place d'un ordre juridique stable et universel en constitue le trait essentiel.

Le rôle que joue le droit dans la formation de la pensée politique antique ne doit pas être négligé. Il ne saurait être sous-estimé par rapport aux productions philosophiques. Il constituera d'ailleurs un point de discussion essentiel au cours du Moyen Âge, dans les œuvres scolastiques et, bien sûr, dans le travail des légistes. Il ne sera pas absent des débats sur la distinction des sphères religieuses et temporelles (voir [chapitre 2](#)). Il est en tout cas au cœur des nouveaux principes de légitimité qui s'affirment avec la formation de la pensée latine. En reconnaissant un rôle premier à la norme rationnelle, Rome fait du droit l'expression et le garant de la supériorité de la société romaine sur les communautés barbares. Non seulement le droit garantit l'ordre en permettant la stabilité des relations sociales dans l'espace et dans le temps, mais il assure une égale justice entre tous les hommes.

La liberté romaine

Le rôle du droit dans la République romaine est indissociable du principe de liberté. Pour les Romains, la liberté n'est pas seulement un principe moral : elle acquiert une dimension proprement politique. Elle est indissociablement liée à la citoyenneté.

La *libertas* romaine est censée être garantie dans les faits de plusieurs façons. Elle est définie par l'ensemble des droits civiques et personnels accordés dès le v^e s. à chaque citoyen. Elle est ensuite portée par le modèle républicain dont les institutions (consuls, Sénat et assemblées du peuple), par leur équilibre, peuvent à tout moment se neutraliser l'une l'autre. Elle est également liée au respect de la loi humaine, une loi qui acquiert une valeur sacrée dans la mesure où elle s'impose, aux yeux des Romains, comme le seul vrai rempart contre le despotisme. Dans la conception romaine, la liberté civique n'a enfin de sens que si elle est égale pour tous. Cette égalité est censée être maintenue grâce à la loi commune.

L'idée de citoyenneté est donc généreuse. Elle demeure néanmoins profondément ambiguë, car dans les faits, de nombreux citoyens ne disposent pas de la liberté proclamée. Les institutions républicaines

conservent des traits aristocratiques. Elles accordent l'essentiel des pouvoirs de commandement aux grandes familles, aux riches et aux hommes les plus méritants. Le rang social, la fortune et la vertu déterminent ainsi largement la distribution des charges politiques. À travers la reconnaissance publique de la *dignitas* (l'autorité due au prestige) et du *cursus honorum* (long parcours exigé pour accéder à toute fonction), la société romaine continue de véhiculer une conception élitiste du pouvoir. Enfin, comme à Athènes, les femmes, les pérégrins (« hommes libres » venus des provinces de l'Empire) et les esclaves – soit la majorité de la population vivant à Rome – ne jouissent pas des droits civiques.

Au total, si la question de la liberté est aussi centrale pour les Romains, c'est certes parce qu'elle améliore leur sort. C'est aussi et surtout parce qu'elle établit une frontière irrémédiable entre Rome et le reste du monde, et plus généralement entre le citoyen et l'homme soumis, enfermé dans la *servitus* (c'est-à-dire une existence sans droit).

La cosmopolis ou l'ambition universelle de Rome

Au-delà de la défense de la liberté du citoyen, le droit est placé au service d'une ambition universelle : la réalisation d'une unité politique sous l'égide de Rome. Jusque-là, les lois, traditions et coutumes des cités méditerranéennes avaient toujours gardé un caractère essentiellement local. Dans l'esprit des Romains, le droit n'a pas vocation à se limiter à l'espace confiné de la cité. Au fur et à mesure que s'affiche l'ambition hégémonique de Rome en Méditerranée (à partir du III^e s. avant J.-C.), il est perçu comme l'instrument permettant d'unifier la *cosmopolis* – littéralement la « cité universelle ». Derrière ce terme, les Romains désignent l'ensemble des peuples qui, par-delà leurs différences de langue et de culture, sont rassemblés dans la communauté universelle dont Rome entend être le cœur. Le droit est donc censé fédérer l'ensemble des hommes dans une même civilisation et leur dessiner un destin commun.

L'idéal républicain de la *libertas* sera largement contrarié, à partir du I^{er} s. de notre ère, par l'enracinement du régime impérial. Les droits

politiques dépendront désormais de plus en plus du bon vouloir de l'empereur. En revanche, le droit continuera d'alimenter le projet universel de Rome. Les premières grandes compilations du droit romain, établies tardivement (V^e- VI^e s.), seront significatives du rôle majeur que continuera de jouer la raison juridique dans l'Antiquité tardive.

De la jurisprudence à la codification, la formation d'un *corpus juris*

Le droit romain ne forme pas, sous la République et l'Empire, un corpus cohérent de règles écrites. S'il a été redécouvert au Moyen Âge par l'intermédiaire du *Digeste* (somme composée d'extraits et de textes juridiques divers rassemblés au VI^e s. par l'empereur Justinien), il ne s'est constitué sous l'Antiquité que très lentement, sur plusieurs siècles, par la sédimentation de règles de multiple nature.

Les sources du droit romain

Les origines du droit romain sont diverses. Dans les débuts de la République, la loi des Douze Tables constitue le premier texte juridique romain ayant force de loi. Elle entendait préciser par écrit la répartition des droits civils et politiques entre les grandes familles romaines et les nouveaux arrivants, généralement pauvres. La loi pose ainsi les fondations d'un « droit civil » (*jus civile*) dont la particularité est d'être attaché à la citoyenneté romaine. Mais à l'exception de quelques textes, la loi romaine n'entend pas définir de façon contraignante des règles collectives : la garantie des droits des citoyens relève encore largement de la coutume. Au cours des siècles suivants, c'est moins par la législation que par des mécanismes jurisprudentiels que se développe le droit. Et c'est plus dans le domaine des relations privées que dans l'espace public qu'il s'épanouit.

Sous la République et au début de l'Empire, l'essor du droit romain est stimulé par le développement du commerce et par la nécessité d'entretenir des relations avec les nouveaux foyers romains en Méditerranée. Durant cette période, un travail considérable est accompli par les magistrats chargés de l'organisation des procès : les « préteurs » à

Rome et les « gouverneurs » dans les provinces de l'Empire. Sous la forme d'édits ou d'attendus particuliers faisant jurisprudence (c'est-à-dire donnant force obligatoire à leur décision pour les futurs procès), ces magistrats concourent au développement d'un « droit prétorien » venant compléter l'ancien droit civil. Le droit romain ne se limite plus, désormais, aux seuls citoyens de Rome. Il forme un édifice doctrinal réglant les libertés et devoirs de tous les individus, libres ou asservis, qui vivent sous la dépendance de la cité du Latium.

De surcroît, à partir du II^e s. avant J.-C., des « jurisconsultes » ne jouant aucun rôle formel dans les procès, mais dont la connaissance de la jurisprudence leur donne une grande autorité, participent activement à l'interprétation et à l'application du droit. C'est ainsi moins par la législation (la loi et le sénatus-consulte) que par la jurisprudence et le commentaire que le droit romain se développe dans le domaine des activités privées.

L'empereur et la loi

Avec le renforcement du régime impérial, la volonté de l'empereur devient une source essentielle du droit romain. La législation impériale (édits, rescrits, décrets, mandats) prend en effet une importance décisive à partir du II^e s. après J.-C., notamment avec la disparition des assemblées qui votaient la loi, la subordination du Sénat et l'abandon des édits prétoriens. Seule la jurisprudence des tribunaux, restant pour un temps indépendants, ainsi que les commentaires de jurisconsultes réputés (Paul, Ulpian), peuvent alors influencer sur les décisions de l'empereur. Mais à partir du IV^e s., plus rien ne semble s'opposer à l'autorité des « constitutions impériales » promulguées depuis Constantin (306-337). Celles-ci deviennent l'unique source du droit romain.

Des tentatives de compilation sont alors entreprises afin de donner une cohérence à un édifice doctrinal encore trop fragmenté. Le code de Théodose II (écrit en 435-438) constitue ainsi la première tentative publique de compilation des constitutions impériales d'Orient et d'Occident, mais le travail le plus abouti est incontestablement celui de l'empereur d'Orient Justinien. Au début du VI^e s. (529-533), celui-ci fait successivement paraître le *Code* (recueil rassemblant des constitutions

depuis Hadrien), les *Institutes* (manuel à l'usage des étudiants) et surtout le *Digeste* (compilation rassemblant un grand nombre de fragments de jurisprudence et des commentaires des grands jurisconsultes).

En dépit de l'important travail de synthèse doctrinale, la partition de l'Empire romain (395), puis l'incapacité de l'Empire d'Occident à résister aux invasions barbares, contribuent au déclin rapide du droit universel et à l'essor des droits « vulgaires » dans les provinces. L'édifice juridique de l'Antiquité romaine disparaît pour quelques siècles. Il sera redécouvert par les légistes du Moyen Âge et constituera une source inépuisable d'arguments utilisés dans les luttes entre le pape et les grands monarques. Il sera abondamment utilisé pour asseoir les pouvoirs princiers en Europe, jouant ainsi un rôle important dans la formation de l'État moderne.

Le génie de la constitution romaine

De nombreux historiens des idées ont souligné qu'il n'existait pas de pensée politique proprement romaine. Il est vrai que la plupart des auteurs latins n'ont fait que reprendre les grandes idées forgées par la pensée grecque et les interroger à la lumière de l'histoire républicaine et impériale. La réflexion romaine s'est constamment nourrie, à cet égard, de la pensée stoïcienne, au moins jusqu'au II^e s. de l'ère chrétienne.

Fondé à Athènes par Zénon (III^e s. avant J.-C.), le stoïcisme est un mouvement philosophique prônant la connaissance de la nature, lieu de la sagesse. L'une de ses idées centrales est de considérer la nature comme le lieu où s'exprime la raison universelle. À ce titre, les Stoïciens soutiennent que l'homme, pour accéder à la vie morale (celle de la raison), doit chercher à mener son existence en harmonie avec la nature. Inversement, tout être vertueux doit se détourner des contraintes de la vie matérielle, expression d'un monde sensible qui le détourne de sa vraie nature. Nature et raison étant liées, l'être humain doit pouvoir réfréner ses passions, apprendre le contrôle de soi et afficher un détachement total vis-à-vis du monde qui l'entoure (d'où l'expression contemporaine « être stoïque » pour signifier l'insensibilité aux contraintes provenant du

monde physique). La vertu stoïcienne réside essentiellement dans l'exercice de la volonté et la recherche du perfectionnement moral.

Dans la vie politique romaine, le stoïcisme connaît une nouvelle vigueur. Il est utilisé pour rappeler les exigences de la vie morale. Il sert surtout de point d'appui à la conception universelle de l'humanité : les hommes étant reliés à une nature commune (insufflée par la loi divine), il est normal qu'ils se retrouvent dans un même mouvement de civilisation. La pensée stoïcienne est ainsi favorable au cosmopolitisme et, plus avant, justifie l'ambition civilisatrice de Rome en Méditerranée, au nord et dans les régions du Levant. Nombre de philosophes latins contribuent ainsi à diffuser l'idée d'un modèle romain universel. Chacun à sa manière, Polybe, Cicéron, Sénèque et Marc Aurèle, participent à cette célébration du génie romain.

Polybe et la dégradation des constitutions

Polybe (v. 205-v. 125 avant J.-C.) est l'un des premiers grands vulgarisateurs romains de la pensée grecque. Né en Grèce, déporté à Rome en 168, il se lie d'amitié avec Scipion Émilien et l'accompagne dans sa campagne victorieuse contre Carthage (en 146). Historien réputé, il analyse en détail l'expansion politique et militaire de Rome. Ses *Histoires* constituent une grande fresque de la période hellénistique et romaine. Convaincu que l'on ne peut pas expliquer la grandeur d'une civilisation en retraçant simplement les exploits de ses grands personnages, il fait le choix, pour justifier la supériorité de Rome, de décrire minutieusement le fonctionnement de la République. Il entreprend ainsi de combiner l'étude comparée des régimes dont Aristote a été l'initiateur avec la réflexion sur la décadence historique inspirée de Platon (voir plus loin dans ce chapitre).

La République ou la constitution équilibrée

Les raisons de la suprématie romaine sont à rechercher, selon Polybe, dans la supériorité du régime républicain. Après avoir décrit les succès de la confédération Achéenne, de Sparte ou de Carthage dans l'histoire antique, grâce à la force de leur constitution, Polybe présente la

République romaine comme un régime original tirant sa puissance exceptionnelle du subtil équilibre édifié entre ses institutions. Reprenant la distinction classique entre monarchie, aristocratie et démocratie, il montre que la République a su réaliser une combinaison vertueuse des différentes constitutions : le pouvoir des deux consuls romains renvoie au modèle de la monarchie, celui du sénat à l'aristocratie et la représentation politique accordée au *populus romanus* à la démocratie.

Ainsi, le meilleur régime est pour Polybe celui qui parvient à assurer l'équilibre des différents pouvoirs de façon à ce que chacun ait besoin du soutien des autres et qu'aucun ne puisse imposer seul sa volonté. Là est la condition pour que la constitution ne dégénère pas vers l'omnipotence du pouvoir et pour que la concorde sociale soit maintenue. On le voit, les *Histoires* de Polybe réactualisent l'idée grecque de la « constitution mixte » : la vertu du modèle romain réside dans l'harmonie qu'il parvient à réaliser entre des pouvoirs dissemblables mais interdépendants. C'est ce modèle qui permet d'expliquer l'exceptionnel rayonnement de Rome, bien avant les conquêtes réalisées par ses armées.

La théorie de l'anacyclosis

Le régime républicain est gage de stabilité et de puissance. Mais il ne parvient pas, selon Polybe, à se reproduire naturellement. Un processus de dégénérescence est présent dans toutes les formes de gouvernement.

S'inspirant de la philosophie de l'histoire platonicienne, il élabore la théorie dite de l'*anacyclosis*. Celle-ci rapporte la décadence des constitutions à une succession de cycles historiques. La forme brute, élémentaire, du pouvoir est la monarchie approuvée par les gouvernés et réglée par la justice. Mais celle-ci ne peut que dégénérer en tyrannie dès lors que le roi profite de son pouvoir pour se livrer à la concupiscence et combler ses désirs personnels. La tyrannie est alors renversée par les meilleurs citoyens qui fondent une aristocratie vertueuse, mais qui ne peut que se détériorer par la corruption des dirigeants et leur désintérêt pour la justice commune. La vie politique se dégrade à nouveau et sombre dans l'oligarchie, règne excessif de la minorité gouvernante. Le peuple, soumis et opprimé, est alors incité à prendre le pouvoir et fonder une démocratie soucieuse d'accorder à chacun des droits civiques. Mais

le peuple n'est jamais raisonnable et les passions de la foule l'emportent inévitablement sur les droits formels. Le régime sombre alors dans une ochlocratie qui n'est autre chose que le règne de la populace. Celle-ci engendre le désordre et la violence. Pour rétablir la concorde, le peuple n'a dès lors d'autre choix que de se donner un monarque dont la vertu est exemplaire. Le cycle de décadence est alors parcouru. Il peut se reproduire à nouveau.

L'anacyclosis



La pensée de Polybe est déterministe. Elle ne met pas l'accent sur la complexité des équilibres internes entre les groupes et les institutions dans chaque société. Elle idéalise le fonctionnement de la République romaine et ne mentionne pas les profondes tensions qui séparent les grandes familles de *nobiles* et les représentants de la plèbe. Elle ignore singulièrement les changements d'équilibre dans la vie politique romaine, marqués tantôt par les périodes de renforcement de l'aristocratie, tantôt par l'ouverture du régime aux revendications populaires – une ouverture qui s'exprime par exemple, peu avant la mort de Polybe, dans le programme des Gracques. Malgré la richesse des interprétations, l'analyse est donc partielle. L'étude scrupuleuse de Cicéron tentera d'en combler les incertitudes.

Cicéron, de la loi naturelle à la *res publica*

Brillant orateur, avocat influent, homme politique parvenu aux plus hautes fonctions (le consulat), admiré par ses contemporains, allié de Pompée puis de César, ennemi juré de Marc Antoine (qui décidera de son assassinat), Cicéron (106-43) est l'une des plus illustres figures de la pensée politique romaine. Profondément humaniste, accordant une place essentielle à la morale, sa réflexion est aussi l'une des expressions les

plus abouties de l'esprit juridique et du souci d'universalité qui dominent les débats politiques sous la République.

La pensée cicéronienne est formulée alors que Rome est en proie à une succession de crises politiques : conjuration de Catilina en 63 avant J.-C., assassinat de Pompée en 48, meurtre de César par Cassius et Brutus en 44, lutte entre ces derniers et Marc Antoine en 42, puis entre celui-ci et Octave en 31. Cicéron entend lutter contre les conspirations, les complots et les crimes en restaurant l'autorité de l'État, et plus précisément en imposant le respect du droit dans la conduite des affaires publiques. Ses deux œuvres majeures, *De Republica (De la République)* et *De Legibus (Des Lois)*, sont fortement influencées par la pensée naturaliste des Stoïciens. Elles s'inspirent également de la méthode dialectique des maîtres grecs, par la rédaction de « dialogues » mettant en scène des philosophes et des hommes publics. Le magistrat romain y reconstitue l'histoire de Rome à la manière de Polybe. Mais surtout, il pose les conditions d'une nouvelle organisation des pouvoirs. Cicéron rappelle à cet égard l'importance de la loi naturelle en politique, la nécessité de recourir à la raison et à la connaissance comme outils de gouvernement, ainsi que la nécessité d'un régime fondé sur la *res publica* (la « chose publique »).

Loi humaine et loi naturelle

Conformément à la pensée stoïcienne, Cicéron estime que la « droite raison », la pensée universelle qui permet de rechercher le juste et le bien, découle de l'ordre de la nature. Elle s'incarne en effet dans la « loi naturelle » (la *summa lex*) qui régit l'ordre universel. Celle-ci est présente dans tous les êtres. Elle est à la fois antérieure et supérieure à tous les actes humains. Elle s'exprime aussi, au niveau de la société, dans les relations naturelles qui s'établissent entre les hommes. Dès lors, pour ceux qui briguent le pouvoir, il est toujours vain de tenter de contrarier la force suprême et immuable de la nature : la sagesse politique consiste, en toutes circonstances, à élaborer des lois humaines qui reproduisent fidèlement les exigences de la loi naturelle.

En procédant de cette façon, Cicéron est le premier à formuler explicitement une distinction entre, d'un côté, les lois positives,

productions humaines imparfaites, contingentes et changeantes, et de l'autre, la norme suprême, universelle, permanente et incontestable, expression de la nature et de la raison divine. La distinction est fondamentale : elle influencera, à partir du XII^e s., la réflexion sur la fonction et la place du droit dans l'organisation de la société politique. Elle est surtout fondatrice de la différence établie entre « droit naturel » et « droit positif », c'est-à-dire entre les valeurs fondatrices de la société et les règles humaines qui n'en sont que la traduction juridique.

Le gouvernement et la raison

S'il fait confiance à une loi transcendante, Cicéron n'en considère pas moins la rationalité humaine comme un instrument essentiel de gouvernement. La faculté de juger et de raisonner constitue une ressource inestimable pour produire des lois humaines (*Des Lois*, I). Ce constat engendre deux conséquences importantes. Tout d'abord, les dirigeants doivent délaisser la mythologie et les superstitions. Celles-ci ne peuvent pas les aider à adopter des décisions justes. Au contraire, gouverner implique de faire confiance à la discipline de l'esprit qui permet d'exposer des arguments, de les confronter et d'aboutir à des conclusions.

Ensuite, pour diriger la cité, les gouvernants doivent avoir une expérience concrète du pouvoir et maîtriser tous les savoirs relatifs aux lois, aux constitutions, aux ressources publiques, à l'administration, à l'organisation des armées, à l'histoire des sociétés et à la géographie (*ibid.*, III). Associée à la capacité d'éloquence, indispensable pour gouverner, la connaissance constitue une vertu essentielle des dirigeants. Elle est le gage de bonnes décisions dans la mesure où elle renforce l'autonomie du jugement.

La res publica cicéronienne

Cicéron ne peut concevoir l'ordre politique à Rome sans la participation du peuple. En effet, la recherche de la conformité à la loi naturelle ne doit pas empêcher les magistrats d'obtenir l'adhésion des gouvernés, car la « chose publique » (*res publica*) est la « chose du peuple » (*res populi*). À cet égard, le peuple est bien plus qu'une masse inorganique ; il est une

communauté de citoyens rassemblés « par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts » (*De la République*, I). Dans cette conception, le pouvoir juste est forcément placé au service de la société. À l'inverse, il perd toute légitimité lorsqu'il devient l'instrument d'une faction.

La position de Cicéron a deux conséquences importantes. Tout d'abord, les magistrats n'ont pour fonction que d'appliquer strictement le droit dans l'intérêt de tous. Ils ne font que représenter la loi. Ils doivent se rappeler qu'ils sont soumis aux lois qu'ils édictent et que leurs fonctions créent des obligations dont ils sont tenus de se montrer digne. Leur honneur réside dans le dévouement et la loyauté dont ils font preuve à l'égard des citoyens. Ensuite, la république doit promouvoir une répartition « équilibrée » des droits et des devoirs, qui à la fois récompense la valeur des individus et protège les droits des citoyens. Il s'agit, d'un côté, de reconnaître les différences d'aptitude et de rang mais aussi, de l'autre, de respecter l'égalité formelle des droits civiques.

Ainsi, la *res publica* de Cicéron n'opte ni pour un pouvoir populaire ni pour un gouvernement des meilleurs. Elle ne correspond de fait à aucun des régimes idéaux identifiés par la pensée grecque. Reprenant le thème de la constitution mixte, elle s'appuie sur une juste répartition des pouvoirs établie sur la base de différentes constitutions. Comme Polybe, Cicéron trouve bon qu'il y ait dans la république romaine « une autorité supérieure et royale, une part faite aux grands et aussi des affaires laissées au jugement et à la volonté de la multitude ». Il ajoute ainsi : « s'il n'y a pas équilibre dans la cité des droits, des fonctions et des charges, de telle façon que les magistrats aient assez de pouvoir, le conseil des grands assez d'autorité, le peuple assez de liberté, le régime ne peut avoir de stabilité » (*De la République*, II).

On le voit, Cicéron n'exclut pas le rôle joué dans la république par le prince (*princeps*) dès lors qu'il agit dans le respect des lois et se fait le défenseur de la chose publique. Celui-ci n'est toutefois pas un roi : il est simplement le meilleur citoyen. Il ne constitue que le premier entre les pairs (*primus inter pares*). Du modèle aristocratique, Cicéron retient le rôle essentiel du Sénat dans le contrôle exercé sur les magistrats. Enfin, la *libertas* accordée aux citoyens autorise ces derniers à élire leurs magistrats et leurs sénateurs, mais elle ne doit pas aboutir à la promotion d'un gouvernement populaire. Le *populus* reste inconstant, toujours

manœuvrable. Il est incapable d'identifier l'intérêt général. Il a besoin de chefs, d'hommes supérieurs, pour le diriger dans le sens de la justice et de la morale.

Le projet de la *res publica*, fondé sur la juste proportion des pouvoirs, est subtil. Il a pour but d'éviter la corruption des gouvernants sans pour autant donner le pouvoir au peuple. Il restera néanmoins lettre morte comme le montrent les années qui suivent l'assassinat de Cicéron par Marc Antoine (en 43). À compter de l'attribution du titre d'*augustus* à Octave (en 27), la figure de l'empereur ne cessera de prendre l'ascendant sur les autres institutions. S'ouvre ainsi une période de quatre siècles marqués par la disparition du pluralisme institutionnel qui avait caractérisé la république romaine.

L'attitude morale du prince en question

Les débuts de l'Empire montrent très vite les faiblesses du droit. Celui-ci se révèle en effet incapable de limiter le renforcement de l'autocratie à Rome. La capacité de la constitution à assurer le bien et la justice, jusque-là vantée par tous les philosophes, est clairement contestée.

Avec Octave, le « Principat » est institué : le régime repose désormais sur un partage fictif du pouvoir entre le *princeps* (« le premier » d'entre tous) qui prend en charge l'administration de la cité latine et des provinces frontalières, et le Sénat à qui est attribuée la gestion des provinces plus lointaines. Certes, les sénateurs opposent une réelle résistance à l'empereur durant les premières décennies de l'ère chrétienne. Mais ils sont progressivement mis au pas. À la fin du 1^{er} s. après J.-C., le bon vouloir impérial l'emporte largement sur les actes du Sénat. L'empereur concentre très vite tous les pouvoirs de commandement. Son droit de commander (*imperium*) est sans limites. En tant qu'*imperator*, il est le chef suprême des légions. En tant que *princeps*, il est le plus haut magistrat de la cité, cumulant tous les pouvoirs consulaires. Il dispose ainsi de la *potestas* : le pouvoir du règne temporel, le pouvoir d'administrer la cité et de rendre la justice. Mais plus que cela, son titre d'*augustus* donne à ses décisions une force inégalée. Il désigne en lui une personne sacrée disposant de l'*auctoritas*, le pouvoir spirituel. Au total, s'incarnent en lui les trois principaux

pouvoirs de commandement de la société : le pouvoir civil, le pouvoir militaire et le pouvoir spirituel.

La disparition du modèle républicain conduit les juristes romains à infléchir sensiblement leur discours. Pour la plupart, ils ne cherchent plus à vanter les mérites du meilleur régime en s'attardant, à la manière de Polybe ou de Cicéron, sur les agencements institutionnels garantissant la paix entre les composantes de la société romaine. L'objet de leur réflexion est désormais le comportement personnel du *princeps*. Ils expriment l'inquiétude face au risque d'arbitraire qui peut caractériser l'exercice du pouvoir. Ainsi, à l'évolution de la vie politique vers l'autocratie impériale correspond une littérature politique s'interrogeant sur l'attitude morale du prince et sur son rôle dans l'histoire.

L'influence du stoïcisme redevient ici majeure. La question de l'harmonie entre le pouvoir et la nature (en particulier la droite raison et la justice qui lui correspondent) devient l'une des questions centrales de la philosophie politique. Les interprètes romains du stoïcisme entendent bien replacer la morale au centre de la réflexion sur le pouvoir.

Sénèque et la clémence politique

Les réflexions de Sénèque (4-65) constituent l'un des contributions morales les plus emblématiques de l'école stoïcienne qui domine la pensée romaine durant les premiers siècles de l'Empire. Né à Cordoue, très tôt intéressé par la philosophie, Sénèque entame une brillante carrière politique à Rome (comme questeur, puis comme sénateur), avant d'être exilé en Corse par l'empereur Claude, puis rappelé par Agrippine pour assurer l'éducation de son fils Néron. Il est assez représentatif de ces brillants esprits romains qui, par leurs qualités d'orateur, ont rapidement gravi les échelons du pouvoir. Il put, en tant que précepteur puis conseiller de Néron, exercer une certaine influence sur son disciple. Il devint même consul de Rome en 57. Toutefois, tentant en vain de modifier le comportement despotique de l'empereur, il tomba en disgrâce en 62. Accusé d'avoir participé à la conspiration de Pison, Néron lui intima l'ordre de se suicider.

L'œuvre de Sénèque est avant tout une philosophie de l'éthique. Composée de manuels, de lettres, de dialogues et de tragédies, elle

cherche à poser les conditions du meilleur comportement pour une vie heureuse consacrée au bien et à la justice. Dans une satire de la cérémonie de déification de Claude, il expose à mots couverts la critique du pouvoir autocratique d'un homme qui a perdu la légitimité venue de son peuple. Le traité de morale *De Clementia* (*Sur la clémence*), rédigé avant sa disgrâce, expose les devoirs du prince et exalte sa vertu idéale : la clémence. Opposée à la cruauté, la clémence est bien la marque du pouvoir suprême, car seul celui qui commande est en mesure de l'accorder. Elle est surtout l'expression d'une sagesse qui refuse l'usage de la violence comme instrument de pouvoir.

Le traité *De Beneficiis* (*Sur les bienfaits*) expose quant à lui les vertus sociales dont devrait faire preuve la *nobilitas* romaine. La vertu essentielle consiste à savoir distribuer les bienfaits autant qu'à les recevoir. Plus globalement, l'ensemble des propositions morales de Sénèque exhortent, pour accéder à la vie heureuse et à la « tranquillité d'âme », à rechercher une existence équilibrée sachant arbitrer entre l'engagement public et une démarche contemplative invitant au retrait du monde. C'est là le gage d'une sagesse ouverte à ceux qui sont les plus instruits.

Marc Aurèle et le respect de la raison naturelle

Les écrits de l'empereur Marc Aurèle (121-180) puisent également leur inspiration dans la morale stoïcienne. Dans ses *Pensées*, rédigées à la fin de sa vie, ils détaillent les principes d'une action raisonnable dans la conduite du pouvoir, sous la forme de courtes notes et d'aphorismes. Il prône une attitude morale axée sur la bonté, la simplicité et la justice. « Comme tu es l'un des membres dont se parachève le corps social, que chacune de tes actions parachève de même la vie sociale, se dit-il à soi-même. Toute action de toi qui ne se rapporterait pas [...] au bien social, désorganise la vie du tout, elle l'empêche d'être un » (IX, 23).

Reprenant une distinction formulée par Sénèque avant lui, Marc Aurèle soutient que tout dirigeant, pour être juste, doit savoir distinguer deux sociétés. La première est la société de la nature où domine la raison universelle. Inscrite à la fois dans le *cosmos* et dans la nature humaine, associant les dieux et les hommes, elle définit un destin commun que tout

homme est encouragé à suivre. La seconde est la société humaine qui se retrouve unie dans la cité. Les devoirs de l'empereur y sont cruciaux : celui-ci doit être instruit et agir en philosophe afin de ne pas se livrer aux bassesses et à la violence. « L'intérêt de chacun découle de sa constitution et de sa nature ; et ma nature à moi est raisonnable et sociable » écrit Marc Aurèle (VI, 44).

C'est ainsi à travers une doctrine de la dignité personnelle que l'homme d'État peut espérer faire le bien et défendre un idéal de justice. Elle implique à la fois de respecter la raison naturelle et de se conformer soi-même aux principes d'une vie vertueuse.

La pensée stoïcienne défend une morale de l'action raisonnable, de l'équilibre et de la mesure. Elle ne semble toutefois pouvoir freiner l'évolution de Rome vers l'autocratie impériale. L'empereur devient une puissance redoutée, maniant la violence politique tout en recherchant en permanence les signes du soutien du *populus* (car la société romaine continue de rejeter tout principe monarchique). Dans le même temps, l'incapacité à régler le problème des successions ouvre un jeu permanent de luttes et de complots au sommet du pouvoir, notamment entre les chefs militaires. À partir du III^e s., le régime impérial résiste de moins en moins aux luttes intestines à Rome et aux guerres qui se multiplient aux frontières de l'Empire.

C'est dans ce contexte de décadence impériale que se développe la prédication chrétienne. Malgré les persécutions, le christianisme s'étend rapidement au-delà de son bassin d'origine, la Palestine. En 313, la conversion de l'empereur Constantin en fait la religion de tout l'Empire. Ayant conquis l'ensemble du bassin méditerranéen au V^e s., la religion du Christ ne cessera désormais de gagner du terrain jusqu'à la période médiévale. La connaissance léguée par la philosophie grecque et par les écrits romains disparaît pendant de longs siècles de la partie occidentale de l'Europe.

BIBLIOGRAPHIE

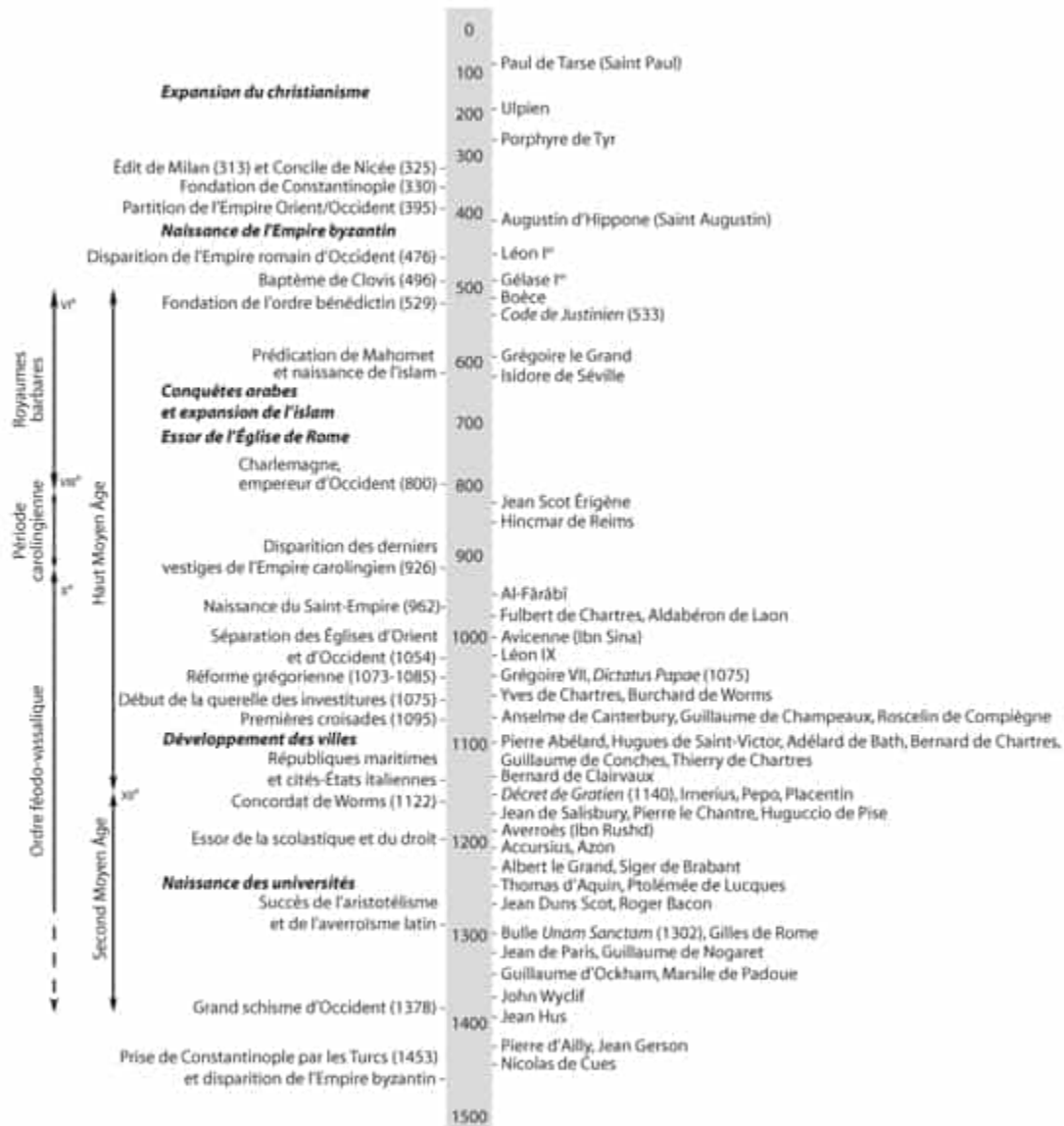
Œuvres citées

- ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 2015.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le Livre de poche, 2010.
- CICÉRON, *De la République* suivi de *Des lois*, Flammarion, 1988.
- HÉRACLITE, *Fragments*, Paris, Flammarion, 2018.
- M ARC A URÈLE , *Pensées pour moi-même*, Paris, Arléa, 2016.
- PLATON, *Protagoras Euthydème Gorgias*, Paris, Flammarion, 2016.
- PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 2016.
- PLATON, *Le Politique*, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *Les Lois* (extraits), Paris, Folio, 1997.
- POLYBE, *Histoires*, Paris, Belles Lettres, 1992.
- SÉNÈQUE, *De la Clémence*, Paris, Rivages, 2005.
- SÉNÈQUE, *Les Bienfaits*, Paris, Arléa, 2005.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris, Flammarion, 1991.

Pour aller plus loin

- AUBENQUE Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014.
- AUBENQUE Pierre (dir.), *Aristote politique*, Paris, PUF, 1993.
- BERNSTEIN Serge et MILZA Pierre, *Histoire de l'Europe : L'héritage antique*, Paris, Hatier, 2015.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, tome I : *L'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.
- BRUN Jean, *Les Présocratiques*, Paris, Que sais-je ? 2019.
- CHAMOIX François, *La Civilisation hellénistique*, Paris, Arthaud, 1985.
- COLLECTIF, *La Pensée antique des présocratiques à Saint Augustin*, Paris, Tallandier, 2006.
- DROIT Roger-Pol (dir.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?* Paris, Le Monde Éditions, 1991.
- ELLUL Jacques, *Histoire des institutions. L'Antiquité*, Paris, PUF, 2016.
- FINLEY Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2019.
- GAUDEMET Jean et CHEVREAU Emmanuelle, *Les Institutions de l'Antiquité*, Paris, LGDJ, 2014.
- GRIMAL Pierre, *La Civilisation romaine*, Paris, Flammarion, 2009.
- HADOT PIERRE, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Folio-Essais, 1995.
- MICHEL Alain, *La Philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Armand Colin, 1969.
- MOATTI Claude, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à l'époque républicaine*, Paris, Le Seuil, 1997.

- MOSSÉ Claude, *Politique et société en Grèce ancienne*, Paris, Flammarion, 1999.
- NICOLET Claude, *Les Idées politiques à Rome sous la République*, Paris, Armand Colin, 1976.
- NICOLET Claude, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 3^e éd., 1989.
- ROMEYER DHERBEY Gilbert, *Les Sophistes*, Paris, Que sais-je ? 2017.
- ROMILLY Jacqueline (de), *La Loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- SCHIAVONE Aldo, *Ius : l'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2011.
- VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : essai de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 2005.
- VERNANT Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque* [1962], Paris, PUF, 2013.
- VERNANT Jean-Pierre, *Entre mythe et politique*, Paris, Points, 2015.
- VESPERINI Pierre, *La Philosophie antique*, Paris, Fayard, 2019.
- VEYNE Paul, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Points, 2015.
- WATTEL Odile, *La Politique dans l'Antiquité grecque*, Paris, Armand Colin, 1999.
-



Chapitre 2

La crosse et le glaive

Théologie, droit et philosophie au Moyen Âge

La période du Moyen Âge (fin du ^v^e s.- ^{xv}^e s.) a pendant longtemps été perçue comme une phase de déclin civilisationnel. Au début du ^{xx}^e s., les historiens considéraient encore l'ensemble de la période comme un âge sombre miné par la violence, les guerres, les invasions barbares, les superstitions et le dogmatisme religieux. L'histoire médiévale contemporaine a permis de relativiser ce jugement. De nombreux auteurs ont montré qu'il était réducteur de considérer le Moyen Âge comme une longue parenthèse entre les sociétés civiques de l'Antiquité et les États modernes, et sur le plan des idées, comme un vaste désert intellectuel entre deux périodes de très grande activité culturelle.

De la disparition de l'Empire romain d'Occident jusqu'à l'essor des premières grandes monarchies européennes, il convient ainsi de distinguer plusieurs périodes. Du ^{vi}^e au ^x^e s., la « *pars occidentalis* » de l'ancien empire est marquée par la disparition des structures politiques héritées du monde gréco-romain, auxquelles se substituent des « royaumes barbares » (^{vi}^e- ^{viii}^e s.) puis, après la tentative carolingienne de restauration de l'empire (début ^{ix}^e s.), la société féodale (fin ^{ix}^e- ^x^e s.). Cette dernière ne disparaît pas entre le ^{xii}^e et le ^{xiv}^e s. Mais durant ces trois siècles, l'Occident médiéval connaît une transformation rapide de ses structures sociales, économiques et territoriales. Il est le terrain d'âpres luttes politiques d'où surgissent les premières fondations de l'État moderne. Il voit émerger des activités culturelles de plus en plus

intenses dans les grandes villes, lieux d'échanges permanents et de formation des universités. Les derniers siècles de la société féodale préparent ainsi les grandes mutations intellectuelles qui feront entrer l'Europe dans l'époque dite « moderne ». La culture du droit, la reconnaissance morale de l'individu et le développement de la pensée rationnelle plongent leurs racines dans les nombreuses innovations des temps médiévaux.

Sur le plan des idées, le Moyen Âge est marqué en tout premier lieu par l'expansion extraordinaire de la religion chrétienne. Dans la phase historique de christianisation de l'Occident (VI^e-XI^e s.), le politique perd progressivement son autonomie et ne se définit qu'en rapport avec la religion. Certes, la prédication chrétienne se présente essentiellement comme une « doctrine de la foi ». Elle refuse à cet égard toute immixtion dans les affaires temporelles. Mais en réalité, les penseurs chrétiens tirent de la parole du Christ des conceptions politiques d'une rare originalité : en établissant une frontière entre le royaume de Dieu et la société des hommes, ils forgent une doctrine qui est l'une des principales sources du processus historique européen de séparation des pouvoirs séculiers et des autorités spirituelles.

À la fin du XI^e s., la société médiévale entre dans une période de bouillonnement intellectuel sans précédent, marquée par l'apparition de nouvelles sciences savantes, la redécouverte de la philosophie antique et l'essor de la pensée juridique, nouveaux défis posés à la théologie. Durant cette période d'intense renouvellement, savants et clercs forgent de nouvelles connaissances qui leur permettent de réinterroger la conception chrétienne de l'univers. Ainsi, en moins de deux siècles, la théologie n'apparaît plus comme la source unique et incontestable de la réflexion sur l'homme et la société. Elle doit compter désormais avec des savoirs profanes (le droit, la philosophie, les arts libéraux) qui imposent des idées nouvelles et des formes de raisonnement s'appuyant sur la discussion et la confrontation des arguments. C'est dans ce contexte général de transformation de la pensée que l'on peut comprendre l'essor des premières doctrines politiques qui osent mettre en question l'interprétation chrétienne de la justice et du pouvoir.

LES FONDATIONS RELIGIEUSES DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE

La révélation chrétienne se présente comme une doctrine de la délivrance et du salut. Elle introduit une rupture avec le judaïsme dans la mesure où sa doctrine du rachat pose le principe d'une séparation entre le royaume de Dieu, lieu de la vie éternelle, et le royaume des hommes, lieu de la vie sur terre. Le message du Christ invite en effet les fidèles à suivre la voie de Dieu pour racheter leurs fautes, engagement du seul ressort de la foi. Elle les enjoint pour cela de ne pas s'impliquer dans les affaires terrestres. Cette affirmation a des conséquences importantes sur la longue durée : elle contribue à l'essor d'une Église romaine autonome et organisée, toujours soucieuse de rester à l'écart des pouvoirs temporels. Mais cette distinction du religieux et du politique ne doit pas laisser imaginer que le christianisme s'exonère d'une réflexion sur les fondements et les limites du pouvoir. Elle ne doit pas laisser penser non plus que le pape, chef de l'Église romaine, est voué à rester une simple autorité spirituelle à l'abri des jeux de puissance entre princes et seigneurs.

L'irrésistible ascension du christianisme

Durant les trois premiers siècles de notre ère, le christianisme ne cesse de gagner du terrain dans l'Empire romain. Les chrétiens s'attirent rapidement l'hostilité des empereurs. Certes, ils affichent leur loyalisme politique à l'égard de Rome. Mais ils refusent de participer au culte impérial et prêchent une parole de paix étrange pour des Romains épris de guerres et de conquêtes. Refusant l'idée de « peuple élu », ils portent de surcroît un message universel et pratiquent la conversion par le biais du baptême.

La religion du Christ a donc un formidable potentiel de développement. Elle ne peut qu'inquiéter le pouvoir central de Rome. Régulièrement persécutés, les chrétiens n'en continuent pas moins de prêcher la non-violence, vivent leur condition sous la forme du martyre et attirent de nouveaux fidèles. La situation évolue subitement lorsque

l'empereur Constantin fait du christianisme la religion officielle de l'Empire en 313 (édit de Milan), puis réunit le Concile de Nicée en 325 (premier concile œcuménique de l'Église chrétienne). Dès lors, les évêques chrétiens ne cessent d'étendre leur influence tout en cherchant, le plus souvent, à maintenir leur religion hors de la tutelle impériale.

À la mort de l'empereur Théodose I^{er} (395), l'Empire est partagé en deux entités. Le christianisme suit dès lors des voies distinctes. En Orient, le maintien d'une structure impériale (l'Empire romain d'Orient, puis l'Empire byzantin) conduit progressivement à l'intégration des pouvoirs politiques et religieux sous l'autorité de l'empereur. En Occident, la chute de l'Empire en 476 laisse subsister une Église devenue influente sur tout le pourtour méditerranéen. Celle-ci se place sous l'autorité de l'évêque de Rome, successeur de Pierre qui a reçu sa mission évangélique directement du Christ (« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église »). Désormais, aucun monarque (pas même l'empereur d'Orient) n'aura assez de puissance pour mettre l'Église de Rome en tutelle.

Religion et politique

Aux v^e- vi^e s., la prédication chrétienne devient la principale source d'inspiration des réflexions sur le pouvoir. Doctrine de la consolation et de l'espoir, elle porte un message de délivrance répondant aux inquiétudes métaphysiques des êtres humains, à partir des questions fondamentales telles l'origine du monde, l'existence d'une puissance suprême, l'évolution providentielle de l'histoire, la place des hommes dans la nature, la souffrance et les inégalités dans la vie terrestre et bien sûr l'existence après la mort. Sous la forme de la théologie, elle prend la forme d'une connaissance savante et s'impose comme le discours dominant sur l'univers durant tout le Haut Moyen Âge, avant d'être confrontée, à partir du xii^e s., au renouveau spectaculaire de la philosophie et du droit.

Les liens entre la pensée religieuse et les représentations politiques au Moyen Âge sont particulièrement complexes. Sur le plan doctrinal, la religion chrétienne défend la thèse de la séparation éternelle du spirituel et du temporel. Dans la réalité, l'histoire du Haut Moyen Âge est loin de

suivre ce fondement doctrinal : les institutions politiques médiévales sont en effet fondamentalement marquées par la confusion du religieux et du politique. On peut en retenir deux raisons principales.

Les docteurs de l'Église puis les théologiens n'hésitent pas, tout d'abord, à émettre de nombreuses opinions sur les sources et la nature du pouvoir temporel, initialement dans le but de protéger l'autonomie et les prérogatives de l'Église. En s'inspirant de la lecture des Écritures, ils formulent ainsi des sentences abordant des questions de nature politique, comme l'origine de la puissance dans la société, les règles de la justice, les rapports entre morale et gouvernement, encore les relations entre les pouvoirs séculiers et l'Église. À cet égard, la place essentielle tenue par le dogme dans la formulation de la doctrine chrétienne a des effets importants : en interdisant toutes les interprétations théologiques locales qui ne sont pas ratifiées par les conciles romains, le dogme favorise l'essor d'une doctrine politique unifiée dans l'ensemble de l'Occident christianisé.

Ensuite, le lien étroit entre la doctrine chrétienne et la pensée politique tient en grande partie au fait que l'Église de Rome se transforme peu à peu en pouvoir temporel entre les IX^e et XI^e siècles. La papauté profite de son organisation centralisée et du renforcement de son autorité sur les clergés locaux. Durant cette période, elle bénéficie également du mouvement de fragmentation politique qui affecte le continent européen (dislocation des grands royaumes hérités de la période carolingienne, naissance du système féodal). Les papes deviennent aussi puissants que les grands rois. Ils ne se satisfont plus de la direction spirituelle de la chrétienté. À la tête de la seule organisation universelle, ils rêvent désormais de la constitution d'un vaste royaume sous l'égide de l'Église. Les pouvoirs séculiers ne peuvent faire autrement, dans ce contexte, que de lutter sur le terrain de la religion, en tentant de légitimer leur pouvoir par référence à la théologie chrétienne, de se réapproprier un rôle religieux et de tenter d'inféoder les clergés locaux.

Au total, dans la société chrétienne médiévale, la représentation de l'ordre social découle entièrement de la conception d'un univers soumis à la toute-puissance de Dieu. La vie terrestre y est envisagée comme le prolongement de la volonté divine. Malgré la distinction doctrinale, le politique et le religieux se confondent largement au point que le pape s'arroge un pouvoir temporel tandis que les rois les plus puissants

s'érigent en représentants de Dieu sur terre. Le grand paradoxe de l'histoire médiévale est néanmoins que cette intimité des liens entre religieux et politique cohabite toujours avec l'idée théologique d'une séparation infinie entre le spirituel et le temporel. Il faudra attendre les derniers siècles du Moyen Âge pour que cette idée commence à exercer des effets concrets en contribuant à la naissance d'institutions politiques sécularisées (littéralement : qui sont « dans le siècle », c'est-à-dire dans la vie profane).

La doctrine de l'Église et la distinction des sphères

La parole chrétienne prêche une doctrine de la foi qui établit une distinction entre le religieux et le politique. Au cours des premiers siècles de notre ère, cette distinction posée par les Évangiles se diffuse et, sous la plume des docteurs de l'Église, s'impose progressivement comme un principe théologique majeur.

Le message du Christ

En amont de la révélation chrétienne, la tradition biblique de l'Ancien Testament exprime déjà une grande méfiance à l'égard des royautés, lieu du pouvoir politique. La parole des Prophètes enjoint les hommes à rechercher leur salut dans une quête intérieure et la recherche de Dieu, dans un engagement proprement spirituel éloigné du monde de la cité. L'expérience de la vie profane expose les hommes à toutes les tentations. À l'image de la Babylone de Nabuchodonosor, la cité est le lieu de la débauche, de la violence et de la corruption. Il y règne forcément l'injustice. Le judaïsme s'oppose ainsi clairement aux conceptions du monde antique : alors que les Grecs et les Romains ont confiance dans les vertus civiques et l'organisation de la cité pour réaliser le Bien, les hommes de la Bible affichent un détachement et un sentiment de supériorité à l'égard des pouvoirs temporels. Ils ont la certitude que la justice est une affaire proprement divine et que les hommes vivant dans

la justice de Dieu doivent s'éloigner des affaires de la cité. C'est cette intuition que reprend le message du Christ.

Le Nouveau Testament et la justice de Dieu

Peu avant sa condamnation à la crucifixion, Jésus de Nazareth déclare au procureur romain Ponce Pilate qui lui demandait s'il se reconnaissait comme le Roi des Juifs : « Ma Royauté n'est pas de ce monde. » Il ne fait alors que reprendre le message qu'il n'a cessé de répandre en Judée : le salut des hommes ne dépend en rien de leur vie terrestre, mais de la place qu'ils auront, après leur mort, dans le « Royaume de Dieu ». La parole du Christ rompt ainsi clairement avec l'idée d'une justice ancrée dans le monde social et politique. La justice véritable ne peut s'accomplir que par la conversion des cœurs, la recherche d'une vie guidée par la foi. Tout homme étant pécheur, il ne peut s'acquitter de sa dette et obtenir la rédemption qu'en poursuivant une voie interne, proprement spirituelle, exigeant le sacrifice de ses propres désirs et visant le bien envers autrui, à la recherche de la miséricorde et de l'amour de Dieu. Seul le Jugement de Dieu, après la mort, compte car il permet d'accéder à la « vie éternelle ». Les fins de l'existence terrestre reposent entièrement sur l'accès au monde céleste. L'espérance des hommes est « hors du monde ».

La prédication chrétienne défend une conception inédite de la justice. Dans le *Sermont sur la Montagne*, Jésus défend l'idée que la justice de Dieu est distincte de la justice des hommes. En refusant la « Loi du Talion » inscrite dans la tradition talmudique (« œil pour œil, dent pour dent »), il rompt avec une conception ancienne de la justice axée sur la réparation des fautes commises *entre* les hommes. Il dissocie clairement d'un côté une justice humaine qui cherche à réparer le lien social et, de l'autre, une nouvelle justice qui s'accomplit dans les conduites morales et n'attend aucune réponse ici-bas. Ainsi est posée l'idée d'une distinction immuable entre l'ordre politique où se règlent les affaires humaines et l'ordre spirituel où le fidèle, par la recherche de la grâce de Dieu, accède au salut éternel dans le Royaume des cieux.

La parole du Christ prolonge donc la tradition biblique par sa méfiance à l'égard du pouvoir politique. Mais elle défend une morale nouvelle. Elle renonce à la Loi juive ancienne qui, dans sa condamnation de la

violence, enjoint les hommes à se défendre contre les agressions extérieures. La prédication de Jésus délivre en effet un message de paix qui invite à répliquer à la violence par l'exemplarité de l'amour (« si quelqu'un te gifle la joue droite, tend-lui encore l'autre »). Aussi, le Christ ne condamne à aucun moment les pouvoirs de Rome. Au contraire, il enjoint les fidèles à ne pas se révolter : l'existence étant tout entière tournée vers le rachat de l'âme, ils n'ont en effet aucun droit pour juger ceux qui les gouvernent. C'est ce que rappelle la fameuse allégorie de « l'impôt dû à César ». À des Pharisiens qui lui demandaient s'il était justifié de payer l'impôt à l'empereur, Jésus leur répondit : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Cette formule, reprise par tous les Pères de l'Église, forge une conception duale du monde opposant distinctement deux ordres séparés. Elle justifie l'autonomie des fidèles à l'égard du pouvoir des hommes. Elle fonde l'argument central de la doctrine politique de l'Église chrétienne.

La conception paulinienne du pouvoir

Paul de Tarse (v. 5-15-v. 62-67) est l'un des premiers Pères de l'Église (on nomme ainsi tous ceux qui contribuent à l'élaboration de la doctrine chrétienne dans les premiers siècles du christianisme). Juif converti au christianisme à la suite de la célèbre vision du « chemin de Damas », il est l'auteur de treize *Épîtres* qui apportent une contribution essentielle à l'interprétation des Évangiles. Sa doctrine reprend la distinction établie par le Christ entre le Royaume de Dieu et le gouvernement de la cité. Il est le premier, néanmoins, à poser le principe de l'antériorité et de la supériorité de l'ordre divin sur celui des hommes ; paradoxalement, cette idée le conduit à soutenir une théorie de l'obéissance absolue au pouvoir civil.

Dans l'*Épître aux Corinthiens*, Paul considère en effet que la « justice chrétienne » (ou « loi nouvelle ») est supérieure à celle de la Loi juive ancienne révélée par Moïse. La première doit sa supériorité au fait qu'elle relève de la *foi*. Elle est une « justice universelle » exprimant les finalités que Dieu assigne à la vie humaine, à tous les hommes quels que soient leur condition sociale, leur rang et leur origine. Elle incarne en particulier le passage du règne de la *chair*, lieu de concupiscence et de désordre, à celui de la *grâce*. Cela ne signifie pas à ses yeux que la Loi

du judaïsme soit disqualifiée ; celle-ci doit être respectée. Mais elle est secondaire et ne saurait être appliquée en dehors de la volonté de Dieu.

La supériorité de l'ordre divin est encore plus nettement affichée dans l'*Épître aux Romains* dans laquelle Paul affirme que tout pouvoir est nécessairement l'œuvre de Dieu (*omnis potestas a Deo*). Dieu est à l'origine de tout. Il n'est point de pouvoir temporel qui n'en procède. Paul n'en déduit pas que les autorités politiques devraient se soumettre à l'Église – ce que se chargeront de faire, quelques siècles plus tard, les partisans d'un gouvernement théocratique. Il affirme au contraire que les chrétiens, parce qu'ils doivent une obéissance absolue à Dieu, sont tenus d'obéir également aux rois : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. »

La proposition paulinienne est catégorique : le devoir d'obéissance au pouvoir civil est absolu. L'argument a une portée politique considérable : il ouvre la voie à une doctrine chrétienne conservatrice qui enjoint les fidèles à se plier à tous les pouvoirs. Il incitera les hommes d'Église, pendant des siècles, à ne pas condamner les gouvernements despotiques, voire à en devenir les fidèles auxiliaires.

Cité de Dieu et cité des hommes

Le message du Christ ne détermine pas à lui seul l'évolution ultérieure des positions de l'Église sur les rapports entre les ordres spirituels et temporels. C'est l'ensemble des considérations exposées par les Pères de l'Église (Paul, Tertullien, Origène, Léon le Grand, Ambroise, Jérôme, Saint Augustin, Jean Chrysostome, Gélase I^{er}, Grégoire le Grand) qui fixent progressivement, au cours des cinq premiers siècles, la doctrine de la dualité des sphères. Le contexte politique de l'Empire romain explique pour une grande part le développement de cette doctrine. En 313, la conversion de Constantin, tout en favorisant la diffusion du christianisme, ouvre une période de confusion des pouvoirs. Le culte chrétien devient en effet à ce moment, dans la tradition gréco-romaine, un culte public : l'Église passe sous la tutelle impériale. C'est en réaction à ce contrôle politique que les ecclésiastiques vont s'employer à défendre

l'autonomie de l'Église en consolidant la frontière qui la sépare du pouvoir temporel.

L'Empire romain d'Orient ne suit pas ce cours : le maintien de son unité et la conception sacrée de la fonction impériale permettent à l'empereur de maintenir l'Église d'Orient sous sa tutelle. En revanche, dans la partie occidentale, l'affaiblissement du pouvoir impérial au v^e s. permet à l'Église de reconstituer son autorité. Celle-ci cherche alors à se libérer du joug politique. Elle trouve dans la doctrine de Saint Augustin des arguments déterminants.

La pensée de Saint Augustin

Augustin d'Hippone (354-430) naît à Thagaste, petite cité romano-berbère de Numidie, au moment où l'Afrique du Nord est la perle de l'Empire et Carthage la deuxième ville d'Occident. Brillant élève, il devient professeur de lettres latines. Il côtoie quelque temps la communauté « manichéenne » de Carthage (doctrine religieuse admettant l'existence simultanée du Bien et du Mal). Ce n'est qu'à 32 ans qu'il se convertit au christianisme, à la suite d'un voyage à Rome où il fréquente le Cercle de Milan, groupe néoplatonicien animé par l'évêque Ambroise (l'une des principales figures du christianisme romain). De retour en Afrique, Augustin renonce au mariage et à l'enseignement pour suivre sa vocation religieuse. En 396, il devient évêque d'Hippone. Il déploie jusqu'à sa mort une prodigieuse activité doctrinale.

Augustin constitue la principale référence intellectuelle de l'Occident médiéval, au moins jusqu'au XIII^e s., moment où l'on redécouvre la philosophie grecque. Lorsqu'il accède aux charges épiscopales, l'Église chrétienne est divisée en plusieurs tendances (dont le fort courant « donatiste » d'Afrique du Nord, hostile à la hiérarchie ecclésiastique romaine). À Rome, le culte « païen » résiste alors même qu'il a été interdit en 392 sous le règne de Théodose I^{er}. Et surtout, la tutelle exercée par l'empereur sur l'évêque de Rome ne faiblit pas. Hors de la capitale impériale, l'autonomie de l'Église est très inégale. Elle dépend le plus souvent des liens entretenus avec les autorités locales.

Toutes ces raisons incitent Augustin à rédiger *La Cité de Dieu* (413-426), somme théologique dont l'objectif est de réaffirmer avec force

l'autorité spirituelle de l'Église. Il y prône en particulier l'autonomie de la sphère religieuse à l'égard du pouvoir politique. Selon lui, le monde est divisé en deux cités distinctes, tenues de coexister malgré leur antagonisme. La Cité céleste est une cité parfaite gouvernée par des lois éternelles. Le chrétien s'y engage pour rechercher une fin supérieure : la recherche du salut éternel. La cité terrestre est celle du gouvernement des hommes. Elle n'est le lieu d'aucune activité spirituelle. C'est moins une distinction de puissance qu'une différence d'amour qui les sépare : « deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la Cité céleste. L'une se glorifie elle-même, l'autre dans le Seigneur » (XIV, 28). Tandis que la Cité de Dieu apporte la promesse de l'éternité, la cité humaine est contingente. Elle subit les épreuves du temps. Elle est vouée à disparaître. Le déclin de Rome et son incapacité à lutter contre les invasions barbares sont les signes manifestes de cette fragilité. L'évêque d'Hippone est affligé, à cet égard, par le sac de Rome par les armées Wisigoths d'Alaric en 410. Enfin, s'il prône la coopération entre les deux cités, c'est pour mieux rappeler que leur séparation est infinie. Ainsi, il n'est pas possible de confondre, comme le font les païens, l'Empire et l'Église.

Concernant l'obéissance civile, Augustin suit les recommandations des Évangiles. Il rappelle que le chrétien, dévouant sa vie à l'amour de Dieu, doit obéir au pouvoir temporel. Il forge à cet égard une argumentation doctrinale où l'explication de la soumission au pouvoir politique repose certes sur l'origine divine de tout pouvoir (argument de Paul), mais aussi sur le mythe du Pêché originel et de la Chute. Si la société est vouée à vivre sous l'administration du pouvoir temporel, écrit-il, c'est parce que l'homme n'a pas su vivre d'amour dans le Paradis terrestre et qu'il a désobéi. Depuis l'expulsion d'Adam et Ève du jardin d'Éden, la nature humaine est corrompue, soumise aux vices, à la souffrance et aux passions. Pervertis par le péché, les hommes ne peuvent ainsi se dispenser d'une autorité terrestre dotée du pouvoir de régir leurs liens. Comme Paul, Augustin approuve l'obéissance absolue aux rois, y compris les plus fourbes et les plus cruels, car le chrétien n'a pas à se mêler des affaires temporelles.

Il reste qu'en condamnant la justice des hommes et en appelant à la réalisation de la justice de Dieu sur terre, Augustin forge des arguments

théologiques nouveaux dont se serviront certains dignitaires chrétiens, dès le ^v^e s., pour justifier le droit de l'Église d'intervenir dans le gouvernement politique. Certes, l'évêque d'Hippone reconnaît la grandeur de certains empereurs comme Constantin. Mais il considère aussi que la cité terrestre est le lieu d'un « brigandage à grande échelle » et qu'elle se soustrait régulièrement à l'autorité de Dieu. Aussi, il n'y aura de « justice véritable » que lorsque Romains et barbares se seront convertis à la religion du Christ. Elle viendra de ce qu'ils ne régneront plus par l'orgueil et la passion de dominer, mais se consacreront pleinement à la recherche de la grâce.

De cette manière, Augustin affirme la supériorité de la « justice chrétienne » sur la « justice naturelle » défendue par les Romains (notamment Cicéron). Seule une société régie par les principes du christianisme peut réellement être juste. Dans une telle société, le sacerdoce de l'Église est inévitablement amené, à terme, à prendre le pas sur le pouvoir du Roi. Augustin, à cet égard, se montre particulièrement sensible à l'affirmation paulinienne de l'origine divine de tout pouvoir. Le pouvoir politique est bien un « ministère de Dieu ». Les arguments sont ainsi réunis pour considérer que le seul gouvernement juste est un gouvernement chrétien. Augustin n'ose franchir ce pas. Au moment où il s'exprime, l'Empire n'a pas encore disparu et le christianisme est encore menacé par les schismes internes et le maintien du paganisme romain. Mais après l'effondrement de Rome, ses épigones n'hésiteront pas à forger une doctrine revendiquant, pour l'Église, la direction des affaires politiques.

L'augustinisme politique

La pensée chrétienne prend un tour nouveau à la fin du ^v^e s. L'autorité politique de Rome s'effondre. En 476, le dernier empereur, Romulus Augustule, est détrôné par Odoacre, roi des Hérules. La disparition de l'Empire d'Occident s'accompagne d'un processus de fragmentation territoriale. Des royautes barbares se forment un peu partout. Le christianisme en sort renforcé. Durant tout le siècle, l'Église s'est consolidée au fur et à mesure de l'affaiblissement de la tutelle impériale romaine. Elle a su vaincre les dernières velléités païennes. Elle est désormais la seule institution ayant une prétention d'incarnation

universelle de la communauté humaine. Mais les menaces subsistent. À l'ouest de l'Europe, les relations avec les nouvelles royautés barbares sont incertaines. Dans les pays du levant, les évêques doivent faire face aux prétentions « césaropapistes » de l'empereur d'Orient (qui entend cumuler les deux glaives spirituel et temporel).

Ces vicissitudes conduisent les docteurs de l'Église à multiplier les tentatives pour affirmer la primauté universelle du christianisme romain. Déjà, au milieu du siècle, le pape Léon I^{er} (440-461) avait commencé à affirmer la plénitude du pouvoir de « l'évêque de Rome » en reconnaissant dans sa personne la présence perpétuée de l'apôtre Pierre. Dans ce contexte, la Rome apostolique avait une vocation naturelle, selon lui, à prendre le relais de l'antique Rome impériale. Mais c'est le pape Gélase I^{er} (492-496) qui interprète la thèse augustinienne des deux cités dans un sens ouvertement favorable au pouvoir pontifical. Dans une fameuse lettre adressée à l'empereur byzantin Anastase (*Famuli vestrae pietatis*, 494), il précise qu'« il existe deux principes par la primatie desquelles le monde est régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. En cela, la charge des évêques est d'autant plus importante qu'ils auront à répondre, au tribunal de Dieu, pour les rois eux-mêmes ». Gélase établit ainsi un élément de doctrine qui servira de référence à l'Église durant près de huit siècles : le principe de la supériorité de « l'autorité » du pape (l'*auctoritas*) sur le « pouvoir » des rois (la *potestas*).

La doctrine gélasienne est reprise un siècle plus tard par le pape Grégoire le Grand (590-604). Celui-ci abandonne la conception antagonique des deux cités, forgée par Augustin d'Hippone. La raison est simple : à la fin du VI^e s., l'Église n'est plus menacée par un centre politique. Elle devient une autorité plus puissante. Son magistère s'étend sur le continent européen. Grégoire développe à cet égard l'idée d'une « société chrétienne » unitaire et pacifiée, où les autorités séculières se placeraient naturellement sous la juridiction de l'Église. Durant son pontificat, Grégoire ne cesse de rappeler la supériorité de l'Église de Rome sur les pouvoirs temporels. Il désapprouve publiquement les décisions du puissant empereur byzantin qui limitent l'influence de l'Église en Orient, même s'il ne peut en pratique prononcer une condamnation (« l'approbation » de l'empereur reste nécessaire pour élire le pape jusqu'au milieu du VII^e s.).

Grégoire est beaucoup plus impérieux à l'égard des royautés barbares établies dans la partie occidentale du continent. Il ne tolère pas que le dogme chrétien y soit contesté ni que sa juridiction soit mise en cause par un roi. Il prévoit à cet égard la possibilité, pour l'Église, d'excommunier voire de déposer les rois qui transgresseraient les principes chrétiens. Il entend leur imposer certains devoirs moraux, notamment celui d'agir pour le bien de leur peuple et non à des fins de domination. Rappelant l'égalité fondamentale entre tous les hommes (*omnes natura aequales sumus*), il affirme ainsi que la légitimité du pouvoir royal n'est pas liée à la filiation, mais aux intentions des gouvernants. Lorsque ceux-ci perdent de vue le bien de leur peuple et ne gouvernent plus conformément aux principes chrétiens, l'Église a le devoir de les révoquer.

Ainsi sont posés, dès le VI^e s., les principes essentiels de « l'augustinisme politique », réinterprétation pontificale de la doctrine d'Augustin érigeant l'Église en institution suprême dépositaire d'une souveraineté universelle, éminemment supérieure au pouvoir temporel des rois. La thèse de la séparation des sphères, initialement destinée à protéger l'Église et les chrétiens des abus du pouvoir politique, sert, à partir de ce moment-là, un nouveau dessein : justifier la suprématie de l'Église sur tous les autres pouvoirs. La nouvelle doctrine ouvre plusieurs siècles de conflits entre les rois et les papes.

La féodalité et la sacralisation de la royauté (IX^e- XI^e s.)

L'effondrement de l'Empire d'Occident, sous le coup des ravageuses incursions menées à ses frontières par les peuples germaniques (Goths, Wisigoths, Suèves, Vandales, Saxons, Francs, Alamans, Burgondes), ouvre une longue période d'instabilité politique. Au début du VII^e s., l'empereur byzantin n'est pas parvenu, malgré ses tentatives, à reconquérir les territoires de l'ancien empire. Sa partie occidentale est désormais morcelée en plusieurs royaumes barbares. Ceux-ci se révèlent particulièrement exposés aux rivalités pour le pouvoir. L'absence d'institutions stables, la disparition du droit romain et le fonctionnement

patrimonial des royaumes encouragent en effet les guerres de clans et les conflits de succession. Même l'imposant royaume des Francs, établi en Gaule, est soumis à d'incessantes luttes intestines malgré l'appui accordé par l'Église à ce peuple converti au christianisme depuis le baptême de Clovis (496). Un peu partout, les territoires commencent à se fragmenter et les rois affaiblis ne résistent pas, au début du VIII^e s., à l'émergence de « principautés » et de « duchés ».

L'unification carolingienne, au début du IX^e s., interrompt momentanément ce processus. Charlemagne (768-814), roi des Francs, allié du pape et vainqueur des puissants Lombards (installés dans la plaine du Pô depuis le VI^e s.), parvient à restaurer l'idée d'empire en 800. À la tête des pays latins et germaniques, il établit sa capitale à Aix-la-Chapelle. Il s'appuie sur l'autorité de l'Église et diffuse le christianisme romain. Il contrôle les provinces grâce à de nouvelles institutions administratives, militaires et judiciaires, dirigées par des légats impériaux, les *missi dominici*. Ainsi naît l'Empire carolingien et, avec lui, l'idée d'une « république chrétienne » (*respublica christiana*) dont l'empereur et le pape forment les deux têtes. Mais l'Empire est trop vaste pour résister aux enjeux de succession et aux nouvelles invasions à sa périphérie. Il est divisé en 843 en trois entités distinctes (Francie occidentale, Lotharingie, Francie orientale) à la mort de Louis le Pieux, fils de Charlemagne. Surtout, il doit faire face à de nouvelles invasions, celles des Vikings (ou Normands) venus du nord, celles des Magyars (ou Hongrois) à l'est et celles des Sarrasins (ou Musulmans) au sud.

La multiplication des violences et des pillages rouvre le processus de dislocation des territoires commencé au V^e s. Pour faire face à une insécurité devenue permanente, les populations locales n'hésitent pas à se placer sous la tutelle de seigneurs locaux capables de faire régner une sécurité relative sur leurs terres. En quelques décennies, les dernières grandes entités royales cèdent la place à un système polycentrique et éclaté : le féodalisme.

La genèse de la société féodale

La fin de la période carolingienne est marquée par la transformation rapide des cadres de la domination politique. Les royaumes se scindent

en une multitude de pouvoirs, les derniers vestiges du droit disparaissent, le système féodo-vassalique se généralise à l'ensemble de l'Europe.

Le morcellement territorial

Incapables d'assurer la sécurité aux frontières de leurs royaumes, les rois voient apparaître des pouvoirs concurrents dès la fin du IX^e s. Ceux-ci sont érigés par d'anciens fonctionnaires carolingiens insurgés contre l'autorité centrale, par d'autres agents royaux devenus commandants d'armes ou par de puissants dignitaires ecclésiastiques. Promettant fidélité à leur monarque mais n'obéissant déjà plus à ses injonctions, ils s'arrogent souvent quelque dignité (« prince »), continuent de revendiquer les titres de représentants impériaux (« duc » ou « comte ») et prennent la tête de grandes principautés. Ils administrent ces dernières en confiant les charges civiles et militaires à des officiers fidèles. Incapables de lever des armées pour contester ces nouveaux pouvoirs intermédiaires, les rois ne peuvent que reconnaître les usurpations d'autorité. Un capitulaire, en 877, confirme officiellement ces usurpations.

À partir de la fin du X^e s., néanmoins, ces princes perdent à leur tour la maîtrise du territoire sur les domaines où ils ne contrôlent pas directement les châteaux et les places fortifiées. Ils ne parviennent à exercer leur tutelle que sur les comtés occupés par leurs armées. Ils se voient ainsi dépouillés de leur autorité au profit d'entités plus restreintes, les seigneuries, qui forment la base du système féodal. La seigneurie est une communauté dirigée par un seigneur, propriétaire d'un château et d'un territoire, qui contrôle une troupe militaire et garantit la protection à ses sujets. Sur ses terres, le seigneur concentre l'ensemble des pouvoirs : il édicte des règles communes, maintient l'ordre, rend la justice, prépare la guerre et lève les impôts nécessaires à la préservation de son domaine. En échange de sa protection, il exige la fidélité et la loyauté absolue de ses sujets. Au niveau le plus bas, les seigneurs occupent des châtelainies ; leur pouvoir est limité à un territoire restreint aux alentours de la place forte. Mais il n'est pas rare que ces petites seigneuries soient rassemblées dans des entités plus vastes, baronnies et duchés, dominées par un grand seigneur exerçant la plénitude des prérogatives régaliennes.

La patrimonialisation du pouvoir

L'un des conséquences directes de la fragmentation politique des IX^e- X^e s. est la régression des institutions et des règles à caractère universel. L'Antiquité gréco-romaine avait vu l'émergence d'un art de gouverner fondé sur la morale et le droit. Elle avait vu naître les idées de liberté et de justice. Elle avait permis la diffusion d'institutions politiques et juridiques particulièrement développées. Elle avait inventé la communauté civique, définie par les droits des citoyens, l'existence d'un espace public ouvert et le respect des lois humaines. Au début du IX^e s., l'Empire carolingien avait bien tenté de renouer avec cet héritage antique en fixant des principes universels, en développant une administration et en faisant de la charge royale un ministère (*ministerium*) reposant sur l'élection et la caution divine.

Le monde féodal qui lui succède fait disparaître tous ces legs. L'écrit régresse dans tout l'Occident chrétien. Il est désormais confiné aux activités religieuses. Son déclin concourt à la disparition des principes coutumiers qui, jusque-là, continuaient à régler la justice ou le commerce dans les royaumes. Les arrangements privés se substituent progressivement aux règles publiques. La vie des communautés ne procède plus de lois valables pour tous ; elle dépend de plus en plus des liens privés établis entre des hommes d'honneur. Ceux qui disposent de la richesse (propriété de la terre) et peuvent financer des milices privées s'emparent des titres. Ils prennent possession des charges militaires et administratives, s'arrogeant même parfois des fonctions cléricales. Ils deviennent des seigneurs et placent en servitude les paysans qui vivent sur leurs terres. Le servage se développe rapidement, alors que la pratique de l'esclavage, encore présente au IX^e s., diminue fortement aux siècles suivants.

Dans le même temps, les guerres privées se multiplient. La justice royale ne permettant plus d'arbitrer les différends entre seigneurs, ceux-ci n'hésitent plus à lutter contre leurs principaux rivaux pour accroître leur puissance. Dans le système féodal, le pouvoir dépend essentiellement de la force militaire et de la capacité à conquérir châteaux et territoires. L'esprit de conquête, entretenu par l'imaginaire chevaleresque, devient l'un des fondements du pouvoir seigneurial. Il est certes canalisé en partie par les croisades en Orient et l'ambition de libérer Jérusalem de la

domination arabe (XI^e- XIII^e s.). Mais il s'exerce aussi au sein des royaumes. Il ouvre une période de concurrence brutale entre les seigneurs les plus puissants, contribuant à l'instabilité des domaines et aux recompositions territoriales fréquentes.

Plus généralement, entre le IX^e et le XII^e s., les restes du droit impérial disparaissent. À tous les niveaux, il est remplacé par des liens de dépendance personnelle entre des « maîtres » (*domini*) et des personnes de condition servile, les « serfs » (*servi*). Ces liens sont fixés par des règles coutumières qui varient d'une seigneurie à l'autre et restent soumis à la libre appréciation du seigneur. Certes, le serf n'est pas un esclave : il peut disposer d'une famille et d'un patrimoine, notamment d'un lopin de terre. Mais il est soumis à son seigneur qui est son seul juge et peut sanctionner librement tous ses manquements. Il ne peut se défaire de son lien de dépendance (seul l'affranchissement par le seigneur peut en faire un homme libre). Il ne peut disposer librement de ses biens. Il a un devoir d'assistance envers son maître auquel il ne peut se soustraire. Il est enfin astreint à de lourdes contributions et redevances à l'égard du seigneur.

À la base du système féodal, se généralise un modèle de pouvoir de type « patrimonial ». Au fur et à mesure de la disparition des institutions carolingiennes, le pouvoir passe en effet, au sein de chaque seigneurie, sous l'autorité privée d'une famille. Le seigneur revendique les titres, châteaux, terres et richesses accumulées dans son domaine comme ses biens personnels. Il transmet ces biens à sa descendance par hérédité, et non par élection ou acclamation. C'est en son nom propre qu'il exerce ses droits sur les habitants de la seigneurie, à qui il attribue la terre, impose des charges et octroie des droits toujours révocables.

Le seigneur et ses vassaux

La notion de féodalité est loin de désigner un système politique uniforme étendu à l'ensemble de l'Occident médiéval. Au sens large, elle est utilisée par les historiens pour évoquer la société hiérarchisée en « ordres », contrôlée par la noblesse, qui s'est établie au Moyen Âge et s'est maintenue jusque dans le contexte absolutiste (XVII^e s.), avant d'être définitivement balayée par la chute des monarchies autoritaires (fin XVIII^e- XIX^e s). Dans un sens plus étroit, néanmoins, la féodalité désigne

une réalité politique et institutionnelle propre à la période médiévale des X^e- XIII^e s. : le système féodo-vassalique. C'est ce système que l'on s'attachera à décrire ici.

L'organisation féodale repose sur les liens mutuels établis entre le seigneur féodal (*senior*) et ses vassaux (*vassi*). Ces liens sont organisés autour de la concession de la terre qui joue un rôle fondamental. C'est en effet l'attribution d'un fief (*feodum*) par le seigneur à son vassal qui forge le lien de dépendance. La particularité du système est que l'attribution de la terre est partagée entre deux personnes de rang inégal, entre le seigneur qui en est le propriétaire et le vassal qui n'en a que la jouissance. L'octroi du fief (le « vasselage ») crée une dépendance réciproque : le seigneur accorde sa protection, son aide et sa justice à son vassal qui, en échange, lui apporte son soutien militaire (*auxilium*), ses conseils (*consilium*) ainsi que certaines aides pécuniaires. Le seigneur exerce sa pleine autorité sur le territoire ; il ne doit d'obligations extérieures que s'il est lui-même le vassal d'un autre seigneur. Son vassal lui est assujéti, mais il conserve sa condition d'homme libre, ce qui le distingue du serf. Leurs liens sont donc établis sur un engagement mutuel et, même s'ils sont fortement hiérarchisés, entraînent des obligations respectives que le seigneur est tenu d'honorer.

Jusqu'à la fin du XII^e s., la condition vassalique ne fait guère l'objet d'une codification de nature juridique. Certes, dès le XI^e s., les relations entre seigneurs et vassaux sont fixées dans des chartes locales. Elles font même parfois l'objet d'un travail précis de définition, comme celui de Fulbert de Chartres (1020). Mais la solidité de la relation entre le seigneur et son vassal dépend essentiellement des liens privés qui les unissent. Il s'agit essentiellement de situations de fait : l'engagement repose avant tout sur le sentiment d'honneur et l'esprit de loyauté. L'allégeance est néanmoins solennellement affirmée par le biais de la cérémonie de « l'hommage » destinée à officialiser publiquement le lien de vassalité. Viennent bientôt s'y ajouter un « serment de fidélité » (ou « foi ») dont la valeur est essentiellement religieuse, ainsi qu'une cérémonie d'« investiture » chargée de consacrer l'attribution du fief. Ainsi les institutions féodales sont-elles initialement le résultat de la diffusion de règles sociales imposées par la noblesse, reposant principalement sur la loyauté et le dévouement.

Ce n'est que tardivement, à la fin du XII^e s., que le droit commence peu à peu à remplacer la foi comme caution de l'engagement féodal. L'allégeance qui reposait antérieurement sur l'honneur s'affaiblit en même temps que le code chevaleresque : de plus en plus de vassaux parviennent alors à exiger la consignation écrite des engagements. C'est désormais la coutume, fondement du droit, qui règle la relation vassalique. Les recueils provinciaux réunissant les règles féodales – appelés les « coutumiers » – se multiplient au XIII^e s.

La lente ascension de la figure royale

La féodalisation de la société médiévale ne fait pas disparaître la fonction royale, mais elle l'affaiblit considérablement. La justice royale disparaît avec la dynastie carolingienne et, à partir du X^e s., le titre de roi ne confère plus à son titulaire une réelle prééminence sur les autres seigneurs. Les premiers rois capétiens doivent en faire l'amère expérience. Dans un système où le pouvoir est désormais régi par la puissance militaire, leur influence est nulle à l'extérieur du « domaine royal ». Leur charge particulière (le *ministerium regis*) est certes reconnue par les autres grands seigneurs, mais elle ne leur confère aucune supériorité civile ou militaire. Les Capétiens cherchent bien à récupérer les pouvoirs régaliens usurpés par les seigneurs, mais ils ne parviennent guère à s'opposer au contrôle direct exercé par les grandes familles (les « maisons ») sur leur domaine. La royauté féodale n'a donc encore rien de la monarchie centralisée qui prendra forme en France à partir des XIII^e et XIV^e s.

Si le roi féodal n'est qu'un seigneur parmi d'autres, il conserve néanmoins des attributions particulières. Il est un personnage sacré, comme on le verra plus loin. Mais il parvient aussi à faire reconnaître sa suzeraineté, notion féodale qui place le roi au sommet de la pyramide seigneuriale. Le suzerain dispose d'un droit de commandement sur ses vassaux *directs*. Il est à ce titre protecteur du royaume et les domaines seigneuriaux sont considérés comme des fiefs concédés sous son autorité. Son titre ne lui donne néanmoins aucune autorité sur les arrières-vassaux. Ainsi, il n'exerce pas de pouvoir direct sur les territoires qui sont hors du domaine royal et ne contrôle pas les liens patrimoniaux unissant les seigneurs de rangs inférieurs et leurs vassaux.

En pratique, la reconnaissance de la suzeraineté du roi aboutit à un système très imparfait. Pendant au moins trois siècles, les seigneurs les plus puissants échappent à la dépendance du suzerain. S'ils se plient avec beaucoup de réserve à la cérémonie de l'hommage, leur statut de « vassal du roi » reste symbolique. La suzeraineté introduit néanmoins une distinction de taille qui protège la maison royale : le roi échappe à la condition vassalique. Il ne tient son pouvoir de personne, si ce n'est de Dieu et de lui-même. Il ne saurait donc prêter hommage à un autre seigneur et en devenir l'obligé. Ce privilège permet aux Capétiens, aux XI^e et XII^e s., de conserver leur autonomie politique, à défaut d'exercer une pleine souveraineté sur le royaume de France. Il leur permettra surtout, lorsqu'un territoire leur est concédé, à la suite d'une alliance matrimoniale, d'un héritage ou d'une conquête militaire, d'étendre le domaine royal sans pour autant entrer sous la dépendance d'un autre seigneur. Toute la stratégie des Capétiens consistera alors, avec patience, à élargir le domaine royal en faisant entrer de grandes seigneuries sous l'autorité de la Couronne de France.

À partir des XI^e- XII^e s., l'autorité royale se renforce sur deux autres plans : la justice et le droit de commander la guerre. Tout d'abord, si le roi ne peut légiférer dans tout le royaume, il lui est reconnu assez rapidement le privilège de rendre la justice, du moins de constituer une instance de recours en cas de différend durable entre seigneurs de même rang, voire entre seigneurs et vassaux. Aussi, si le roi fait généralement attention, jusqu'au XIII^e s., à ne pas empiéter sur les justices seigneuriales, il est néanmoins de plus en plus sollicité pour donner son avis sur les litiges à l'intérieur du royaume. Ensuite, la conduite des croisades en Orient et les guerres engagées contre la couronne d'Angleterre ou le Saint-Empire romain germanique incitent les maisons du royaume à se ranger derrière la bannière royale pour accroître l'efficacité de leurs actions militaires. Les périodes de guerre permettent ainsi au roi de reconquérir des droits régaliens lui donnant autorité sur les autres seigneuries : droit de convoquer les hommes d'armes, de lever des impôts militaires et d'édicter des ordonnances de portée générale.

L'ensemble de ces évolutions permettra à la dynastie capétienne, à partir du XIII^e s., d'accroître l'autorité de la maison royale et d'initier le long processus de centralisation qui conduira, sur près de deux siècles, à la formation d'un royaume unifié sous l'autorité du roi de France.

L'affirmation de la royauté médiévale, néanmoins, doit également beaucoup à l'identification croissante opérée entre la fonction royale et la vie religieuse, au point que le roi devient peu à peu une institution sacrée.

Le roi, nouveau « vicaire du Christ »

Lorsque l'Empire carolingien s'éteint au début du x^e s., le christianisme est devenu la religion de tout l'Occident médiéval. La cosmologie chrétienne a remplacé les sources païennes d'origine celtique ou germanique. L'Église romaine tire son influence de sa présence à tous les échelons de la vie sociale, du village aux cours royales. Elle est désormais la seule institution universelle. Dans ce contexte, les rois cherchent fort logiquement à légitimer leur pouvoir temporel par la référence à Dieu. Durant tout le Moyen Âge féodal, se construit ainsi, avec l'appui des dignitaires ecclésiastiques locaux, une mythologie politique prompte à entretenir l'idée d'un pouvoir royal d'essence divine. La conception sacrée de la royauté médiévale s'alimente à cet égard de nombreux rituels, symboles et éléments de doctrine directement inspirés par la parole chrétienne.

Le temps du Rex Sacerdos

Depuis le v^e-vi^e s., l'augustinisme politique accrédite l'idée que les pouvoirs séculiers doivent se placer sous l'autorité de l'Église. À cet égard, en laissant supposer la nécessité de construire la cité de Dieu sur terre, les docteurs de l'Église modèlent en profondeur les représentations politiques du Moyen Âge. Ils laissent se diffuser l'idée que les pouvoirs séculiers ont pour tâche de bâtir un ordre politique réalisant la volonté de Dieu sur terre. La thèse des deux cités séparées est officiellement maintenue, mais le religieux et le politique se trouvent en fait intimement mêlés.

Les « rois très chrétiens », vicaires du Christ sur Terre

Dès le viii^e s., les rois à la tête des peuples christianisés n'hésitent pas à tirer parti de cette confusion du sacré et du profane, n'hésitant plus à placer la charge royale sous les auspices de Dieu. Dans les royaumes, une

idée fait en effet son chemin : les monarques ont en charge de réaliser la volonté du Tout-Puissant. À l'image du Christ, ils se donnent pour tâche de favoriser la paix et la justice. Ils sont l'objet de contes et de récits les identifiant à des personnages sacrés. Ils deviennent, pour leur peuple, des êtres charismatiques. Dans les territoires éloignés de Rome, ils s'érigent en protecteurs des biens de l'Église et de l'épiscopat. Certains exercent une véritable tutelle politique sur les autorités ecclésiastiques locales grâce au contrôle des investitures religieuses. Influencés par le discours des docteurs de l'Église, de nombreux rois se sentent même investis d'une mission divine. De plus en plus, la caution de Dieu devient la justification principale des pouvoirs qui leur sont conférés. Cette conception sacrée de la royauté se développe d'une manière inégale. Mais avec le temps, l'idée que le roi est détenteur d'un pouvoir spirituel s'impose dans tout l'Occident. Les rois les plus puissants se considèrent désormais comme des représentants de Dieu sur Terre. Ils deviennent les « vicaires du Christ » (*vicarius cristi*) dans leur royaume.

Paradoxalement, l'Église de Rome participe à ce processus de sacralisation de la personne royale, sans percevoir les conséquences possibles sur sa propre autorité. Au cours des siècles, elle a renforcé sa puissance. Elle n'a désormais plus à craindre les rois. Elle a donc tout intérêt, pour continuer à étendre son magistère et consolider son emprise sur les royautés, à christianiser les rituels monarchiques. Elle parvient à imposer l'idée que le titre d'empereur, héritage romain, ne peut être attribué que par elle. Aussi, c'est bien à Rome que Charlemagne, en 800, ceint la couronne impériale. C'est toujours des mains du pape qu'en 962, le roi german Othon I^{er} reçoit cette même couronne et prend la tête du Saint-Empire.

Le sacre royal

C'est surtout par la généralisation de la pratique du sacre que l'Église parvient à prendre pied au cœur de l'institution royale. Le sacre est une cérémonie religieuse, inspirée de la tradition vétéro-testamentaire, par laquelle le roi (ou le futur roi) est investi d'une fonction sacrée. Institué pour la première fois en 751 par Pépin le Bref, enrichi par le cérémonial du « couronnement » en 816, le rituel se maintient et ne cesse de se perfectionner durant tout le Moyen Âge. Il ne sera définitivement fixé

qu'au XIV^e s. et commencera à perdre de sa valeur au XV^e s. Il suit quelques étapes essentielles : après une veillée de prière et un double serment à l'Église et au royaume par lesquels le futur roi promet de commander « avec équité et miséricorde », ce dernier reçoit « l'onction » (aspersion d'huile) qui le fait devenir « l'oint du Seigneur » et le pourvoit des « dons du Saint-Esprit ». Il reçoit alors les insignes liés à sa fonction : l'anneau royal, la couronne, l'épée, le sceptre et la main de justice.

Le sacre a une dimension politique. Certes, la cérémonie ne confère pas la légitimité à régner sur l'ordre féodal : celle-ci découle avant tout de l'appartenance du prétendant au trône à une famille « de souche royale ». De surcroît, le sacre royal ne garantit ni la fortune ni la puissance militaire. Il a néanmoins deux fonctions importantes. D'une part, il authentifie publiquement le choix du roi parmi d'éventuels autres prétendants (mais à partir du X^e s., les principes de primogéniture et de masculinité étant acquis, il n'y a en principe plus de choix possible). D'autre part, il investit le roi d'une mission supérieure. Le roi n'est pas seulement désigné par les hommes ; il est investi par Dieu dont il incarne la volonté toute-puissante. La force symbolique du sacre est immense puisque le roi n'est plus simplement un homme : il est paré de vertus supérieures et devient un personnage sacré, lieutenant de Dieu sur la terre au même titre que le Christ ou le roi David. En faisant du pouvoir royal un « ministère de Dieu », le sacre fait de la charge royale un sacerdoce.

La célébration du sacre fait l'objet d'interprétations de plus en plus élaborées dont le but est de renforcer le caractère divin de la charge royale. Ainsi le rituel de l'onction fait-il l'objet, dès le IX^e s., d'un récit fabuleux imaginé par l'évêque Hincmar de Reims dans sa *Vie de Saint Rémi*. Selon cette légende, l'huile à partir de laquelle est préparé le chrême (baume destiné à oindre le roi) aurait été apportée du ciel par une blanche colombe, dans une Sainte ampoule, au cours du baptême de Clovis. Cette huile, une fois apposée, permettrait au roi d'être saisi par le Saint-Esprit et d'être ainsi pourvu des immenses vertus de la sainteté : foi, sagesse, miséricorde, désintéressement, volonté de paix. Comme toute légende, le récit de la Sainte ampoule subira des transformations au cours des âges.

Les attributs divins des pouvoirs séculiers

La prétention des rois à être simultanément missionnaire de Dieu et souverain s'accompagne de la diffusion de croyances populaires sur les pouvoirs surnaturels des rois. Il leur est prêté des pouvoirs magiques, en particulier la capacité de réaliser des miracles. Le roi devient un « thaumaturge » capable de soigner les maladies par simple attouchement physique. Ces conceptions magico-religieuses se développent avec une grande rapidité dans les royaumes germaniques dès le Haut Moyen Âge, au point que la société médiévale pré-féodale présente de nombreux points communs avec les monarchies sacrées pré-civiques de l'Antiquité (celles qui ont précédé, en Grèce, l'émergence de la cité). Ces conceptions gagnent la France capétienne du XI^e s., où le roi y guérit les « écrouelles ». L'idée du roi thaumaturge se renforce au moment où la pratique du sacre royal devient un événement central dans la vie du royaume. Quelques décennies plus tard, ces conceptions se diffusent dans l'Angleterre des Plantagenêt.

Plus généralement, la doctrine de la puissance royale qui se construit entre le X^e et le XIII^e s. se réapproprie une partie de la symbolique religieuse. Pour justifier l'autorité de l'empereur ou du roi sur les princes seigneuriaux, les entourages royaux puisent aux mêmes sources d'argumentation que l'Église. À coups de formules bien frappées puisées dans les recueils religieux, ils bâtissent une véritable « théologie de gouvernement », selon l'expression d'Ernst Kantorowicz. L'une des plus importantes innovations argumentatives est le transfert de la notion de « corps mystique » de l'Église à la couronne royale. Elle consiste à énoncer que le roi, à l'instar du Christ, possède deux « corps ». L'un est naturel et mortel, soumis aux tares de l'enfance et de la vieillesse ; le roi le possède par nature. L'autre corps est dissocié de la personne physique du roi ; c'est un corps immortel, « éternel et sacré » qui incarne le royaume tout entier. Grâce à cette théorie des deux corps du roi, la monarchie est symboliquement appelée à se perpétuer et à ne jamais mourir. Elle devient une institution éternelle qui survit à la personnalité changeante des rois. Les théoriciens de l'État ne feront rien d'autre que reprendre cette conception duale pour justifier l'existence perpétuelle de l'ordre monarchique.

C'est bien en France que l'idée de monarchie sacrée trouvera sa pleine mesure, dès la fin du XIII^e s., avec le développement de nombreux arguments qui donneront naissance à la théorie de la « monarchie de droit

divin » (l'expression ne se rencontre pas encore au Moyen Âge ; elle ne sera théorisée qu'au ^{xvii}^e s. par Bossuet). L'Angleterre accueillera volontiers l'idée d'un monarque détenteur de pouvoirs divins. Cependant, au ^x^e s., personne n'incarne aussi bien cette ambition que l'empereur romain germanique. Lorsqu'il prend la tête d'un empire taillé à sa mesure, en 962, le roi Othon I^{er} est alors au faîte de sa puissance. Au sein du royaume de Germanie, il est parvenu à stopper les revendications féodales et à prendre l'ascendant sur les institutions ecclésiastiques. Il a pris le contrôle du nord de l'Italie (deuxième grande partie de l'ancien Empire carolingien). À l'ouest, il n'a plus de concurrents dans une Francie occidentale déjà fragmentée en de multiples principautés. Au lendemain de son couronnement impérial à Rome, il entend devenir le protecteur de l'Église et unifier la chrétienté dans un « Saint-Empire » qui se veut l'héritier de l'Empire des Césars. Il n'hésite pas, pour cela, à réactiver la tradition ancienne, celle de l'Empire romain, qui désignait l'empereur comme détenteur de l'autorité suprême, y compris dans les affaires religieuses. Il s'approprie les références chrétiennes. Comme « évêque des évêques », détenteur un mandat directement accordé par Dieu, il revendique alors la puissance absolue sur le clergé comme sur les pouvoirs laïcs.

Avec la naissance du Saint-Empire, la confusion du sacré et du profane devient totale. Le règne othonien constitue l'apogée de la conception « christocentrique » du pouvoir impérial. Les institutions chrétiennes sont mises en tutelle. L'autorité spirituelle du Saint-Siège est contestée. Seule la réforme grégorienne, au ^x^e s., parviendra à restaurer la puissance de l'Église. Dans un grand mouvement de balancier, elle ouvrira un nouveau rêve de confusion des pouvoirs, mais cette fois-ci au profit du pape : le rêve d'une « théocratie pontificale ».

L'Église chrétienne ou le rêve du royaume théocratique (^x^e- ^{xiii}^e s.)

Face aux prétentions spirituelles de l'empereur germanique, la réaction des papes ne tarde pas à venir. Elle prend la forme d'une grande réforme

théologique destinée à rétablir l'autorité spirituelle de l'Église. La réforme devient très vite une source majeure de conflit entre les papes et les pouvoirs laïcs, magistralement incarnée au sommet par la lutte entre la Crosse romaine et le Saint-Empire. L'Église en sortira provisoirement grandie. Elle n'aura jamais autant de pouvoir qu'entre le XI^e et le XIII^e s. Elle ne réussira pas, néanmoins, à réaliser son rêve d'un royaume théocratique étendu à l'ensemble de l'Europe féodale.

La thèse pontificale de la *plenitudo potestatis*

Le X^e s. est pour l'Église romaine une période de crise. Un siècle auparavant, l'Empire carolingien avait puissamment contribué à son expansion et l'évêque de Rome – le seul à s'appeler « pape » – s'était vu reconnaître un magistère moral et doctrinal sur les autres évêques. Mais avec la division de l'Empire, puis la dislocation des royaumes, le pape perd en quelques décennies son contrôle sur les clergés locaux. En Germanie, la hiérarchie ecclésiastique se place sous l'autorité du roi Othon. Elle aide le futur empereur à vaincre les résistances des grands seigneurs et à devenir maître du territoire (années 930). Les « comtes-évêques » ne reconnaissent plus l'autorité centrale de l'Église romaine. En Francie occidentale, l'unité du clergé ne résiste pas à l'éclatement politique du territoire. Les évêchés et la plupart des monastères passent sous le contrôle des seigneurs féodaux. Enfin, la papauté elle-même est affaiblie par les intrigues entre grandes familles romaines. Aussi, en 962, le pape n'a d'autre choix que de se placer sous l'autorité « Saint-empereur » qu'il vient de sacrer. Il perdra quasiment toute influence pendant au moins un siècle.

La conséquence directe de cette évolution est un recul sévère de la conscience religieuse. Un peu partout, la morale chrétienne perd du terrain au profit de coutumes païennes. Le clergé, pour subsister, parfois pour s'enrichir, se compromet ouvertement avec les autorités temporelles et participe au trafic des charges ecclésiastiques (pratique de la « simonie » consistant à acheter ou vendre des charges spirituelles ou des objets sacrés). C'est contre cette situation de déclin et de corruption généralisée que le Saint-Siège engage la plus grande rénovation morale et intellectuelle jamais entreprise par l'Église.

La réforme grégorienne

La réaction pontificale est organisée dès le milieu du XI^e s. Elle prend la forme d'une grande réforme de la doctrine chrétienne à laquelle participent, sur plus d'un siècle, plusieurs papes ainsi qu'une cohorte de dignitaires pontificaux, docteurs de l'Église et légats envoyés par Rome dans toute l'Europe. Elle est connue sous le nom de « réforme grégorienne », du nom de son principal artisan : Grégoire VII.

Le mouvement clunisien, préfiguration de la réforme ecclésiastique

La rénovation de l'Église a été précédée et facilitée par le développement d'un mouvement monastique bénédictin : l'ordre de Cluny. L'ordre est créé en 910 par le duc Guillaume d'Aquitaine. Dès 932, la papauté décide de le soutenir. Elle encourage son développement et sa centralisation. Elle lui accorde pour cela un « privilège d'exemption » qui l'affranchit de toutes les dépendances locales (féodales ou religieuses) et le place sous son autorité directe.

Dans le contexte de la fin du X^e s., le mouvement clunisien est le seul ordre à résister à l'emprise des pouvoirs seigneuriaux dans l'Occident médiéval. D'une manière générale, le clergé monastique dit « régulier » (parce que les moines respectent la « règle » de saint Benoît qui les enjoint à la vie communautaire « hors du monde ») résiste beaucoup mieux que le clergé « séculier » (prêtres et évêques, qui vivent « dans le siècle », au contact du monde profane). Cluny, qui contrôle de grands monastères, devient pour Rome le modèle d'un clergé qui a su préserver son autonomie vis-à-vis des pouvoirs laïcs et demeurer sous l'autorité de la papauté.

La rénovation de l'Église

La réforme doit son premier succès à l'action de Grégoire VII (1073-1085). Elle est néanmoins amorcée quelques années plus tôt, sous le pontificat de Léon IX (1049-1054). Le pape organise alors, à Rome, la tenue de synodes et de conciles pour tenter de réaffirmer le pouvoir de l'Église en matière doctrinale. Très vite, le Saint-Siège se donne pour objectif de replacer le clergé séculier sous son autorité et d'interdire

toutes les pratiques plaçant les évêques dans la dépendance des princes. Rome parvient ainsi à imposer, dès 1059, le principe de l'élection du pape par un collège de « cardinaux » alors que, depuis Othon, le souverain pontife était désigné par l'empereur germanique. La papauté engage également une réforme administrative destinée à centraliser le fonctionnement de l'Église. Elle multiplie enfin les interdictions et les sanctions pour combattre les mœurs dégradées du clergé.

Le Siècle pontifical est néanmoins conscient que toutes ces tentatives n'ont de chances d'aboutir que si le pape parvient à restaurer son autorité sur l'ensemble des évêchés de l'Occident. À cet égard, le premier à prendre des mesures radicales est l'ancien moine clunisien Hildebrand. Élu pape sous le nom de Grégoire VII, il s'attaque aux deux principaux maux qui ont détruit l'autorité de l'Église : la corruption du clergé séculier et le contrôle des laïcs sur les investitures religieuses. Il condamne tout d'abord comme hérésie la pratique de la simonie et proclame la déchéance de tous les évêques investis contre rétribution. Il désavoue publiquement les clercs qui se livrent au mariage ou au concubinage (« nicolaïsme ») et pose ainsi, d'une manière claire, le principe du strict célibat des prêtres. Par ces deux mesures, Rome entend mettre fin au relâchement de la discipline ecclésiastique et restaurer le droit de commandement du pape sur le clergé.

L'autre mesure adoptée par Grégoire est l'interdiction des investitures laïques. L'entrée dans la féodalité avait contribué à la confusion des genres : les évêques, pour la plupart détenteurs d'un fief, avaient pris l'habitude de recevoir l'investiture de leur charge spirituelle des mains de leur seigneur. Ce rituel plaçait ainsi le prélat sous la dépendance directe du pouvoir temporel, ce qui allait à l'encontre de la distinction augustinienne des pouvoirs (voir plus haut). La pratique est condamnée en deux temps. Au début de son pontificat, Grégoire établit une distinction nette entre, d'un côté, l'investiture spirituelle de l'évêque par laquelle est attribuée la charge ecclésiastique (« par la crosse et l'anneau ») et, de l'autre, l'investiture temporelle du seigneur établissant le lien de vassalité (par le serment de fidélité). Quelques années plus tard (1095), il condamne définitivement l'investiture laïque. Ces mesures mettent un terme à la confusion des sphères, trop longtemps entretenue par les rois et le Saint-Empereur. Elles ont pour but de désacraliser les pouvoirs temporels, en frappant d'excommunication tous ceux qui s'y

opposent. Elles contribuent à ouvrir l'un des plus grands conflits de la chrétienté entre la papauté et les rois (voir plus loin).

Les *dictatus papæ*

Sur le plan doctrinal, la réforme grégorienne est engagée par une déclaration solennelle : les *dictatus papæ*. Rédigées à Rome en 1075, ces 27 courtes sentences énoncent les privilèges du pape. Elles posent le principe de la primauté du pouvoir pontifical sur tous les autres pouvoirs, en réactualisant une thèse utilisée au v^e s. par le pape Léon I^{er} le Grand : la thèse de la « plénitude de la puissance » (*plenitudo potestatis*).

Les *dictatus* prônent en tout premier lieu une organisation centralisée et hiérarchique de l'Église. Ils affirment la supériorité du siège romain sur toutes les églises locales. L'Église bâtie par Pierre ne saurait recevoir son autorité d'aucune autre église, pas même celle de Constantinople dont le rayonnement s'étend à l'ensemble de la Méditerranée orientale. Le texte soutient que le pape, en tant que vicaire du Christ, est dépositaire d'une autorité supérieure à celle de tous les autres dignitaires de l'Église. Le pape dispose tout d'abord de l'autorité législative. Certes, il ne peut être l'unique source du droit de l'Église. Mais selon les *dictatus*, aucune loi ne peut recevoir force canonique sans son consentement. Le pape est ensuite le sommet de la hiérarchie ecclésiastique. À ce titre, il a autorité pour ordonner ou déposer tous les évêques. Lui seul peut créer ou modifier les circonscriptions épiscopales. Par son magistère, il est également le seul à pouvoir ordonner la réunion d'un concile. Enfin, il est l'instance arbitrale suprême de l'Église et dispose du droit de régler les différends entre ses dignitaires. En concentrant dans les mains du pape la totalité des pouvoirs, l'entourage de Grégoire VII n'est pas loin d'envisager un système absolutiste au sein de l'Église. La concentration des pouvoirs se confirmera dès le début du XII^e s.

Les *dictatus* ne se contentent pas de poser les bases de l'organisation interne de l'Église. En déclarant que le pape a autorité directe sur l'empereur et les rois, ils établissent explicitement le principe d'un « royaume théocratique » étendu à l'ensemble du monde chrétien. Sa tête en serait, bien sûr, le pape. L'idée résulte de deux affirmations principales : d'une part, le pape a le droit de « déposer » l'empereur lorsque celui-ci agit hors des lois de Dieu ; d'autre part, il a le droit de

délier les sujets du serment de fidélité prêté à leur seigneur. Certes, les *dictatus* se gardent bien d'affirmer que le pape exerce un quelconque pouvoir temporel, ce qui serait contraire à la conception augustinienne des deux cités. Mais ils justifient la supériorité pontificale, comme le rappellera Manegold de Lautenbach, docteur de l'Église du XI^e s., précisant que le pape, *vicarius christi*, tient son pouvoir directement de Dieu, alors que le roi tire sa légitimité d'un accord entre lui et ses sujets, dans le respect des lois chrétiennes.

Avec les *dictatus*, la distinction des sphères est donc maintenue. Mais dans les faits, les sentences concentrent dans les mains du Souverain pontife les deux sources du droit de gouverner : l'*auctoritas* et la *potestas*. Le grégorianisme ose ainsi manifester l'idée que toutes les institutions de la chrétienté, qu'elles soient séculières ou religieuses, sont placées sous l'autorité directe de Rome. Le principe de la théocratie pontificale est posé. Il trouve un appui de taille en la personne de Bernard de Clairvaux.

Bernard de Clairvaux et la doctrine des deux glaives

Bernard (1090-1153) est l'un des plus célèbres clercs de l'Église médiévale. Moine de l'ordre de Cîteaux, il est le fondateur de l'abbaye de Clairvaux (1115) qui devient le berceau de la communauté cistercienne. Même si son engagement monastique l'engage à se retirer du monde, il acquiert très tôt de l'influence hors de son ordre. Ses sermons d'une stricte orthodoxie et ses premiers écrits, aussi vifs que tranchants, lui permettent de se construire une grande réputation au sein de l'Église. Il devient, à quarante ans, l'un des ecclésiastiques les plus puissants de l'Occident chrétien.

Bernard de Clairvaux est mêlé à toutes les grandes affaires ecclésiastiques de son temps. Il est ainsi régulièrement appelé pour régler les querelles entre des clans religieux lors des élections épiscopales. C'est également sous son autorité, lors du concile de Troyes (1127), que l'ordre monastique et militaire des Templiers est reconnu par l'Église. Son appréciation sera d'un poids décisif pour résoudre le schisme ouvert lors de la succession papale de 1130. C'est encore lui qui, par ses grondantes

accusations, parvient à faire condamner Pierre Abélard « le rationaliste ». Il joue enfin un rôle décisif, en 1146, en lançant la prédication pour la deuxième croisade. Tout au long de sa carrière, il entretient des liens étroits avec le Saint-Siège.

La pensée de Bernard de Clairvaux s'appuie sur une lecture conservatrice des Évangiles. Selon lui, l'homme étant pécheur, il est ignorant et totalement impuissant face à la volonté de Dieu. Sa vie doit être consacrée à l'ascèse et à l'imitation du Christ. À cet égard, Bernard ne cesse de lutter, au sein de l'Église, contre les dérives du clergé séculier, accusé de céder à une vie gouvernée par le plaisir et le luxe. Il fustige, en particulier, toute implication des ecclésiastiques dans les affaires temporelles. Il est l'un des plus fervents contempteurs de la confusion entretenue entre le politique et le religieux, depuis plusieurs siècles, par les rois et les seigneurs.

Sa réflexion politique radicale s'inscrit dans le droit fil de la réforme grégorienne. Dans son traité *De la considération* (1148-1152), il donne une vibrante interprétation de la primauté pontificale. Prenant appui sur divers passages des Évangiles et la conception dualiste des pouvoirs, Bernard rappelle que le monde est gouverné par « deux glaives » : celui du pouvoir temporel et celui du pouvoir spirituel. Mais il donne une interprétation théocratique de la dualité en affirmant que le pape possède les deux glaives puisqu'il est « au-dessus des royaumes et des nations » par la charge qui lui est confiée. Il n'a certes pas vocation à régner comme un souverain temporel, mais il a le droit d'intervenir dans les affaires séculières lorsque la loi chrétienne ou les intérêts ecclésiastiques sont menacés par les actes insensés d'un roi ou d'un seigneur. Le pape possède à la fois « les droits de l'Empire terrestre et ceux de l'Empire céleste ». « Il est au-dessus de toute loi. » Il domine, dans l'ordre des fins, le pouvoir séculier. Ce dernier n'est qu'« un des offices de l'Église ».

La doctrine des deux glaives recevra diverses interprétations. De nombreux théologiens refuseront la conception théocratique énoncée par Bernard. Gratien, premier grand canoniste, reprendra par exemple l'image des deux glaives dans son fameux *Décret* (v. 1140), mais en rappelant que le prêtre ne doit pas user du glaive temporel. La position bernardienne finira toutefois par l'emporter au XIII^e s., portée par quelques papes ambitieux (Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV,

Boniface VIII), au moment où l'Église n'aura plus aucune puissance rivale capable de lui contester sa suprématie.

La querelle du Sacerdoce et de l'Empire

La volonté de Rome de reprendre en main le clergé séculier est à l'origine d'une série de grands conflits entre le Siège apostolique romain et les pouvoirs séculiers. En souhaitant déposséder ces derniers des droits qu'ils s'étaient arrogés sur la distribution des charges spirituelles (notamment l'investiture des évêques), l'Église ouvre la « querelle des investitures ». La querelle met initialement aux prises le pape et l'empereur. Elle se prolongera jusqu'au milieu du XIII^e s. dans toute l'Europe. Dans sa tentative de restauration du pouvoir de l'Église, la papauté utilise deux armes : la théologie et l'excommunication. Face à elle, les pouvoirs laïcs, trop divisés dans le système féodal, auront de plus en plus de mal à maintenir les clergés locaux sous leur tutelle directe.

La querelle des investitures

La rivalité entre les deux glaives s'ouvre avec la publication des *dictatus papæ*. Mécontent de voir son pouvoir spirituel contesté, l'empereur germanique Henri IV riposte immédiatement et fait « déposer » le pape par une assemblée d'évêques qui lui sont affidés (1075). Grégoire VII lui répond alors en l'excommuniant et en déliant ses sujets de leur serment de fidélité (1076). La sentence pontificale fait mouche : abandonné par une partie des princes de l'Empire, l'empereur est obligé, pour conserver sa couronne, d'expier ses péchés. Il se rend en Italie et se présente au pape en tenue de pénitent au château de Canossa (1077) où il reçoit l'absolution pontificale. Henri rétablit rapidement son pouvoir. Sa politique jugée trop indépendante pousse Grégoire à l'excommunier de nouveau (1080). Henri fait alors élire un « anti-pape » et, grâce à ses appuis militaires, parvient à chasser son rival hors de Rome (1084). Les années qui suivent ne font que prolonger la querelle. Aucun des deux pouvoirs n'est véritablement capable de neutraliser totalement l'autre.

La papauté remporte une victoire cruciale au Concordat de Worms (1122) où, grâce à l'habileté du canoniste Yves de Chartres, elle parvient à rétablir son autorité sur les évêques en opérant une distinction entre leur

ministère religieux et leur charge temporelle, c'est-à-dire entre « l'investiture » (accordée par le clergé) et le « serment » (prêté à l'empereur). La dualité y est ainsi réaffirmée. L'empereur perd alors définitivement tout rôle spirituel. Cependant, la querelle ne tarde pas à s'ouvrir de nouveau, cette fois-ci sur le terrain politique et militaire. Le nœud du conflit est la domination de l'Italie. La dynastie des Hohenstaufen – qui ne voit se succéder que trois empereurs entre 1152 et 1248 : Frédéric Barberousse, Henri VI, Frédéric II – se révèle une adversaire résolue de l'autorité pontificale. À plusieurs reprises, elle entreprend d'affirmer son autorité en menant des guerres contre les cités italiennes où les élites se divisent en défenseurs du pape et partisans de l'empereur – deux clans rivaux qui, à partir de 1216, prendront respectivement les noms de Guelfes et Gibelins. La lutte atteint son paroxysme au cours du XIII^e s.

À la fin du XIII^e s., la papauté semble triompher de toutes les résistances. La querelle des investitures est refermée. Le pape paraît assuré de détenir la *plenitudo potestatis* sur l'ensemble de la chrétienté. Il a placé de nouvelles provinces sous l'autorité des États pontificaux. Néanmoins, les relations avec la couronne impériale continuent d'être houleuses. Une offensive doctrinale favorable à l'empereur est engagée par de brillants esprits hostiles à la suprématie pontificale. Le grand poète florentin Dante (1265-1321), auteur de la *Divine comédie*, prend fait et cause pour le parti Gibelin et, dans un court ouvrage de théorie politique, *De Monarchia* (1310-1313), défend l'idée d'un « Empire universel » héritier de l'Empire romain. Quelques années plus tard, l'Italien Marsile de Padoue (1275/80-v. 1343) et l'Anglais Guillaume d'Ockham (v. 1290-v. 1349), réfugiés à la cour de l'empereur, publient des libelles agressifs contre le pape et ses alliés.

Malgré ces soutiens intellectuels, le rêve de la tutelle impériale sur le monde chrétien s'évanouit rapidement. Le Saint-Empire entame un long déclin et, face à la montée en puissance des royaumes de France et d'Angleterre, ne parviendra plus jamais à redevenir une réelle puissance politique. L'Église universelle demeure l'éphémère vainqueur de ce duel multiséculaire avec le glaive impérial. Elle sera minée, dès la fin du XIV^e s., par les querelles internes qui affaibliront considérablement son pouvoir face aux monarchies en plein essor.

Les prolongements de la querelle en Angleterre et en France

La période de déclin de l'Empire est aussi le moment où la France et l'Angleterre entament leur sortie de la féodalité. En Angleterre, les liens avec la hiérarchie ecclésiastique se stabilisent au début du XIII^e s. Auparavant, plusieurs crises ont émaillé les relations entre le roi et l'archevêque de Canterbury, dont le diocèse est le plus puissant de l'île. Au XII^e s., l'archevêque Thomas Beckett (1164-1170) perdra la vie pour avoir tenté d'émanciper la justice ecclésiastique du contrôle royal. Cinquante ans plus tard, en 1213, le roi Jean sans Terre, dont le royaume a été mis au ban de la communauté chrétienne, trouve un compromis avec Rome et accepte le principe de l'élection libre des évêques.

En France, les tensions entre la papauté et la monarchie se nouent autour de la question de l'indépendance de l'Église. Rome exige en particulier que les religieux ne dépendent pas du bras séculier en matière de justice, mais rendent compte de leurs actes devant la juridiction ecclésiastique. Le principal conflit oppose en 1302-1303 Philippe le Bel au pape Boniface VIII. Le refus de l'évêque de Rome d'accepter la levée de taxes sur le clergé pour financer les entreprises belliqueuses du roi ouvre une crise sans précédent entre les deux pouvoirs. Elle est l'occasion pour le pape, soutenu par le canoniste réputé Gilles de Rome, de défendre la légitimité de la théocratie pontificale. Dans la bulle *Unam sanctam* (1302), Boniface VIII pousse à l'extrême les principes de l'augustinisme politique énoncés de Gélase I^{er} à Bernard de Clairvaux : tous les pouvoirs séculiers sont justiciables devant Dieu et, par conséquent, devant son Église. L'autonomie de l'ordre politique est contestée. La justice des hommes doit se soumettre entièrement à la justice de Dieu. Elle doit donc se plier au pouvoir absolu du pape.

Face à cette doctrine, le roi de France fait appel à ses plus brillants légistes. L'éminent Jean de Paris met en cause le « sacerdotalisme » de Rome et affirme le droit de déposer un pape dès lors qu'il a été élu illégalement, qu'il outrepassé ses pouvoirs de législateur ou qu'il vit dans le péché. Le fidèle Guillaume de Nogaret, ministre du roi, entreprend quant à lui une réplique cinglante aux accusations de Boniface, qu'il transforme en hérétique et « ennemi de Dieu ».

L'Église romaine transfigurée en monarchie pontificale

La réforme grégorienne est globalement un succès, même si elle rencontre un peu partout la résistance des pouvoirs laïcs. Elle est avant tout une réforme de doctrine. Néanmoins, son but est bien de transformer l'Église en une organisation disciplinée et hiérarchisée, capable de rivaliser avec les grandes puissances temporelles. Aussi, n'est-il pas étonnant que la papauté prolonge la réforme par un vaste mouvement de centralisation de l'Église, qu'elle se donne une législation propre et se pare des attributs symboliques des pouvoirs royaux.

La centralisation de l'Église

Dès le XI^e s., le Saint-Siège est conscient de la nécessité de mettre en place un gouvernement de l'Église pour affirmer son autorité sur les pouvoirs féodaux. Seule une organisation centralisée peut lui permettre de construire un pouvoir indépendant et d'unifier la chrétienté. Pour servir cet ambitieux dessein, elle entend exercer un contrôle direct sur les investitures religieuses, l'administration des sacrements, la moralité du clergé et l'enseignement de la théologie. Aussi, parallèlement à la réforme doctrinale, l'autorité apostolique lance-t-elle des initiatives centralisatrices qui vont conduire l'Église à évoluer vers le modèle de la monarchie pontificale.

Durant près de quatre siècles, la papauté multiplie les décrets destinés à réorganiser les structures ecclésiastiques dans toute l'Europe. Pour s'affirmer face aux pouvoirs séculiers, elle pousse les autorités cléricales à renforcer la hiérarchie de commandement à tous les échelons de la vie religieuse. Elle institue tout d'abord la distinction entre « clercs » et « laïcs ». Si tous font bien partie de la communauté chrétienne, les clercs doivent se soumettre à la stricte discipline ecclésiastique et se voient conférés d'importants privilèges : ils ne relèvent que des tribunaux du clergé, échappent à certaines obligations fiscales et sont protégés contre les violences par la menace d'excommunication de leurs éventuels agresseurs. Ils sont surtout les seuls à accéder aux charges ecclésiastiques.

Plus largement, les diocèses (à la tête desquels les évêques exercent leur ministère) deviennent les sièges autour desquels s'organise toute la vie religieuse. Librement élus par le clergé depuis 1122 (concordat de Worms), les évêques jouent le rôle de juridiction ecclésiastique ordinaire et disposent d'un pouvoir hiérarchique sur tout le diocèse – à l'exception des communautés monastiques qui conservent leur autonomie. De moins en moins liés aux rois et aux seigneurs locaux, ils deviennent des instruments essentiels de la centralisation de l'Église, d'autant plus qu'à partir du XIV^e s., ils sont désignés directement par le Saint-Siège.

La centralisation des ordres monastiques œuvre dans le même sens. Dès le XI^e s., la papauté encourage le regroupement des monastères sous la direction d'abbayes-mère. Elle soutient le mouvement bénédictin rattaché à Cluny. Elle ne s'oppose pas, néanmoins, à la naissance de nouveaux ordres dès lors qu'ils s'organisent en communautés hiérarchisées et disciplinées. Ainsi naît l'ordre de Cîteaux (1098) suivi, au début du XII^e s., de l'ordre des Templiers (1119) et des ordres hospitaliers pour soutenir les croisades et la lutte contre les infidèles. Au XIII^e s., la critique de la richesse accumulée par certaines abbayes pousse à la création d'« ordres mendiants », comme celui des Franciscains (1209) ou des Dominicains (1216). Ces ordres exercent une influence intellectuelle considérable au point de menacer l'autorité des évêques dans leur diocèse. Des conflits éclatent, favorisant ainsi le pouvoir d'arbitrage du pape qui n'hésitera pas à placer les grandes abbayes sous l'autorité de Rome, en leur accordant une exemption de juridiction (les libérant de la justice épiscopale).

En plein essor, l'Église romaine doit faire face à de nombreux mouvements de résistance qui critiquent ouvertement la réorganisation du clergé et l'autoritarisme pontifical en matière de doctrine. Ainsi, la papauté doit lutter contre plusieurs hérésies mettant directement en cause la légitimité du pape à diriger l'Église. La menace viendra en particulier des « Cathares » (ou « Albigeois ») au milieu du XII^e s. L'Église devra également surmonter le « Grand schisme d'Occident » (1378-1417) qui la brisera en deux, puis en trois obédiences. Mais dans l'ensemble, l'entreprise est un succès : aux XIII^e-XIV^e s., le gouvernement de l'Église a pris la forme d'une monarchie absolue dirigée par le pape. Elle réalise ce tour de force avec plusieurs siècles d'avance sur les premières grandes monarchies temporelles. Elle a d'autant plus de facilité à imposer son

autorité que les pouvoirs séculiers sont dispersés et que les frontières fluctuent au gré des conflits entre seigneurs. À la tête des États pontificaux, elle contrôle désormais la vie ecclésiastique. Elle dispose d'innombrables biens mobiliers et immobiliers qu'elle n'aliène jamais. Elle renouvelle le droit de chaque paroisse à percevoir la « dîme » (impôt religieux). Elle exerce son autorité sur quelques puissantes seigneuries ecclésiastiques. Sa juridiction suprême est incontestée. Sa législation est centralisée. La production du droit canon constitue une voie privilégiée pour assoir cette ambition théocratique.

La production du droit canonique

Le renouveau de l'Église à la fin du Moyen Âge prend appui sur la production d'un corps de doctrine bien spécifique : le droit canon. Depuis le VI^e s., l'héritage du droit universel romain s'est rapidement enlisé dans les royaumes barbares, au point de quasiment disparaître dans l'univers féodal, même si certains principes romains restent incorporés aux usages locaux et subsistent ainsi de manière disséminée. Au x^e s., la vie seigneuriale est entièrement réglée par les coutumes locales. Il faut toute l'ambition grégorienne de rassembler la communauté des chrétiens sous la loi de l'Église pour voir ressurgir une législation à vocation universelle.

L'entreprise de codification à laquelle participe la papauté est indissociable de la redécouverte du droit romain. C'est en effet à Bologne, à l'endroit même où la législation romaine est à nouveau étudiée par les savants, que les premiers canonistes entreprennent d'édifier un corps de droit ecclésial. Les deux démarches vont de pair : elles s'inscrivent dans le mouvement de renouveau intellectuel du XII^e s. où s'exprime un intérêt de plus en plus marqué pour une conception scientifique du droit (voir plus loin dans ce chapitre). C'est d'ailleurs en puisant allègrement dans les notions et les modes de raisonnement du droit romain que les canonistes établissent le nouveau code de l'institution chrétienne.

La réforme grégorienne élargit les bases du droit canon. Jusque-là, les règles de l'Église s'inspiraient des Livres saints, des *dicta* (écrits des Pères de l'Église) et des « canons » (décisions solennelles des conciles).

À partir du XI^e s., les « décrétales » pontificales (directement adoptées par le pape) deviennent une source essentielle du droit canon. C'est sur cette base qu'est réalisée une première grande codification : le *Décret* du moine bolonais Gratien, forgé à partir de recueils rédigés peu après la réforme (notamment les « collections » d'Yves de Chartres et Burchard de Worms). Adopté par le Saint-Siège, le *Décret* (1140) renferme près de 4 000 canons et expose de façon méthodique les fondements assez divers de l'ancien droit canon. Par la suite sont réalisées de nouvelles « collections » (les *Décrétales de Grégoire IX* en 1234, le *Sexte* en 1298, les *Clémentines* en 1317, les *Extravagantes de Jean XXII* et les *Extravagantes communes* de 1500 et 1503). Rendues nécessaires par la croissance rapide de la doctrine de l'Église, elles sont toutes officiellement adoptées par la papauté. Elles seront groupées dans un même recueil au XVI^e s. et formeront l'ossature du droit canon jusqu'à la réforme de 1917.

Le système de droit forgé par les canonistes devient une discipline à part entière, enseignée dans les universités médiévales par de grands maîtres comme Huguccio de Pise, Jean l'Allemand, Bernard de Parme. Il constitue très vite un édifice juridique autonome. À l'image du *Corpus juris civilis* de Justinien pour le droit romain, on prend l'habitude de l'appeler, dès le XIII^e s., le *Corpus juris canonici*. Il se présente comme un formidable instrument d'unification de la chrétienté. Il permet de conforter l'indépendance de l'Église à l'égard des pouvoirs temporels. Il favorise également le renforcement de la concentration du pouvoir religieux à Rome. Il donne à la papauté le moyen d'accomplir le rêve de monarchie pontificale.

Les récupérations de la symbolique royale

Les prétentions temporelles des papes à régner sur la chrétienté conduisent enfin le Saint-Siège à s'identifier aux puissances temporelles. L'activité de la papauté est ainsi d'une profonde ambiguïté : alors que la réforme de l'Église est tout entière destinée à asseoir l'indépendance du glaive spirituel vis-à-vis des pouvoirs laïcs, les papes cherchent dans le même temps à parer leur institution des signes du pouvoir séculier.

C'est notamment pour contrer la sacralisation de la fonction impériale réalisée dans le Saint-Empire depuis Othon, que l'évêque de Rome réagit. Ce dernier s'empare ainsi des grands symboles de la dignité impériale : le manteau rouge, le cheval blanc, la tiare (triple couronne, symbole de souveraineté à Byzance) et la fêrule (crosse droite, emblème d'autorité qui rappelle le sceptre royal). L'organisation même du couronnement papal traduit la volonté d'imitation du pouvoir impérial : l'élection d'un nouveau pape est suivie par une acclamation populaire (fondement de la légitimité du pouvoir séculier). Lors de la « cavalcade blanche » (cortège conduisant le pape et les prélats de la curie de la basilique Saint-Pierre au palais de Latran), le sénateur et le préfet de Rome, en signe de soumission, suivent le nouveau Pontife à pied en tenant les étriers de son cheval. Au cours du festin de clôture des festivités, le pape est servi par la noblesse laïque.

Cette appropriation est légitimée par un texte apocryphe connu sous le nom de *Donation de Constantin*, vraisemblablement rédigé au IX^e s. Par ce texte, l'empereur Constantin (IV^e s.) aurait fait don au pape Sylvestre de son pouvoir sur Rome. La *Donation* attribue au pape les insignes du pouvoir impérial, lui reconnaît les droits et privilèges de l'empereur, et accorde au clergé romain le droit et les honneurs des sénateurs de Rome. Le faux sera exploité par le Saint-Siège pendant plus de cinq siècles (il n'est dénoncé qu'au XV^e s.). Mais il se révélera une arme à double tranchant pour l'Église. En effet, la donation étant présentée comme une *concession* de l'empereur à l'évêque de Rome, elle permettra aux adversaires de la papauté de justifier la supériorité du trône impérial sur l'autel pontifical. Le texte servira donc les deux camps.

La thèse chrétienne de la dualité des sphères s'impose donc en Occident sur fond de conflit entre la papauté et les pouvoirs séculiers. D'une manière générale, l'Église grégorienne s'efforce de construire une hiérarchie entre les sphères. Mais le thème de la dualité contribue aussi à forger l'idée que le politique ne doit rester en marge de tout ministère spirituel. Cette idée marque profondément la pensée occidentale. Elle est la principale source du lent mouvement de sécularisation des institutions politiques à partir du XV^e s. Les trois derniers siècles du Moyen Âge (XII^e- XIV^e s.) en constituent la première étape : la redécouverte de la philosophie antique et du droit savant contribue à une première

émancipation de la réflexion sur le pouvoir qui, désormais, peut commencer à s'épanouir en dehors de la pensée religieuse.

LA RENAISSANCE INTELLECTUELLE DU SECOND MOYEN ÂGE

À bien des égards, la pensée du XII^e s. prolonge celle des siècles précédents. L'écriture reste le privilège des ecclésiastiques. Les livres manuscrits viennent alimenter les trésors des églises ou de riches particuliers, mais ils restent rares et ne circulent quasiment pas. Surtout, la plupart des écrits sur le pouvoir témoignent du respect pour les Écritures et reconnaissent, sur fond de réforme grégorienne, la supériorité de la loi divine sur les lois humaines. Les esprits les plus instruits ont encore une connaissance très faible des quelques philosophes « païens » (antiques) auxquelles ils osent, avec parcimonie, faire référence. La théologie rayonne sur l'ensemble des connaissances. Toute réflexion savante porte forcément sur les références chrétiennes.

Le XII^e s. est donc bien « le siècle des théologiens ». Mais il est aussi le temps d'un remarquable renouvellement de la vie intellectuelle, lui-même favorisé par le changement des structures sociales. Certains érudits contribuent en effet à l'évolution de la pensée en insérant dans la réflexion théologique des références tirées de disciplines nouvelles. S'aidant de notions et de raisonnements savants, ils contribuent insensiblement à modifier le regard porté sur l'homme et la société. Certes, on ne peut guère parler de révolution du savoir, mais les historiens n'hésitent plus, depuis Charles H. Haskins (1927), à évoquer une « renaissance médiévale » pour décrire les importantes transformations intellectuelles qui affectent la société au XII^e s., puis la rupture épistémologique du XIII^e s., opérée avec la redécouverte des écrits éthiques et politiques d'Aristote.

Au total, si l'on doit reconnaître que cet « autre Moyen Âge » (Jacques Le Goff) ne présente pas d'innovations politiques majeures, c'est durant cette période que se forment de nombreuses catégories morales et

juridiques qui seront utilisées plus tard dans la philosophie moderne pour envisager une lecture du gouvernement politique dégagée du religieux.

Bouleversements sociaux et mutations intellectuelles

Le renouveau de la pensée est étroitement lié aux transformations sociales qui ouvrent le « deuxième âge féodal ». La naissance des villes et la constitution des universités sont les deux grands moteurs qui contribuent à l'éclosion de nouveaux domaines du savoir et à la réviviscence de l'activité intellectuelle.

L'essor des villes et la naissance des « intellectuels »

Les premiers temps de la féodalité (fin IX^e- X^e s.) avaient vu se multiplier les communautés villageoises. Placées sous l'autorité d'une paroisse et protégées par un châtelain moyennant le paiement d'une contribution, ces communautés étaient devenues les principaux lieux de la vie sociale. Les siècles suivants (XI^e- XII^e s.) sont marqués par le développement sans précédent du monde de la ville.

Le mouvement est particulièrement précoce dans le *regnum italicum*, province impériale regroupant les régions italiennes situées au nord des États pontificaux. Des révoltes bourgeoises y donnent naissance à des « cités-États » qui parviennent à s'affranchir de la tutelle impériale. L'urbanisation gagne ensuite le nord de l'Europe au fur et à mesure que se développe l'économie marchande. Ces nouveaux foyers urbains sont à la fois d'importants centres de négoce et des lieux d'éclosion des idées nouvelles. Les villes s'affirment ainsi rapidement comme de nouveaux espaces où se concentrent les richesses et, surtout, des univers sociaux échappant en partie au contrôle direct des châteaux et des établissements ecclésiastiques.

L'essor des villes s'accompagne de changements sociaux majeurs : la naissance d'une nouvelle organisation humaine, l'apparition d'une classe

urbaine composée d'artisans et commerçants, l'émergence de nouveaux métiers (avocats, juges, notaires, enseignants) et de corporations professionnelles, créent un état d'esprit favorable au changement et accélèrent la prise de conscience d'une coupure avec le monde rural. C'est dans cet univers, marqué par la mobilité et les recompositions sociales, qu'émergent les nouveaux savoirs savants. C'est de là, également, que partent les critiques les plus directes de l'ordre traditionnel féodal et chrétien.

La ville et la prise de conscience de la séparation

Le développement des villes s'accompagne dès le XII^e s. d'une importante diversification sociale. Les activités de négoce y sont florissantes. Elles jouent un rôle attractif. Elles sont à l'origine d'un brassage social continu qui est un puissant facteur de changement des perceptions. La mixité sociale vient en effet brouiller l'imaginaire féodal d'une société éternelle hiérarchisée en trois « ordres » (*ordines*) : les prêtres (*oratores*), les guerriers (*belligerantes* ou *bellatores*) et les producteurs (*agricultores* ou *laboratores*). Avec l'apparition de nouveaux groupes sociaux urbains, ce schéma trifonctionnel, établi au IX^e s., perd une grande partie de son évidence.

La croissance des villes fait émerger en effet de nouveaux milieux dirigeants que les historiens appellent le « patriciat ». Cette oligarchie municipale, principalement issue de familles de roturiers fortunés, constitue très vite un groupe social puissant, dont l'influence inquiète la noblesse traditionnelle. Entre ceux qui font valoir le pouvoir de leur fortune et ceux qui revendiquent la légitimité de la naissance, les tensions sont de plus en plus fréquentes. S'ajoute, dans les cités-États de l'Italie, une vie politique tumultueuse opposant les patriciens et les couches les plus pauvres, formées par les « gens de métiers » (petits artisans et boutiquiers). Les inégalités sociales extrêmes y engendrent des affrontements récurrents entre le *popolo grasso* (le « peuple gras », maître de la fortune et du pouvoir) et le *popolo minuto* (le « menu peuple », de condition modeste). Pour contenir l'agitation populaire, les élites urbaines prennent conscience de la nécessité de déléguer certaines

charges aux gens du peuple – à l’exception de Venise où le pouvoir reste entre les mains des patriciens. Enfin, aux conflits liés aux écarts de richesse viennent s’ajouter, dans l’Italie du XIII^e s., les divisions entre Guelfes (partisans du pape) et Gibelins (partisans de l’empereur). Toutes ces tensions entre les différentes strates recomposées de la ville médiévale conduisent à de nouvelles expériences sociales nécessitant adaptation et souplesse. Elles mettent clairement en question la rigidité des règles coutumières léguées par le régime féodal.

Plus largement, dans les grandes cités médiévales, les citoyens acquièrent très tôt la conscience d’une vie communautaire. Ils conçoivent leur existence comme séparée des communautés rurales. Les dirigeants prennent l’habitude de présenter leur ville comme une *universitas*, c’est-à-dire une personne morale ayant des intérêts collectifs et s’incarnant dans des institutions spécifiques (prévôté, consulat, collège de magistrats). Les citoyens se définissent comme des « bourgeois » (*burgenses*) et désignent les habitants vivant autour des enceintes de la ville comme des « citoyens » (*cives*).

Cette prise de conscience de la séparation incite les bourgeois à exprimer des revendications inédites. Elle est à l’origine du « mouvement communal », ensemble dispersé de révoltes et de contestations urbaines dirigées contre les seigneuries (fin XI^e- XII^e s.). Les citoyens, le plus souvent, ne cherchent pas à arracher l’autonomie politique, mais plutôt à obtenir des privilèges économiques. Les villes entendent ainsi être reconnues par les seigneurs et les évêques comme des communautés d’intérêts, comme des « associations de bourgeois », beaucoup plus rarement comme des gouvernements libres (en Italie du Nord essentiellement). Au XII^e s., la plupart d’entre elles obtiennent à cet égard de nouveaux droits et des avantages matériels grâce à des « chartes de franchises » (exemptions de taxes, mise en place de conseils représentatifs), plus rarement une autonomie administrative établie dans des « chartes de commune ».

L’univers des villes devient progressivement un monde à part. Il y règne une plus grande liberté, une forte mobilité sociale, mais aussi d’énormes inégalités économiques. Il ne correspond plus du tout à la représentation fixiste des trois ordres. Fort logiquement, c’est de là que partiront les premières critiques contre les privilèges de la société féodale.

Les Goliards

C'est dans ce contexte que se forme le mystérieux groupe des Goliards. La plupart de ses animateurs restent délibérément dans l'anonymat et maintiennent autour d'eux un halo de secrets et de légendes. On sait que ce groupe est composé de jeunes étudiants qui n'ont pas d'attaches sociales communes. La plupart vivent d'expédients. Tantôt mendiants, tantôt domestiques, tantôt ménestrels, les Goliards refusent de s'attacher un domicile. Ils se déplacent de ville en ville au gré des opportunités offertes par tel ou tel maître. Ils forment ainsi une troupe dispersée de clercs laïques, sorte de prédicateurs itinérants qui se reconnaissent dans le refus des valeurs d'autorité héritées du Haut Moyen Âge. Ils acquièrent très vite une grande notoriété par la virulence de leurs critiques à l'égard des institutions féodales.

Les poésies et les récits goliardiques expriment en effet un sentiment de révolte contre la société hiérarchisée et moralisatrice du Moyen Âge. Ventant les plaisirs de la chair, la force des sentiments, le goût du jeu et de la table, ils font de l'immoralisme et de la provocation un commerce particulièrement apprécié dans les tavernes. Les Goliards s'en prennent à l'ensemble des coutumes et des valeurs de la société médiévale. Ils tournent en ridicule les paysans sans manières et asservis. Surtout, ils n'hésitent pas à attaquer les deux figures d'autorité de la société féodale : le noble et l'ecclésiastique. Ils contestent le privilège de naissance des chevaliers féodaux, leurs manières brutales et leur goût pour les exploits guerriers. Ils leur opposent le mérite individuel, les vertus et la promotion des plus humbles. Ils vilipendent aussi les religieux pour leur hypocrisie morale et leur vénalité. Les moines sont leur cible préférée : en choisissant la vie contemplative, ceux-ci révèlent leur goût pour la paresse et font peu de cas de la misère humaine dont l'Église fait pourtant son fonds de commerce. Le pape et la curie romaine constituent une autre cible de choix. L'inspiration des Goliards est en effet anti-pontificale, opposée à la fois aux prétentions temporelles du pape et à la passion des dignitaires religieux pour le lucre, la pompe et les déguisements grotesques. Contre l'emprise de la hiérarchie ecclésiastique, leur poésie défend une morale laïque refusant l'emprise de la religion.

La critique goliardique présente à bien des égards un caractère subversif, pour ne pas dire révolutionnaire. Elle condamne pêle-mêle la

bêtise, la vénalité des puissants, les compromissions intellectuelles et la violence. Son refus radical des hiérarchies lui donne même une teinte anarchiste. Elle s'attirera l'hostilité de la noblesse et, par-dessus tout, les foudres du Saint-Siège. Le pape multipliera les condamnations conciliaires. La tradition des Goliards n'en parviendra pas moins à se diffuser dans les écoles urbaines où elle subsistera jusqu'au XIII^e s. sous une forme moins outrancière.

La nouvelle élite savante

La ville est un univers social en mouvement. Les échanges économiques y créent de nouveaux besoins et favorisent l'émergence de nouveaux métiers. Ainsi naissent en Occident de nouvelles professions intellectuelles, notamment dans le domaine juridique. La multiplication des échanges impose en effet de créer des règles impersonnelles et des institutions de justice pour réguler les activités marchandes et trancher les litiges.

C'est dans ce contexte qu'apparaissent, au XII^e s., des « savants de métier » ou, pour reprendre une notion moderne, des « intellectuels » qui font de leurs connaissances un commerce. Ces sachants étudient, écrivent des manuscrits, enseignent dans les écoles urbaines et, bien souvent, se placent au service de familles fortunées. Ils viennent concurrencer la communauté ecclésiastique sur le terrain du savoir. Leur science, néanmoins, se distingue de la réflexion spéculative des clercs de l'Église. Ils préfèrent l'étude des « arts libéraux » à la lecture des Écritures. Ces arts rassemblent toutes les formes de connaissance qui ont une utilité technique et font appel à la raison : grammaire, dialectique, rhétorique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie et physique. Ces disciplines de l'esprit réalisent d'immenses progrès, notamment grâce à la multiplication des écrits dans les langues vernaculaires lues par des publics éduqués dont la formation s'est faite en marge des écoles religieuses. Les intellectuels urbains concourent ainsi à l'émergence d'une réflexion nouvelle, loin de l'enseignement traditionnel de l'Église, dont le succès est d'autant plus fulgurant qu'elle rencontre une forte demande sociale.

Cette nouvelle élite savante prend rapidement conscience de son existence collective, d'autant plus qu'elle s'intègre assez mal dans le schéma des trois *ordines*. Dans les villes, elle forme un groupe social dont la particularité est de ne pas être sélectionné selon les deux critères traditionnels de l'hérédité et de la fortune, mais selon la procédure inédite de l'examen qui apparaît en Occident pour la première fois à cette époque. Cette ascension rapide inquiète l'Église. Non seulement les nouveaux savoirs n'utilisent pas les références obligées de la théologie, mais elles sont susceptibles de contredire les vérités absolues et incontestables du christianisme. De surcroît, les clercs urbains brisent le monopole que détenait le clergé catholique dans la production et la transmission du savoir. Le risque est grand, pour l'Église, de ne plus pouvoir contrôler la conscience des fidèles.

Aussi, l'Église décide-t-elle très tôt de combattre cette nouvelle menace venue des villes et de dénoncer toutes les activités intellectuelles qui ne suivent pas la voie de la théologie. Elle associe les nouveaux savoirs à une perversion des hommes. Ces savoirs ne peuvent que semer le doute sur la parole des Évangiles et répandre de fausses vérités. Bernard de Clairvaux en est l'un des contempteurs les plus virulents. L'influent abbé considère les arts libéraux comme le résultat malheureux de la corruption des esprits qui sévit dans le monde perverti de la ville. Il voit dans l'attraction exercée par Paris l'un des pièges tendus par le Malin. Il exhorte les étudiants à quitter cette nouvelle Babylone, cité mercantile, décadente, déshumanisée et licencieuse qui corrompt les âmes les plus pures. Seul un retour à la sérénité du cloître peut conduire, selon lui, à la recherche de Dieu.

Le Saint-Siège multiplie également les condamnations. Le pape s'insurge contre les « marchands de mots ». Il considère l'introduction de la *disputatio* dans l'enseignement de la théologie (exercice scolastique consistant, dans les universités, à mettre publiquement en discussion un sujet, sous la direction d'un maître) comme une violation des textes sacrés. Selon l'Église, l'exercice de la dialectique en matière de religion conduit directement au blasphème. La lecture des livres impies mène les fidèles à la dépravation et aux turpitudes morales. Le discours pontifical est sans équivoque : la foi requiert l'innocence du cœur, non l'avilissement de l'esprit. Elle suppose de recevoir la parole du Christ, non de la questionner. La recherche de la grâce divine implique le

recueillement, la vie simple et le respect des préceptes chrétiens. Elle suppose de ne pas enchaîner les mystères de la Trinité aux interrogations de la raison. En un mot, pour l'Église, seuls les ecclésiastiques et les théologiens sont aptes à interpréter les textes sacrés et en donner le sens. Malgré son inflexibilité doctrinale et la fermeture de ses bibliothèques aux savants venus des villes, l'Église se révèle bien incapable, dans les faits, de contenir l'irrésistible essor la « science nouvelle ».

Les universités, nouvelles cathédrales du savoir

Les premières années du XIII^e s. sont marquées par la naissance des universités. Jusque-là, l'enseignement académique en milieu urbain était principalement assuré par les écoles monastiques et épiscopales. Les universités naissent de la transformation de ces écoles. Elles sont le résultat de la professionnalisation des clercs. Comme tous les métiers à cette époque, les enseignants aspirent en effet à s'organiser en corporations. Aussi, maîtres et élèves décident-ils de s'associer dans des *universitates* (le nom désigne alors toute forme de regroupement humain). La plupart acquièrent des franchises et privilèges qui leur assurent une certaine forme d'autonomie vis-à-vis des autorités civiles et religieuses. Ainsi naissent les premières universités à Paris, Bologne et Oxford. Celles-ci prennent l'habitude de distinguer les disciplines étudiées et s'organisent en « facultés » (théologie, droit romain et droit canon, médecine, arts libéraux). Elles regroupent les étudiants par affinité de langue ou d'origine géographique (les « nations »).

Rassemblant des maîtres et des étudiants dont le statut est encore ecclésiastique, ces universités se placent logiquement sous l'autorité des évêques. Mais elles sont néanmoins très tôt l'objet de nouvelles convoitises. Les rois ne sont pas insensibles au prestige qu'elles apportent à leur royaume et y voient un vivier extraordinaire de futurs conseillers et fonctionnaires. Les bourgeois à la tête des autorités communales s'indignent également de ne pouvoir exercer leur juridiction sur ces nouveaux clercs. Tous ces jeux de pouvoir entre évêques, monarques et élites communales poussent alors de nombreuses corporations universitaires, désireuses de s'affranchir des pressions

locales, à rechercher la protection directe du Saint-Siège. Ce choix permet assurément aux universités de renforcer leur autonomie, car elles obtiennent souvent de nouveaux privilèges d'exemption sur demande de Rome. Mais il a un coût important pour les maîtres d'université, car les corporations passent pour de nombreuses années sous la coupe du pape et de ses légats régionaux, alors même que les nouvelles disciplines étudiées les incitent à prendre leurs distances à l'égard de la pensée religieuse.

Malgré la dépendance envers le Saint-Siège, les universités deviennent rapidement les principaux foyers du renouveau intellectuel. Certes, la théologie y reste la reine des sciences. C'est elle qui fait le prestige inégalé de l'université de Paris. Mais la diffusion des nouveaux savoirs, en particulier les arts libéraux, la philosophie et le droit romain, stimule considérablement le champ des connaissances, un champ qui est désormais soumis à la concurrence des savoirs. De même, le rayonnement des grandes universités encourage, en province, la création de nouvelles entités qui construisent leur réputation autour d'une discipline majeure (la médecine à Montpellier, les arts à Chartres, le droit à Orléans et Toulouse).

Surtout, alors même que les universités cherchent à renforcer leur autonomie face aux autorités locales, laïques ou cléricales, leurs diplômés participent de plus en plus aux responsabilités publiques. C'est là que sont recrutés les clercs et juristes chargés de bâtir les doctrines irréfutables qui permettent de défendre les prérogatives universelles du pape, l'ambition des rois ou les droits des grands seigneurs féodaux. De nombreux savants se mettent au service d'un protecteur, ce qui leur permet à la fois d'accroître leur prestige, d'obtenir une rente confortable et de s'assurer une protection contre tout risque d'accusation.

Partisans de la monarchie pontificale (théologiens et canonistes) y côtoient les tenants de la monarchie royale (légistes et philosophes). Loin d'être des lieux de neutralité, les corporations universitaires sont ainsi traversées par d'âpres débats. C'est là que les grands esprits, inspirés par la philosophie aristotélicienne ou par le droit romain, forment les grandes notions de la pensée politique moderne.

La théologie sous l'influence de la philosophie

D'une manière générale, la pensée savante qui se développe dans les villes du XII^e s. reste largement sous l'emprise de la théologie. L'enseignement, principalement consacré à l'étude des textes sacrés, est marqué par le conservatisme doctrinal. Néanmoins, la redécouverte de textes antiques engendre des innovations intellectuelles majeures qui préfigurent le renouveau éclatant de la pensée au XIII^e s. La réflexion sur le pouvoir s'en trouve désormais modifiée, puisque l'édifice doctrinal de l'Église est pour la première fois mis en discussion.

L'irrésistible essor de la pensée rationnelle

Dans le contexte du XII^e s., nombre de voix s'élèvent contre l'usage des sources non chrétiennes dans la réflexion savante. À l'exception de l'œuvre juridique de Justinien (redécouverte à la fin du XI^e s.), les sources écrites de l'Antiquité sont d'ailleurs à l'époque très peu connues. Tout au plus les savants disposent-ils de fragments des écrits de Platon ou de Cicéron, ainsi que de quelques commentaires dispersés.

Les philosophies anciennes, d'une manière générale, restent considérées comme des sources de corruption des esprits. Dans l'esprit de l'Église renaissante, seule la fidélité à la tradition patristique (c'est-à-dire aux écrits des Pères de l'Église) peut faire avancer le chrétien sur le chemin de la connaissance vraie. Les textes profanes, tout comme les arts libéraux, contribuent à dénaturer la parole des Évangiles. Mais au milieu du XII^e s., l'initiation à la lecture d'écrits laïcs et la naissance de nouveaux domaines de savoir dans les villes rendent l'infléchissement de la pensée inéluctable.

L'inflexion des connaissances

Les traductions jouent un rôle majeur dans l'évolution de la pensée. Un nombre important de traités philosophiques et scientifiques grecs ou arabes ramenés des écoles et bibliothèques musulmanes (principalement

de l'Espagne maure et des croisades) sont transcrits en latin par des équipes de traducteurs, dont la plus réputée est celle de Pierre le Vénérable, à l'abbaye de Cluny. Ainsi sont assimilées des connaissances fondamentales venues d'Orient : l'algèbre, les chiffres arabes, le vocabulaire commercial, des encyclopédies médicales, botaniques ou astronomiques. Mais surtout, l'incorporation de la pensée orientale permet de redécouvrir des fragments essentiels des œuvres de la pensée hellénique : celles d'Euclide (mathématique), de Ptolémée (astronomie), d'Hippocrate et de Galien (médecine), puis un peu plus tard, celle d'Aristote.

L'Occident redécouvre ainsi *via* l'Orient la richesse des connaissances de l'Antiquité. Cette ouverture culturelle pousse quelques savants audacieux à croiser les références philosophiques anciennes avec le contenu de la révélation chrétienne. L'autorité des Écritures n'est certes pas contestée, mais elle est désormais exposée à des interrogations inédites sur l'homme, la société et la nature.

Pierre Abélard (1079-1142) est l'un des tout premiers à soumettre les vérités de l'Église au crible de ces connaissances profanes. L'histoire de la passion amoureuse qui le lia à sa jeune élève Héloïse, dramatiquement achevée, l'a rendu célèbre. Mais il est avant tout l'un des professeurs les plus réputés de Paris. Spécialiste de dialectique, il est aussi un remarquable théologien et un infatigable contradicteur se mêlant à tous les débats de son temps. Sans renier les convictions essentielles du christianisme médiéval, il affiche ouvertement son anti-traditionalisme. Il se moque publiquement du bavardage des vieux théologiens incapables de recourir aux ressources de l'esprit, comme Guillaume de Champeaux ou Anselme de Laon.

Abélard est surtout l'un des premiers clercs à tenter de concilier l'héritage philosophique antique avec l'éthique chrétienne. Il considère ainsi, dans sa *Théologie chrétienne* (vers 1124), que la « loi naturelle » inscrite dans le cœur des hommes s'accorde parfaitement avec « la loi de Dieu » révélée par le Christ. L'enseignement des penseurs gréco-romains sur la nature n'aurait ainsi fait qu'anticiper la révélation chrétienne. La pensée d'Abélard démontre à cet égard que les conceptions morales des anciens s'ajustent parfaitement à l'éthique chrétienne (la quête de la justice, le souci du bien commun, la pratique de la fraternité). Plus avant, il défend volontiers l'idée que les règles antiques de la vie commune

(celles de la cité platonicienne ou de la république cicéronienne) rejoignent les règles de la société chrétienne (le primat donné à la vie communautaire et à la recherche du salut commun).

Le cloître de Saint-Victor (Paris) obtient la célébrité au même moment grâce au travail d'Hugues de Saint-Victor (fin XI^e s-1141). Celui-ci entreprend de rédiger une encyclopédie des connaissances compatible avec les lois enseignées par l'Église. Son *Disdascalion* (vers 1137) procède à une classification des sciences faisant une large place aux disciplines nouvelles, notamment aux arts libéraux. Hugues opère surtout une distinction majeure, au sein des disciplines de la pratique, entre les domaines du « politique », de « l'éthique » et de « l'économique », alors que la tradition chrétienne estimait depuis Saint Augustin que l'ensemble des connaissances pratiques relevait du seul champ de l'éthique, c'est-à-dire de la morale individuelle. Le théologien français renoue ainsi avec l'inspiration aristotélicienne faisant du politique un ordre de connaissances séparé.

Enfin, l'Anglais Jean de Salisbury (1115-1180) rédige quelques années plus tard un traité d'éthique, le *Policratus* (1159). Le théologien et moraliste y défend avec ferveur l'intérêt des nouvelles disciplines. Il entend associer des disciplines considérées auparavant comme séparées : la théologie, l'étude du droit (canon et romain) et la philosophie (qui désigne alors la pensée des moralistes de l'Antiquité). Le but du *Policratus* est d'inciter les princes au respect de la morale chrétienne dans la conduite des affaires temporelles. Il est l'un des premiers à intégrer, dans une réflexion théologique, des éléments de droit romain et des arguments tirés de Platon et Cicéron. Il donne ainsi une lecture profondément renouvelée de la société de son temps. Selon Jean de Salisbury, en effet, l'homme n'est pas totalement dépossédé de dispositions sociales. Au contraire, il dispose bien d'une « faculté naturelle » à vivre en société et à rechercher la justice. Renouant ainsi avec la tradition cicéronienne, le *Policratus* estime que la raison humaine permet aux hommes de se donner des règles de vie, dès lors qu'elles respectent les lois de Dieu. Dans le *Metalogicon* (1159), Jean reconnaît même l'aptitude des hommes à forger une loi morale là où la loi chrétienne n'apporte aucune réponse. Le propos est révolutionnaire : les hommes ne sont plus entièrement prisonniers d'un ordre qui les dépasse ; ils sont en mesure de prendre en main une partie de leur destin.

Le développement de la scolastique et la Querelle des universaux

Au-delà de l'audace intellectuelle de quelques esprits libres, le XII^e s. est marqué plus généralement par le développement de méthodes de réflexion qui font appel aux facultés de raisonnement de l'esprit humain. Les clercs découvrent en effet que l'utilisation de la raison peut donner un sens à la parole. Dans ce contexte, s'ouvre un vif débat sur le statut des grandes notions.

La foi en quête d'intelligence

La Renaissance médiévale est marquée par le développement sans précédent de la « scolastique ». Ce terme désigne un enseignement et une démarche intellectuelle qui substitue à la simple reproduction des textes un nouvel outil de démonstration : la logique formelle. Sa diffusion doit beaucoup à la redécouverte de certaines œuvres de l'Antiquité tardive, en particulier celle de Boèce (480-524) qui transmet une partie de l'héritage philosophique d'Aristote, et celle de Jean Scot Érigène (810-877) qui commente à la fois textes profanes et écrits patristiques. C'est paradoxalement dans les écoles ecclésiastiques qu'est réintroduite, au début du XII^e s., la méthode de pensée présente dans ces œuvres. La scolastique naît en effet au cœur de la théologie. Elle ouvre un dialogue entre la raison et la foi. Elle recourt à la dialectique, discipline qui enseigne les techniques d'exposition des idées.

La démarche scolastique consiste à exposer un problème, donner un contenu précis aux notions, tenir compte de toutes les thèses en présence *pro* et *contra* (généralement tirées des textes et auteurs faisant autorité : Bible, Pères de l'Église, philosophes grecs, jurisconsultes romains), et enfin convaincre de la justesse du raisonnement par l'enchaînement rigoureux des arguments (notamment par l'utilisation du syllogisme). Développée à l'université, la scolastique donne ainsi naissance à des méthodes de réflexion inédites recourant à la *lectio* (commentaire de texte), à la *quæstio* (mise en discussion du texte) ou encore à la *disputatio* (débat public contradictoire conduit par un maître de l'université). Désormais, les règles de la dialectique sont présentes au cœur de l'enseignement théologique.

Anselme de Canterbury (1033-1109) est considéré comme l'un des initiateurs de la scolastique. Sa méthode est résumée par une formule : « la foi en quête d'intelligence » (*fides quærens intellectum*). Elle est reprise en France par Abélard qui défend ardemment la nécessité du raisonnement logique. Dans *Sic et Non* (1122), celui-ci démontre que la Bible et les écrits des Pères de l'Église présentent d'étonnantes contradictions. En conséquence, seule une exégèse intelligente peut permettre, selon lui, de déterminer les vérités chrétiennes. L'effort de la raison doit pouvoir éclairer la foi. Un siècle plus tard, le rayonnement des œuvres d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin consacrera avec éclat l'existence d'une nouvelle science théologique.

La querelle entre réalistes et nominalistes

L'essor de la scolastique est à l'origine de la plus grande dispute intellectuelle du Moyen Âge, connue sous le nom de « Querelle des universaux ». Pendant près de trois siècles, elle divise les milieux scolastiques en deux camps bien distincts : les « nominalistes » et les « réalistes ».

La querelle porte sur le statut des « universaux », c'est-à-dire les grands concepts généraux utilisés pour décrire le monde (par exemple : « homme », « animal », « arbre »). Les réalistes (Anselme de Canterbury, Guillaume de Champeaux) considèrent que ces grands concepts ne sont pas de simples constructions de l'esprit humain : ils sont des réalités en soi ; ils existent en dehors de la pensée. Pour eux, il n'existe d'ailleurs aucune distinction possible entre les choses réelles et les concepts qui permettent de les décrire. Dans la lignée de la philosophie idéaliste platonicienne, ils estiment que les idées sont des « essences ». Elles ont une existence propre. Elles précèdent la matière.

Pour les nominalistes, au contraire, les grands concepts sont des créations de l'esprit humain. Ils n'ont donc pas d'existence propre. Ils ne reflètent en rien la réalité des « choses sensibles ». Ils ne sont que des abstractions qu'il est possible de questionner et de reformuler. Roscelin de Compiègne, initiateur du courant nominaliste, estime ainsi que les universaux ne sont qu'un *flatus vocis*, une émission de voix. Mais c'est surtout Abélard, son élève, qui forge l'attaque la plus solide contre les réalistes. Il montre que l'utilisation des concepts conduit inéluctablement

à des usages différents par les théologiens et les savants, et donc à des contradictions insurmontables. Il bouscule ainsi la doctrine de l'Église. En 1121, le concile de Soissons condamne d'ailleurs ses thèses et ordonne de brûler ses écrits.

Le débat n'est pas qu'intellectuel. Derrière cette querelle, c'est toute la vision du monde portée par l'Église qui est en question. Les réalistes sentent bien le danger de voir la théologie malmenée par quelques brillants esprits souhaitant mettre tous les concepts en discussion. En considérant ces concepts comme des réalités intangibles, indiscutables, fixées dans l'éternité, reflets de l'ordre du monde voulu par Dieu, ils souhaitent en fait interdire toute possibilité de les discuter, de les interpréter, voire de les critiquer. En un mot, ils refusent de soumettre les idées au crible de la raison, affirmant que l'homme n'a pas de capacité de jugement personnel en matière de religion.

À l'inverse, les nominalistes, en considérant les universaux comme de simples constructions de l'esprit indépendantes de la réalité, soutiennent l'idée que l'homme peut raisonner, donc chercher lui-même des vérités. Chaque être a une autonomie de jugement. Il n'est donc pas voué à demeurer dans l'ignorance et à accepter de façon inconditionnelle l'interprétation des Écritures délivrée par l'Église. La thèse est révolutionnaire. Elle est combattue par les clercs conservateurs. Elle gagne néanmoins la sympathie d'une partie du clergé. Elle trouvera en Guillaume d'Ockham son plus brillant représentant, deux siècles plus tard, alors que la querelle n'est pas encore éteinte (voir plus loin).

Le naturalisme chartrain et l'ouverture aux sciences

À la même époque, Chartres devient l'un des centres les plus actifs du renouvellement des idées. Alors qu'à la suite de l'agitation créée par Abélard, les écoles parisiennes empruntent une voie plus modérée, soucieuses de ne pas s'attirer les condamnations du pape, l'enseignement chartrain devient le principal foyer de la pensée rationnelle médiévale.

Par rapport à Paris la théologienne, Chartres s'impose rapidement par la vigueur de sa réflexion scientifique. Ses clercs sont réputés pour leur maîtrise des arts libéraux. Ils privilégient en particulier les arts du calcul

(arithmétique, géométrie, astronomie, musique) sur l'étude des mots (grammaire, rhétorique, dialectique). Ils sont épris de toutes les connaissances tirées de l'observation de la nature. On trouve parmi eux les meilleurs interprètes des traités scientifiques gréco-arabes ramenés d'Orient. Ils doivent beaucoup, à cet égard, aux nombreuses traductions du philosophe et mathématicien Adélarde de Bath, infatigable voyageur et traducteur de textes arabes.

Le grammairien Bernard de Chartres est l'un des meilleurs défenseurs de l'esprit chartrain. Il incarne bien cette nouvelle curiosité intellectuelle forgée par la relecture des textes profanes auxquels les théologiens ne s'intéressent pas. Il résume cet état d'esprit dans une formule restée célèbre : « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants [celles des philosophes antiques]. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non que notre vue soit plus aiguë ou notre taille plus haute, mais qu'ils nous élèvent, nous exhaussent par leur gigantesque stature. »

Insatiables scrutateurs, les savants chartrains deviennent les principaux représentants de la sensibilité naturaliste qui émerge au XII^e s. Leur goût pour la connaissance empirique, associé à leur lecture des textes antiques, les portent en effet à exalter la Nature. Comme les Anciens, ils considèrent celle-ci comme un ordre créateur régi par des lois immuables. Aussi, les Chartrains souhaitent-ils concilier le message chrétien de la toute-puissance de Dieu avec l'idée d'un « ordre naturel » à partir duquel s'établit l'équilibre de l'univers. Il convient pour cela de compléter la lecture des Écritures par l'observation attentive des lois naturelles régissant le cosmos. Mieux, pour ses principaux représentants, Guillaume de Conches et Thierry de Chartres, il appartient de commenter la Bible à l'aide de la connaissance des lois de la Nature.

Cette confusion entretenue entre Dieu et la Nature a une portée politique considérable puisqu'elle associe au message de la Toute-puissance divine l'idée d'un ordre du monde établi sur des bases rationnelles. Elle sera vigoureusement condamnée par Rome et les tenants du traditionalisme (Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry). Mais elle constitue une étape décisive dans la marche des idées puisque, pour la première fois, la nature est pensée sous forme de « lois », c'est-à-dire de mécanismes stables pouvant être observés par l'esprit humain. Elle n'est plus totalement assimilée aux « mystères

divins ». Elle devient un objet d'investigation à part entière. Avec Chartres, les bases de la science moderne sont désormais posées.

Les philosophes chartrains ne se contentent pas de cette célébration de l'ordre naturel. Leur méfiance à l'égard de la théologie classique les conduit à réviser en profondeur l'approche de l'humanité. Ils considèrent que l'homme n'est pas seulement une partie intégrante de la Nature. Il est le centre de la Création. C'est pour lui que Dieu a créé le monde. L'homme est la mesure de toute chose. On ne saurait donc penser Dieu et la nature indépendamment de la société humaine. Les représentations s'inversent : les savants de Chartres ne regardent plus l'homme à travers Dieu, mais Dieu à travers l'homme.

Le regard porté par les Chartrains sur la raison corrobore cette vision optimiste de la nature humaine. Pour eux, les vérités ne sauraient découler exclusivement du message livré par l'Église officielle ; elles sont le fruit de l'enseignement chrétien *tel qu'il est prouvé par la raison humaine*. L'autorité des Écritures n'est en aucun cas contestée, mais les vérités de la religion doivent pouvoir être défendues par la raison. L'homme peut ainsi être le médiateur de la vérité, puisque la raison vient guider la foi. Jean de Salisbury, en 1159, fera de l'autonomie du jugement dans la recherche de Dieu l'un des thèmes essentiels du *Metalogicon*. Quatre siècles plus tard, les chrétiens réformés ne diront pas autre chose. Là aussi, le magistère moral de l'Église est sévèrement contesté. La philosophie chartraine constitue un redoutable défi à son autorité.

La pensée chartraine n'a pas de retentissement majeur dans un XII^e s. encore largement dominé par la théologie. Mais elle est symptomatique de l'ouverture du Moyen Âge à la pensée. Sa foi dans la raison humaine, dans la nature et dans les nouvelles sciences constitue, à cet égard, une préfiguration étonnante des nouvelles interrogations philosophiques qui alimenteront, quelques siècles plus tard, la pensée de la Renaissance.

L'aristotélisme médiéval

Les XIII^e et XIV^e s. sont marqués par l'essor de l'« aristotélisme ». Le terme ne renvoie pas à un courant doctrinal particulier. Il sert plutôt à désigner l'influence exceptionnelle qu'exerce la pensée d'Aristote sur les

théologiens du Moyen Âge qui s'ouvrent à la philosophie et prennent ses distances avec la tradition augustinienne. Le terme « aristotélisme » n'est d'ailleurs pas en usage dans les écoles médiévales (il n'apparaît qu'au XVIII^e s.). Parmi les clercs, les partisans d'Aristote sont identifiés sous le nom de « péripatéticiens » (du grec *peripapeteïen* = se promener, terme rappelant l'habitude qu'avait Aristote de marcher avec ses élèves lors de ses leçons). Dans les premières décennies du XIII^e s., ces théologiens sont sévèrement condamnés par l'Église. Le pape brandit l'arme de l'excommunication. Mais la condamnation ne porte pas. En quelques années, l'étude d'Aristote s'impose un peu partout en Europe. Dès le milieu du XIII^e s., Aristote commence à être surnommé « le Philosophe ». Il devient une référence pour tous les savants, au point que même les théologiens fidèles à l'augustinisme ne peuvent l'ignorer : s'ils préfèrent l'exégèse des textes sacrés, ils doivent désormais connaître le langage de la philosophie profane.

Certes, avant le XIII^e s., Aristote n'était pas tout à fait méconnu des intellectuels. L'ampleur de son œuvre restait néanmoins encore largement ignorée. Seules quelques œuvres de logique (transmises essentiellement par Boèce) circulaient parmi les théologiens. Le XIII^e s. est celui de la « redécouverte » de la philosophie morale aristotélicienne, par l'intermédiaire de textes gréco-arabes importés d'Espagne : les « commentaires » d'Al-Farabi, d'Avicenne (Ibn Sina) et surtout d'Averroès (Ibn Ruchid). Al-Farabi (872-950) tente une synthèse d'Aristote et du néoplatonisme. Avicenne (980-1037) associe dans une même philosophie logique et métaphysique. Son œuvre trouve d'admirables commentateurs chrétiens, notamment : Albert le Grand et Roger Bacon, Duns Scot. Mais c'est bien Averroès (1126-1198) qui permet la diffusion complète de la pensée d'Aristote dans l'Occident chrétien.

Le respect d'Averroès pour l'œuvre du « Philosophe » est si fort que le savant arabe est souvent lui-même surnommé « le Commentateur » par les théologiens du XIII^e s. Sa pensée n'en présente pas moins une certaine originalité. Elle défend notamment l'idée que la philosophie (celle d'Aristote) et la loi divine (celle du Coran) s'éclairent mutuellement et se complètent. On ne peut donc opposer raison et tradition religieuse. L'idée est forte. Elle séduit de nombreux théologiens chrétiens. Elle conduit même en Occident à l'affirmation de deux courants, l'un dit

« averroïste », l'autre « péripatéticien ». Ces courants revendiquent l'héritage d'Aristote, mais ils s'opposent sur un point précis. Pour le premier, la philosophie et la révélation divine sont deux expressions distinctes de la vérité. Les deux domaines sont bien complémentaires, mais ils doivent rester séparés, car la raison naturelle n'est pas capable de saisir le sens profond de la parole de Dieu. Siger de Brabant (vers 1235-vers 1281), professeur à la faculté des arts de Paris, prend en 1272 la tête de ce mouvement averroïste latin. Il ouvre une violente polémique avec Thomas d'Aquin lorsqu'il diffuse sa thèse de « l'éternité du monde » refusant de considérer la Création comme l'origine du monde. Ses idées sont officiellement condamnées par l'Église en 1277.

La majorité des philosophes et théologiens aristotéliens préfèrent suivre le second courant, inspiré par les docteurs dominicains Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Leur souhait est bien de *croiser* et *combiner* les contenus de la philosophie et de la révélation chrétienne. Albert le Grand (1193-1280) est l'un des premiers à introduire l'enseignement des philosophes grecs et arabes dans l'enseignement scolastique, en particulier celui d'Aristote. Évêque, professeur de théologie, de philosophie et de sciences naturelles à Paris, puis à Cologne, il fait preuve d'une rare curiosité intellectuelle. Son érudition et son prestige en Europe sont si grands qu'il est appelé par ses pairs le « Docteur universel ». Auteur de nombreux commentaires et traités à visée encyclopédique, il milite tout au long de sa carrière pour le développement de la méthode aristotélienne fondée sur l'observation et la connaissance du réel. Selon lui, la philosophie donne accès à un savoir autonome (traitant de l'ordre naturel), distinct de la théologie (traitant de la transcendance). Cette conviction sur la distinction des savoirs l'empêche sans doute de construire un système de pensée combinant réellement aristotélisme et christianisme. Mais Albert n'en affirme pas moins la compatibilité des connaissances profanes et des vérités chrétiennes. Son élève Thomas d'Aquin osera franchir le pas et réalisera la première grande synthèse philosophico-religieuse du Moyen Âge.

La synthèse de Thomas d'Aquin

L'œuvre de Thomas d'Aquin (1225-1274) est considérée comme la plus féconde et la plus décisive de l'ensemble du Moyen Âge. Non seulement

elle joue un rôle majeur dans l'évolution de la doctrine chrétienne, mais elle constitue une étape essentielle dans l'éclosion de la pensée rationnelle. Elle propose de bâtir une « théologie nouvelle » conciliant la révélation chrétienne et les sources philosophiques païennes. À cet égard, en réalisant une distinction claire entre ce qui relève de l'ordre divin et ce qui relève de l'ordre de la nature, elle permet à la pensée occidentale de s'affranchir des confusions entretenues par l'augustinisme médiéval entre spiritualité et politique.

Thomas est originaire de la petite cité d'Aquino en Italie méridionale. Il étudie à la faculté des arts de Naples et entre dans l'ordre mendiant des Dominicains. Il entame alors une longue carrière universitaire consacrée à l'étude et à l'enseignement, ponctuée de nombreux voyages. Il se rend à Paris où il devient l'élève d'Albert le Grand. Il suit ce dernier à Cologne, avant de revenir dans la cité capétienne en 1252. Il y devient maître de l'université de théologie en 1256. Reparti en Italie, il revient à Paris en 1268 où il participe activement à la « querelle de l'aristotélisme » (1268-1272) qui permet l'entrée officielle de l'étude d'Aristote à l'université. Il reste actif jusqu'à la fin de sa vie, à la fois comme clerc de l'Église et proviseur de la faculté napolitaine de théologie.

Surnommé le « Docteur angélique », Thomas d'Aquin est un homme de foi. Il adhère au renouveau de l'Église impulsé par la réforme grégorienne, mais il est également séduit par la culture antique. Aussi, toute son œuvre est-elle orientée vers un but : montrer la complémentarité fondamentale de la théologie chrétienne et des grandes doctrines juridiques et philosophiques anciennes. Ses ouvrages réalisent une impressionnante synthèse intellectuelle, s'inspirant à la fois des références bibliques, des Pères de l'Église, des Stoïciens, d'Aristote (qu'il préfère à Platon), de Cicéron et, enfin, du droit canon et des sources du droit romain intégrées dans le *Décret* de Gratien. À cet égard, la pensée thomiste est loin de se limiter à la question de l'organisation de la société chrétienne. Sensible aux œuvres profanes, elle intègre dans le raisonnement théologique des propositions philosophiques nouvelles traitant de la vie sociale.

Ses idées politiques apparaissent de façon disséminée dans ses œuvres. L'analyse de la cité, du pouvoir légitime, de l'obéissance, de la morale et de la justice constitue le cœur d'un traité, *Du Royaume* (*De Regno* ou *De*

Regimine Principum), mais apparaît aussi dans ses *Commentaires d'Aristote* et dans son œuvre magistrale rédigée en pleine controverse sur l'aristotélisme, la *Somme théologique*.

La réhabilitation de l'idée de nature

De ses lectures philosophiques, Thomas d'Aquin se forge une conviction : la réflexion profane sur la nature peut être conciliée avec de nombreux principes chrétiens. À cet égard, le Dominicain prend très tôt ses distances avec la conception augustinienne selon laquelle l'homme demeure sous l'emprise totale du *Deus ex machina*. Selon la théologie classique, en effet, l'homme a perdu sa liberté naturelle après avoir péché. Il a chuté et il est désormais plongé dans l'ignorance. La nature ne peut plus donner de sens à son existence. Pour être sauvé, l'homme doit s'en remettre totalement à la volonté de Dieu. Seule la grâce peut le conduire au salut éternel, car seul Dieu est capable de discerner le bien du mal.

Thomas nuance cette conception en y intégrant des idées tirées de la pensée antique sur l'ordre naturel. Il affirme ainsi que la nature n'a pas été totalement anéantie par le Péché originel. Certes, la recherche du salut ne saurait trouver de réponse dans la nature, mais le rachat n'implique pas pour autant d'écarter l'homme de la vie naturelle. Bien au contraire, selon Thomas, la grâce de Dieu doit permettre à l'homme de rétablir ses dispositions naturelles qui ont été corrompues par la Chute, en particulier l'autonomie de la raison et le libre arbitre. Dans cette vision, la grâce n'a plus vocation à détourner l'homme d'une nature irrémédiablement associée au péché : elle doit permettre à l'homme de rechercher son salut en renouant avec une vie naturelle vertueuse consacrée à la recherche du bien. Le renversement est total : la nature ne s'oppose plus à la grâce de Dieu ; elle peut au contraire devenir le prolongement de la réalisation divine.

Ce retournement de perspective est fondamental car il autorise désormais la construction d'un projet humain lié à la vie naturelle. Avec Thomas, la société (l'ordre propre à la vie humaine) peut désormais exister en elle-même et par elle-même. Elle n'est plus envisagée exclusivement comme le résultat du gouvernement de Dieu sur la

création. Elle constitue un ordre autonome, procédant certes de la volonté de Dieu, mais disposant aussi de son propre dynamisme. Autrement dit, en détachant l'idée de nature du péché originel, Thomas met fin à la représentation hiérarchique des sphères entretenue par l'augustinisme politique depuis le v^e s. et redonne à la société humaine une nouvelle légitimité.

Fort de sa nouvelle conception de la nature, l'Aquinate peut ainsi développer une réflexion politique. Reprenant avec une grande fidélité l'argumentation exposée par Aristote dans *Les Politiques*, il présente la cité comme le creuset de la vie naturelle. « L'homme est *par nature* un animal politique » dont l'existence se réalise pleinement dans la vie communautaire. Thomas introduit néanmoins dans son raisonnement deux points complémentaires. Tout d'abord, la réalisation de la nature, chez l'homme, suppose une existence réglée par la raison. C'est ce qui différencie « l'animal civique » des autres animaux. Chez ces derniers, le regroupement est le résultat de l'instinct. La société humaine, à l'inverse, est une multitude organisée par la raison, c'est-à-dire par la recherche d'une justice consentie par tous et réglée par des lois qui lui sont propres. Ensuite, la société n'est pas seulement le lieu de réalisation de la liberté, comme l'estimaient les Grecs. Elle est aussi le reflet d'une nature « ordonnée en vue du bien commun ». Dans la pensée aristotélicienne, la nature était un principe organisateur de l'univers. Dans la réflexion thomiste, elle est désormais finalisée. Elle rejoint les principes chrétiens : dans la cité, l'homme recherche son salut éternel. Autrement dit, la vie naturelle ici-bas est destinée à la vie heureuse dans le ciel, délivrée par la grâce.

Loi éternelle, loi naturelle, loi humaine

Le recours à la philosophie naturaliste d'Aristote conduit Thomas à opérer un magistral basculement entre deux perspectives. À la conception « primordialiste » de l'Église augustinienne (la Création est le fondement de tout l'univers), il associe systématiquement une réflexion sur les fins, une pensée « téléologique » où la réalisation du bien guide la justice, la morale et la politique. La *Somme théologique* fait d'ailleurs la distinction entre ces deux approches, puisque sa première partie est consacrée à l'étude de Dieu comme « principe », la seconde considère Dieu « du

point de vue des fins ». Certes, chez Thomas d'Aquin, le changement de perspective n'est encore qu'une *conciliation* entre deux modes de pensée, l'un théologique, l'autre philosophique. Mais le Docteur angélique ouvre une voie : celle d'une pensée sociale moderne orientée vers les finalités de la vie commune, une pensée qui se traduira quelques siècles plus tard par le rejet des thèses fixistes qui véhiculent l'idée d'un ordre éternel établi dans l'origine (la Création).

Au centre de ce basculement, on retrouve à nouveau la distinction entre l'ordre divin et l'ordre naturel, la foi et la raison. Cette distinction s'exprime d'abord dans l'attitude intérieure des hommes, dans la sagesse de leur vie morale (les « vertus »). Thomas évoque à cet égard trois vertus « théologiques » : la foi, l'espérance, la charité. Elles sont guidées par l'amour, orientées vers le salut et accessibles par la seule grâce de Dieu. Il les distingue des quatre vertus « cardinales » : la prudence, la justice, la force, la tempérance. Elles sont la perfection des facultés naturelles. La portée politique de la distinction entre l'ordre de Dieu et celui de la nature prend toute sa mesure néanmoins dans « les principes externes des actes humains » : la loi et la grâce. À cet égard, le cœur de la pensée politique et juridique thomiste est sa réflexion sur la loi. Elle est contenue dans un texte majeur de la *Somme* intitulé le *Tractatus de Legibus*.

Ce *Traité des lois* appréhende l'équilibre du monde comme une œuvre de législation. La loi est entendue par Thomas d'Aquin dans une acception moderne comme une « œuvre de raison ordonnée en vue du bien commun ». Elle est définie par les fins de la communauté (le bien), non par une source primordiale. À cet égard, le docteur dominicain distingue quatre grands types de lois : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine. Les trois premières sont inspirées par la pensée antique ; la quatrième reprend les principes fondamentaux du christianisme.

La « loi éternelle » (*lex æterna*) incarne la raison divine qui ordonne le monde. Elle est la sagesse de Dieu qui s'impose en toutes circonstances. C'est d'elle que découle l'ensemble des autres lois (qui ne peuvent entrer en contradiction avec le gouvernement divin). Elle traduit le dessein de Dieu et s'exécute au moyen de la Providence. Thomas puise ici une grande partie de l'argumentation dans la pensée stoïcienne qui

appréhendait l'univers comme un vaste ensemble organique réglé par une sagesse universelle.

La « loi naturelle » (*lex naturalis*) est le prolongement de la loi éternelle dans la société humaine. Elle est l'œuvre de la nature qui, par son dynamisme propre, participe à la réalisation des projets divins. Elle s'incarne en tout premier lieu dans la raison naturelle, car les hommes sont des « êtres raisonnables » naturellement enclins, par la vie morale, à rechercher le bien et à discerner la vérité. La loi naturelle définit des « préceptes universels », mais elle n'est pas suffisante pour guider les hommes dans leur vie quotidienne. Ces derniers ont besoin d'un droit positif qu'ils élaborent eux-mêmes.

La « loi humaine » (*lex humana*) est ce droit positif qui permet aux hommes d'adapter les principes généraux de la loi naturelle aux circonstances diverses et singulières de la vie terrestre. En effet, s'ils ont bien une disposition naturelle à la vertu, les créatures humaines ont besoin de la développer et de l'entretenir ici-bas par une éducation (*disciplina*) qui les empêche de faire le mal. Le rôle de la loi humaine (ou positive) est de parfaire ce besoin d'éducation. Elle donne ainsi des règles précises aux hommes. Elle leur permet de vivre conformément aux vérités universelles de la nature. Aussi, le rôle du droit positif est-il de les contraindre à ne point mal agir et, de la sorte, d'assurer la paix sociale sur terre. Bien sûr, la loi humaine étant réalisée par des créatures parfois portées au vice, elle risque toujours de s'écarter de la vertu. C'est la raison pour laquelle elle n'est légitime que si elle est juste et poursuit le bien commun, c'est-à-dire si elle est conforme à la loi éternelle et à la loi naturelle.

À ces trois lois hiérarchisées, Saint Thomas ajoute la « loi divine » (*lex divina*). Le Dominicain, ici, dans un souci de mesure et d'équilibre, prend ses distances avec la tradition aristotélicienne et renoue avec la théologie. La loi divine est la « loi révélée » par les Livres saints. Elle a pour origine la volonté de Dieu, mais cela ne la distingue pas des lois éternelle et naturelle qui sont aussi de source divine. Ce qui la différencie est qu'elle est « délivrée » aux hommes directement par Dieu. Elle gouverne le chrétien dans sa foi et le dirige vers le Royaume des cieux. Elle a été annoncée en deux temps, ce qui permet à Thomas de la décomposer en deux lois. La « Loi ancienne » a été définie par l'Ancien Testament. Elle est la première étape de la révélation. En annonçant la Terre promise, elle

appelle chaque individu à rechercher son salut. Elle apprend aux hommes l'existence de Dieu, instaure des normes morales (le Décalogue ou « Dix commandements »), établit des règles de culte et, enfin, forge des préceptes « judiciaires » (sociaux et politiques) relatifs à la vie en communauté. Il faut néanmoins attendre la « Loi nouvelle » révélée par le Christ, celle de l'Évangile, pour que la grâce de Dieu rejaillisse pleinement dans le cœur de tous les hommes. Elle annonce l'existence d'un Royaume des cieux (lieu du salut éternel) et complète l'enseignement de la foi. Elle est le signe de la perfection divine.

Avec ce découpage des différentes lois, Thomas d'Aquin réalise une synthèse entre deux traditions là où ses contemporains – les augustiniens comme les averroïstes latins – voyaient une opposition fondamentale. En reconnaissant l'existence d'un domaine de la nature et de la raison, il forge les outils intellectuels qui permettront de penser la société comme un ordre autonome. Il ouvre la voie, plus avant, à l'identification d'un espace politique autonome et distinct de la vie spirituelle, que les philosophes, quelques siècles plus tard, appelleront l'État.

De la monarchie au gouvernement mixte

La réflexion politique de Thomas d'Aquin ne résulte pas uniquement de son système théologique. Dans le droit-fil de la tradition aristotélicienne, il parsème ses écrits de propositions plus concrètes. Il en vient même à se prononcer sur la nature du bon régime.

Entre 1265 et 1267, Thomas entame un petit ouvrage, *Du Royaume (De Regno)*, destiné à l'éducation du jeune roi de Chypre Hugues II. Il ne le terminera pas. L'opuscule sera achevé bien plus tard par son élève Ptolémée de Lucques. Thomas s'y prononce clairement en faveur du régime monarchique. Dès son ouverture, il précise que toute cité doit être dirigée par une tête capable d'en maintenir l'unité et l'harmonie. L'explication s'inspire d'exemples divers empruntés à la nature, à la théologie et à l'histoire. L'ordre de la nature est éloquent, car il privilégie toujours l'unité sur la multitude : « le meilleur est de tirer le modèle de l'office de roi de la forme du gouvernement naturel » affirme Thomas. Les abeilles se donnent une reine. Le corps n'a qu'un seul cœur. Un seul Dieu domine tout l'univers. L'histoire montre pour sa part que l'absence

de roi entraîne les pires querelles et le déclin de la communauté. Pour toutes ces raisons, le pouvoir qui semble le plus légitime est la monarchie, car celle-ci se conforme au « gouvernement commun de la nature ». Le rôle du roi est d'œuvrer ainsi dans le sens de l'unité, sans jamais perdre de vue la recherche du bien commun. Si le pouvoir devient tyrannique, la monarchie perd toute légitimité.

Cette thèse, dont on sait qu'on ne la doit pas seulement au Docteur angélique, doit être nuancée. Les propos tenus quelques années plus tard dans la *Somme théologique* paraissent en effet bien plus mesurés, en tout cas en phase avec une philosophie thomiste constamment à la recherche de l'équilibre. Dans la lignée d'Aristote, Polybe et Cicéron, Thomas y privilégie systématiquement le principe du « régime mixte ». Celui-ci est issu d'une synthèse des trois formes de gouvernement : monarchie, aristocratie et démocratie. Le roi doit être choisi pour sa vertu. Il est la tête de la cité. Il gouverne grâce au conseil de quelques hommes, choisis également pour leur vertu. Le peuple, quant à lui, n'est pas dépossédé car il a pour tâche d'élire les gouvernants. Ceux-ci, de surcroît, sont choisis dans la multitude pour leurs talents ; ils ne doivent pas être issus d'une élite de naissance. Cette préférence pour le gouvernement mixte est réaffirmée dans d'autres textes, notamment dans les *Commentaires d'Aristote*.

La pensée thomiste doit sa postérité au fait qu'elle ne rompt pas avec la thèse de la grâce (l'homme pécheur a besoin de l'aide de Dieu pour obtenir son salut). Thomas procède simplement à une révision de la doctrine de l'Église. Néanmoins, en cherchant à promouvoir l'idée de nature, il ouvre un espace de réflexion propre à la société. Il reconnaît que les hommes doivent se fixer des lois positives. Il restera, pour cette raison, la principale référence philosophique de la fin du Moyen Âge, aux côtés des penseurs de l'Antiquité, jusqu'à ce que le cartésianisme soumette définitivement la quête de vérité à la raison des hommes. Il retrouvera une actualité au début du xx^e s. dans la pensée de Jacques Maritain dont le « néo-thomisme » cherche à forger une philosophie spiritualiste inspirée de l'éthique chrétienne.

Le droit savant, nouvelle source de la raison politique

L'une des évolutions majeures du « second âge féodal » est l'apparition et le développement d'une conception savante du droit. À partir du début du XII^e s., deux familles de savants donnent en effet une solide assise intellectuelle aux disciplines juridiques. La première est celle des canonistes. Placés au service de la réforme grégorienne et des ambitions temporelles du pape, ils s'attellent à l'élaboration d'un vaste corpus juridique propre à l'Église (voir plus haut). La seconde famille est constituée par les maîtres de droit qui redécouvrent les grands textes romains. En quelques décennies, ces « romanistes » forgent une nouvelle discipline qui séduit de plus en plus de clercs et acquiert une autonomie dans les grandes universités médiévales. Elle est très vite stimulée par les « légistes », serviteurs discrets et efficaces des intérêts royaux. Au total, dans le domaine de la pensée, le droit contribue à la redéfinition du pouvoir dans une perspective plus descriptive et rationnelle. Comme la philosophie profane, il représente un formidable défi pour la théologie.

L'affirmation d'une conception savante du droit

Le XII^e s. est marqué par le prodigieux renouveau du droit dans son contenu, dans ses modes d'élaboration et dans son application. Le progrès est fulgurant. Il prend néanmoins sa source dans les forces libérées quelques décennies plus tôt par la réforme grégorienne.

La longue éclipse du droit universel (V^e-X^e s.)

On aurait tort d'imaginer qu'au cours des époques antérieures au XI^e s., l'idée de droit disparaît totalement. Le Haut Moyen Âge n'est pas dépourvu de règles comme en atteste l'existence de « lois barbares » (*leges barbarorum*), de capitulaires carolingiens et de quelques legs

juridiques romains. Néanmoins, à la différence du droit romain, dont la plus grande partie a disparu avec les restes de l'Empire, le droit coutumier des v^e- x^e s. demeure limité dans sa portée comme dans son application. Premièrement, il n'a plus aucune validité universelle. Il se confond essentiellement avec les coutumes des peuples germaniques. Il a un caractère régional. Deuxièmement, le droit barbare ne puise pas sa source dans le travail de juristes professionnels, mais dans les décisions des rois, des princes, des *missi* et des clercs versés dans la connaissance jurisprudentielle. Troisièmement, ce droit n'est pas appliqué par des juges spécialisés et formés à cette pratique, mais par des particuliers faisant office d'hommes de loi. Enfin, de larges pans de la vie économique et sociale ne sont plus réglés par des lois écrites. Le droit cesse de s'appuyer sur le texte ; il est reproduit essentiellement par transmission orale. La coutume établit ainsi un système normatif fondamentalement traditionaliste, fondé sur la reproduction des règles anciennes et non sur un travail de raison. Elle est néanmoins loin de demeurer immuable : faute d'être stabilisée par l'écriture, elle évolue fréquemment ; elle est souvent adaptée, remaniée, interprétée en fonction des besoins nouveaux et de l'évolution des mœurs.

Malgré ce mouvement de régression des normes universelles, le Haut Moyen Âge est donc loin d'être un âge sans droit. Celui-ci continue d'être étudié, résumé, glosé et commenté. À titre d'exemple, la conception romaine d'une *potestas* puisant sa légitimité dans la *lex* fait toujours l'objet de commentaires. Ainsi, Isidore de Séville (v. 560-636), docteur de l'Église et fondateur de l'Église d'Espagne, rappelle-t-il dans ses *Sentences* que les princes sont tenus de respecter les lois qu'ils adoptent pour leurs sujets. Deux siècles plus tard, l'archevêque Hincmar de Reims (v. 806-882), théologien et réformateur de l'Église carolingienne, puise de nombreux arguments dans le droit romain pour fustiger les rois qui violent leurs propres lois.

Les premières années du xi^e s. voient émerger quelques signes précurseurs de la pensée juridique savante, au moment même où le féodalisme contribue à la disparition des règles de l'ancien Empire carolingien. C'est notamment dans l'entourage de la toute nouvelle dynastie capétienne que deux dignitaires de l'Église jouent un rôle important. Le premier est l'évêque Adalbéron de Laon (?-1030). Théoricien des « trois ordres » (*ordines*), il porte un regard désabusé sur

l'anarchie féodale. Contre celle-ci, il entend restaurer l'ordonnement hiérarchique de la société humaine. Il rappelle à cet égard que le prince est le garant de la paix entre les trois ordres. Il doit l'assurer par le biais des lois humaines, conformes aux lois divines. Le second est l'évêque Fulbert de Chartres (v. 960-1028). Bon connaisseur des écrits de Porphyre et de Boèce, détenteur d'une large culture sur la *lex romana*, rénovateur de l'école cathédrale de Chartres (qui brillera au XII^e s.), il s'inspire du droit romain pour réaffirmer le principe de la soumission du *rex* à la *lex*.

Droit canon et droit romain (XI^e-XII^e s.)

Au-delà de ces premiers tâtonnements, le développement de l'esprit juridique doit beaucoup à la grande réforme grégorienne des XI^e- XII^e s. Celle-ci donne un formidable élan à la production d'un corps de règles écrites associant droit canon et droit romain. C'est en effet le souci de reprendre en main le clergé et d'unifier la chrétienté qui pousse la papauté à appuyer l'élaboration d'un droit ecclésiastique universel (voir plus haut). C'est la même impulsion qui incite les clercs instruits – certains favorables à Rome, d'autres hostiles – à redécouvrir le droit romain et contribuer à l'apparition d'un droit séculier universel. Ainsi, les deux types de droit se développent en même temps, souvent dans les mêmes universités. Les clercs tendent à se spécialiser sur l'une ou l'autre matière, mais combinent parfois les deux. Cette hybridation par le droit des connaissances théologiques et païennes est telle qu'il est bien difficile de savoir si le XII^e s. contribue à la codification de la morale chrétienne ou à la christianisation du droit antique.

Toujours est-il que le renouveau religieux contribue avec force à la redécouverte du droit romain. Dans la Querelle des investitures (voir plus haut), ce dernier est utilisé tout autant dans les libelles visant l'empereur que dans les pamphlets dénonçant le pape. On ne doit pas penser, à ce titre, que les canonistes œuvrant dans l'ombre du Saint-Siège bâtissent leur corps de doctrine dans l'ignorance des codes romains. Bien au contraire, en incorporant de nombreuses dispositions juridiques du droit antique dans le droit canon, ils participent à l'effort de redécouverte du premier et en renforcent la légitimité.

C'est le cas notamment d'Yves de Chartres (v. 1040-1116). Brillant canoniste travaillant à la réforme de l'Église, il est l'un des premiers à réaliser une vaste synthèse associant le droit ecclésiastique et les sources romaines traitant des pouvoirs du prince et de la coutume. Il s'appuie pour cela sur la relecture d'Isidore de Séville et, surtout, sur le *Code* et les *Institutes* de l'empereur Justinien (VI^e s.). Il soutient qu'il existe un vaste ordonnancement juridique du monde dont il entend préciser la hiérarchie. Il considère tout d'abord, dans la lignée de l'augustinisme politique, que les lois impériales et royales doivent rester étroitement subordonnées à la loi de Dieu (les Évangiles) et aux lois ecclésiastiques (textes canoniques). Ces lois séculières, en revanche, doivent rester supérieures à la coutume. En effet, cette dernière ayant généré une profonde instabilité dans le contexte féodal, elle ne doit s'appliquer que là où la loi humaine fait défaut. De même, il peut exister de mauvaises coutumes que le prince a pour devoir de corriger. Enfin, Yves reprend les positions d'Adalbéron et de Fulbert en réaffirmant que le prince doit toujours respecter les lois qu'il édicte pour son peuple. Pour le canoniste français, cet édifice juridique a l'immense avantage de garantir la paix dès lors que ces lois sont « honnêtes », « justes » et « nécessaires », adaptées au lieu où elles s'appliquent et conformes aux préceptes divins.

La formation du droit comme discipline savante (XII^e-XIV^e s.)

À la suite de ces premiers efforts, s'accomplit un prodigieux développement des commentaires du droit romain. Dès le début du XII^e s., sous l'impulsion d'Irnerius et Pepo, la ville de Bologne devient le principal centre d'étude des sources du droit. Elle se forge une réputation internationale grâce à ses glossateurs réputés (Placentin, Azon, Accursius) dont le travail bénéficie de la divulgation de l'ensemble du *Corpus juris civili* de Justinien. La nouvelle discipline juridique y acquiert rapidement le statut de science morale. Elle réunit des clercs de plus en plus nombreux, formés à la matière par des maîtres de l'université dont l'autorité commence à égaler celle des théologiens.

Aux cours des XII^e et XIII^e s., le droit romain gagne du terrain. Les spécialistes du droit se professionnalisent. Ils gagnent en prestige et en

influence au point de se positionner dans les strates sociales supérieures de la société. Certains exigent de ne plus être simplement appelés « docteurs », mais *domini* ou seigneurs. En moins d'un siècle, ils sont reconnus comme nouvelle chevalerie, la *militia legum*, à côté des deux existantes, celle des chevaliers d'armes (*militia armata*) et celle des clercs (*militia celestis*). Ils pénètrent dans les entourages princiers et se font entendre jusqu'à la cour des rois. Ils se voient confiés, dans les villes, l'administration de la justice, ce qui donne naissance à de nouvelles professions attachées non plus seulement au rang social, mais aussi à la formation juridique (sénéchal, bailli, juge, notaire, avocat, officier de justice).

Mais le plus important est sans doute la transformation du mode de production du savoir. Dans les universités, la glose juridique favorise l'essor d'un nouvel esprit systématique et rationnel. En effet, la difficulté d'interprétation du droit dont les règles sont multiples, complexes, parfois contradictoires, incite au développement de démarches fondées sur l'analyse, le commentaire et la critique. Rapidement, le droit devient une discipline savante. Il exige un apprentissage de plusieurs années. Il fait appel à de nouvelles techniques de raisonnement comme la déduction logique, la méthode dialectique, la comparaison des sources, la justification argumentée des énoncés et la quête d'une solution rationnellement établie, appelée *dicta*.

Le droit romain, enfin, acquiert une autonomie disciplinaire. Ses spécialistes recourent en effet de moins en moins aux préceptes du christianisme. Ils s'appuient sur un corpus composé des règles laïques antiques, des lois positives (législation princière) et de la coutume. Ainsi, parallèlement aux arts libéraux, s'affirme au cours du deuxième âge médiéval une conception scientifique du droit qui tranche singulièrement avec le raisonnement spéculatif de la théologie chrétienne.

Le droit et la puissance royale

Siècles de renaissance de la pensée juridique, les XII^e et XIII^e s. s'accompagnent également de l'essor des pouvoirs royaux. Un tel lien ne doit rien au hasard : les rois et les grands princes contribuent activement au développement du droit savant dont ils se servent comme d'une arme

pour affirmer leur légitimité face à la puissance pontificale et pour étendre leur autorité sur les seigneurs féodaux.

Arsenal d'idées et de normes dépouillées de toute référence à Dieu, le droit romain peut aisément être mis à profit par les grands pouvoirs séculiers pour servir leurs ambitions politiques. Le développement rapide de la pensée juridique contribue ainsi, sur le long terme, à l'essor d'une réflexion laïque sur le pouvoir à la fin du Moyen Âge.

Les légistes médiévaux au service du pouvoir

Le succès du droit romain dans les entourages princiers doit beaucoup au fait qu'il est un droit laïc, un « *jus* » fixant les conditions du droit et de la justice entre les hommes, distinct du « *fas* » qui définit ce qu'il est permis de faire dans le cadre des lois divines et naturelles.

Dès le milieu du XII^e s., l'empereur germanique, le roi de France et le roi d'Angleterre s'entourent de légistes. Spécialistes du droit romain, serviteurs zélés agissant dans l'ombre du pouvoir, ces derniers jouent un rôle important dans les querelles doctrinales qui opposent les puissants. Leur mission est de justifier, à l'aide de formules bien frappées, la légitimité temporelle de leur protecteur. Ils participent activement à la réactivation de l'idée monarchique. Déjà, dans la lutte opposant l'empereur Henri IV et le pape Grégoire VII, les « impérialistes » s'étaient mis à recourir à la *lex regia* et à la *lex de imperio* pour défendre la cause impériale. En 1115, le commentateur Irnerius avait apporté son aide à Henri V. Mais c'est sous Frédéric Barberousse qu'est forgée, pour la première fois, une doctrine du pouvoir absolu de l'empereur à partir des maximes romaines. En 1158, quatre docteurs bolonais proclament en effet sa « toute-puissance » en dressant une liste de droits seigneuriaux (*regalia*) qui font de lui, à l'instar de l'empereur romain d'autrefois, la *lex animata* (« loi vivante »). Selon ce principe, l'empereur est capable de faire et défaire les lois.

Dans ce mouvement, les rois de France et d'Angleterre ne sont pas en restes. Inquiets de la restauration des thèses « impérialistes » qui les placent dans l'orbite du souverain germanique, Louis VII, Philippe Auguste et Henri II de Plantagenêt s'attachent à défendre leur autorité en recourant aux légistes les plus réputés – obtenant dans le même temps,

paradoxe de l'histoire, le soutien de nombreux canonistes proches du pape mais soucieux d'appuyer l'idée monarchique contre les visées universelles de l'empereur germanique. Ainsi, en France, les spécialistes de la *lex romana* travaillant pour les Capétiens répandent très tôt l'idée que « le roi est empereur en son royaume » (*rex imperator in regno suo*), estimant en toute logique qu'il n'a pas ainsi à prêter allégeance à l'empereur. Outre-manche, le traité du juge Henry de Bracton, *Les Lois et coutumes d'Angleterre* (milieu du XIII^e s.), témoigne bien de la culture romaniste qui inspire l'édifice doctrinal de la monarchie des Plantagenêt.

Tous les monarques découvrent ainsi les vertus du droit romain. Les antiques maximes deviennent des armes idéologiques utilisées par les pouvoirs séculiers pour asseoir leurs ambitions politiques. Le droit savant donne surtout à la domination politique un fondement propre en la dégagant peu à peu des préceptes religieux. Certes, les juristes des XII^e et XIII^e s. continuent d'appréhender la *lex humana* dans un ordre dirigé par la main de Dieu. Philosophes, juristes et théologiens s'efforcent de rappeler sa subordination à la *lex naturalis*, elle-même inscrite dans le cadre de la *lex divina*. Néanmoins, dès le XII^e s., le travail assidu des légistes permet de dégager un « droit positif » (*jus positivum*) limité à la société humaine et destiné à régler les relations entre le roi et son peuple. Les lieux de la vie terrestre, la cité (*civitas*), la « chose publique » (*res publica*) ou le royaume (*regnum*) sont appréhendés désormais comme des lieux soumis à un système de règles temporelles, le *jus*, embrassant à la fois la loi forgée par le législateur humain (la *lex*) et les principes d'origine coutumière (la *consuetudo*).

D'abord inscrite dans les *dicta* des juristes médiévaux, la perception juridique de l'ordre social se diffuse d'autant plus rapidement dans la société que le droit savant s'étend dès le XII^e s. à de nombreuses activités humaines. Il contribue à l'apparition de « pays de droit écrit » régis par le droit romain, que l'on distingue désormais des « pays de droit coutumier ». C'est bientôt l'ensemble des mentalités qui évoluent sous l'impact du droit savant.

Le roi et la loi : le pouvoir absolu, le droit naturel et le peuple

Dès le XII^e s., le développement du droit laïc introduit un lien de plus en plus évident entre le *rex* et la *lex*. Le roi est en effet considéré par la plupart des juristes comme l'unique législateur temporel. Il lui est reconnu la capacité de « faire et défaire » les lois humaines, dans le respect des lois de Dieu. Une question cruciale reste néanmoins en suspens : quelle est l'étendue de son pouvoir dans la cité ? En d'autres termes, s'il est bien la source de la loi, peut-il tout faire ? Quelles sont les limites de son autorité ? Doit-il lui-même se conformer aux lois qu'il édicte ? Pour reprendre une formule alors en vogue : est-il « au-dessus de la loi » ou « au-dessous de la loi » ?

La philosophie médiévale, sous l'influence des relectures d'Aristote, fait de cette question le cœur de la réflexion sur le gouvernement politique. Mais ce sont bien les spécialistes du droit, parce qu'ils agissent souvent directement dans les entourages des princes, qui sont les premiers impliqués dans la discussion sur l'étendue des pouvoirs de celui qu'ils nomment le « législateur ». Dès le XII^e s., s'ouvre ainsi un débat sur la puissance royale qui se poursuivra pendant sept siècles (voir [chapitre 3](#)). Il oppose partisans de l'absolutisme et défenseurs d'une conception modérée du pouvoir.

« *Princeps legibus solutus* »

Jusqu'au XI^e s., la subordination du prince à la loi ne souffre d'aucune discussion. La loi étant d'essence divine, elle s'impose absolument à toutes les autorités séculières.

De façon paradoxale, ce sont les canonistes œuvrant pour la réforme de l'Église qui, par leur soutien à la doctrine de la plénitude du pouvoir pontifical, s'affranchissent les premiers de cette conception traditionnelle. Leur volonté d'affirmer la suprématie temporelle du pape les incite en effet à développer de nouveaux arguments en faveur de l'absolutisme monarchique. Ils soutiennent notamment le droit du pontife à s'opposer aux législations princières et à la coutume, au nom d'un pouvoir qui lui a été directement attribué par Dieu – à la différence de l'empereur et des rois dont le pouvoir est conféré, selon eux, par le peuple. Ils n'hésitent pas pour cela à puiser dans les idées antiques pour composer leurs sentences canoniques, faisant par exemple du pape la *lex animata* du monde chrétien. Ce sont eux qui forgent l'expression

« pouvoir absolu » (*potestas absoluta*) pour convaincre du caractère incontestable de la volonté papale ; elle obtiendra un succès immédiat auprès des théoriciens de la monarchie, trop heureux de pouvoir l'utiliser au profit du roi.

La redécouverte des écrits romains permet aux légistes de poursuivre la révision des conceptions du pouvoir entamée par les canonistes. Soucieux de défendre la cause impériale ou monarchique, ils ne tardent pas à trouver dans les écrits de Justinien des arguments pour affirmer la puissance princière. De là à considérer le pouvoir normatif du législateur temporel comme incontestable, il n'y a qu'un pas. Celui-ci est vite franchi. Les légistes libèrent en effet les princes de tout scrupule en s'appuyant sur deux formules célèbres du grand jurisconsulte romain Ulpien (II^e- III^e s.) : « le prince est délié des lois » (*princeps legibus solutus est*) et « ce qui a plu au prince possède force de loi » (*quod principi placuit legis habet vigorem*). Ils ont tôt fait de considérer, sur cette base, que le pouvoir séculier a non seulement pour fonction de légiférer, mais qu'il peut pour cela agir *contra jus*, c'est-à-dire déroger à toute norme antérieure écrite ou non écrite (droit romain, loi humaine, coutume) qui lui semble mauvaise. La volonté du prince étant la source de la loi, celui-ci a donc toute liberté pour gouverner selon son bon vouloir.

La voie de l'absolutisme doctrinal est désormais ouverte. Certes, les maisons royales ne parviendront à imposer leur souveraineté dans le royaume qu'au terme d'un long processus historique marqué par l'affaiblissement de l'autorité pontificale et, surtout, par le déclin des structures politiques féodales. Mais les sources intellectuelles qui permettront aux théoriciens de l'absolutisme et de la raison d'État d'affirmer la suprématie du prince sur ses sujets, au XVII^e s., sont déjà en germe dans les débats du Moyen Âge.

Les limites assignées au pouvoir du prince

L'affirmation des premières doctrines absolutistes, à la cour du pape ou dans les entourages royaux, n'empêche pas une bonne partie des glossateurs de souligner les incohérences évidentes contenues dans le droit romain. Ces derniers insistent notamment sur une sentence du Code de Justinien, la *Digna vox*, qui affirme qu'« il est de la majesté de celui

qui gouverne que le Prince se proclame lui-même soumis à la loi ». Ils mettent également en évidence la contradiction patente entre les maximes *princeps legibus solutus est* et *princeps legibus alligatus est* (« le prince est lié par les lois »). Ainsi, les mêmes sources antiques qui justifient le développement de la doctrine absolutiste permettent-elles de défendre l'opinion opposée, celle de la nécessaire limitation du pouvoir royal. Selon cette dernière, le prince est bien l'unique source des lois, mais il doit se soumettre volontairement à elles, en particulier à celles qu'il a lui-même édictées. Ainsi se forge, dans la pensée juridique laïque en plein essor, le modèle du « prince respectueux des lois » légué par Isidore de Séville et transmis par les théologiens du XI^e s (Adalbéron de Laon, Fulbert et Yves de Chartres).

Cette position hostile aux arguments absolutistes incite les juristes médiévaux à identifier deux grandes limites à l'autorité législative du prince.

La première réside dans l'origine populaire du pouvoir. On trouve en effet dans le droit romain l'idée que le peuple (*populus*) est le dépositaire originel de la faculté de légiférer et qu'il la transmet au prince par le biais de la loi royale (*lex regia*). L'idée a une conséquence importante : le prince ne peut légiférer contre les intérêts de ceux qui lui ont confié le pouvoir. Son autorité a donc une limite. L'argument est initialement utilisé par les partisans du pape contre l'empereur. Il leur permet de justifier la hiérarchie entre le pouvoir papal, absolu car conféré directement par Dieu, et le pouvoir impérial, limité parce qu'accordé par les hommes. Il est néanmoins repris par de nombreux légistes favorables à l'empereur. Certes, pour des raisons bien compréhensibles, ces légistes affirment que le pouvoir impérial est d'essence divine. Mais ils tentent de concilier cet argument avec l'idée d'une origine populaire.

De façon étonnante, leur analyse débouche sur des arguments assez variables. Certains l'utilisent pour asseoir définitivement le pouvoir de l'empereur : ils interprètent la *lex regia* comme un transfert définitif de l'*imperium* au profit du prince et, ainsi, reconnaissent que la volonté de ce dernier est incontestable, même lorsqu'elle contrevient aux lois antérieures et à la coutume. D'autres glossateurs adoptent une position plus modérée : ils estiment que le transfert du pouvoir de légiférer est révocable lorsque le prince change à son gré les lois et les coutumes pour des raisons qui ne relèvent ni de la justice ni de la « nécessité ». Agissant

de la sorte, il agit contre le peuple ; il perd donc sa légitimité. Certes les glossateurs ne tirent pas toutes les conclusions d'un tel argument (le prince doit-il partir de lui-même ? être renversé ? réparer sa faute ?). Mais l'apparition de l'idée de consentement populaire, déduite du droit romain, donne naissance à un courant doctrinal durable opposé à l'absolutisme princier. Des théologiens ou philosophes des XIII^e et XIV^e s., comme Thomas d'Aquin ou Marsile de Padoue, se feront les porte-parole de cette idée du pouvoir modéré.

L'autorité du prince est bornée, en second lieu, par l'idée du « droit naturel » (ou « loi naturelle »). Ici, les commentateurs du XII^e s. forgent une pensée qui inspirera la philosophie aristotélicienne du siècle suivant. Des exégètes du droit romain comme Placentin (XII^e s.) ou Hugolinus (XIII^e s.), sans s'opposer clairement aux thèses absolutistes, n'en rappellent pas moins que l'autorité du prince ne peut être respectée que s'il agit lui-même conformément au *jus naturale*, c'est-à-dire à l'ensemble des lois et des principes immuables découverts par la raison, conçus au Moyen Âge comme le prolongement sur terre des lois divines. Cet argument conduit à développer le principe de l'autolimitation du législateur. Les juristes considèrent en effet que le respect du droit naturel repose sur la seule sagesse du prince. Ils ne prévoient pas de contrôle extérieur à sa volonté. L'impact de la doctrine juridique sur la pensée politique médiévale est ici particulièrement important car le respect de la loi, en particulier la loi naturelle, devient l'un des critères centraux permettant de distinguer, à partir du XII^e s., le prince vertueux du tyran. Un siècle plus tard, Thomas d'Aquin, dans sa tentative de synthèse des connaissances antiques et chrétiennes, reproduit cette vue en faisant du respect de la *lex naturalis* la condition du bon gouvernement. La volonté du tyran, dans cette perspective, n'est pas la loi ; elle est la perversion de la loi. En moins d'un siècle, les jalons d'un principe de légalité sont ainsi posés.

En définitive, l'essor du droit savant contribue de façon substantielle au renouvellement des idées politiques médiévales. S'appuyant sur des catégories rationnelles et un mode de pensée logique, il forge un discours profane qui est un des principaux vecteurs de la nouvelle pensée savante.

L'évolution des perceptions affecte tout particulièrement le rôle du prince. Durant le Haut Moyen Âge, la confusion croissante opérée entre le roi (*rex*) et le prêtre (*sacerdos*) avait contribué à l'émergence du modèle de la royauté liturgique, centré sur l'image du Christ : le roi

comme *vicarius Christi*. À partir des XII^e- XIII^e s., l'essor de la science juridique favorise une approche plus concrète, plus impersonnelle et moins religieuse du pouvoir politique. Le roi n'existe plus simplement comme figure de Dieu, personnage légendaire et charismatique. Il devient aussi le titulaire d'une « charge royale » qui lui préexiste et lui impose des devoirs. Le recours croissant aux notions antiques de *res publica* (pour évoquer la monarchie) et de *persona publica* (pour désigner le roi) traduit bien l'essor de cette conception dépersonnalisée de la royauté. C'est ainsi toute l'image du *rex* qui évolue sous l'impact du droit : le traditionnel *rex justus*, qui n'était que l'interprète et le protecteur des lois divines, cède lentement la place au *rex legislator*, créateur de normes, détenteur d'une volonté propre.

Au-delà du prince, la production juridique affecte la représentation de la collectivité humaine. La notion de *societas humana* s'impose dans le vocabulaire savant. Elle désigne une communauté humaine régie par des lois et des coutumes qui lui sont propres, attachée à un roi qui légifère en son nom. Elle ne se confond plus avec la *societas christiana*, communauté des croyants réunis par la foi et dont la tête est le pape. Elle émerge en même temps que d'autres formules abstraites contribuant à séculariser les représentations de la communauté placée sous l'autorité du roi : la « cité » (*civitas*), le « royaume » (*regnum*), la « communauté du royaume » (*communitas regni*), la « chose politique » (*res politica*), le « peuple » (*populus*).

Enfin, l'essor de la science juridique, associé au renouveau de la philosophie du XIII^e s., joue un rôle important dans la transformation des critères moraux définissant le « juste » et le « bien ». À la doctrine chrétienne qui fondait l'ordre terrestre et ses valeurs sur la révélation divine, le droit substitue une pensée morale où le primat de la loi et la vertu du prince sont désormais les gages du bien commun. L'explication surnaturelle n'est plus suffisante pour justifier le pouvoir de commandement et l'obéissance qui lui est due. C'est toute la conception de la société humaine qui est appelée à être redéfinie sur des bases nouvelles.

La justice, le peuple et la raison

La redécouverte de la philosophie antique, on l'a vu, contribue activement à l'ouverture d'un débat sur la légitimité du pouvoir. Alors que la théologie faisait de l'autorité et du pouvoir les reflets d'un ordre éternel fixé par la Création, un nombre croissant de clercs sensibles aux idées nouvelles osent poser la question : « *Qu'est-ce qu'un pouvoir juste ?* » Derrière cette question se dessine un débat d'une ampleur considérable exposant la théologie classique aux premières ébauches de la pensée humaniste. Là où le peuple était considéré comme une foule ignorante, certains esprits libres y voient au contraire un corps capable de consentir à l'ordre politique. Là où l'homme était vu comme un sujet impuissant, assigné à l'obéissance dans l'attente de la grâce éternelle, la pensée nouvelle innove en lui reconnaissant une faculté de jugement et de volonté. La définition traditionnelle de la justice s'en trouve bouleversée.

Le juste pouvoir, le droit de résistance et la question du consentement populaire

Avec la relecture des textes antiques, le thème de la justice (*justicia*) ressurgit. Il devient un sujet central de la pensée scolastique qui ose interroger, désormais, les « fondements » et la « nature » du pouvoir séculier. Dissocié des mystères divins, le pouvoir de gouverner perd une partie de sa dimension sacrée, inaccessible et indiscutable. Il est conçu comme une construction humaine. N'étant plus l'œuvre directe de Dieu, il n'est plus justifié comme un ordre transcendant, extérieur aux hommes. Il peut logiquement apparaître injuste, arbitraire, despotique.

La servitude humaine dans la théologie classique

Pour la théologie, expliquer la souffrance humaine sur Terre constitue un redoutable défi. La parole du Christ affirme en effet que « Dieu est amour ». Elle affirme aussi que l'homme le plus humble, quel que soit son rang social ou son origine, peut gagner son salut dans l'au-delà grâce à la miséricorde divine (« les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers », Matthieu, 20 ; Luc, 13). Comment justifier alors

l'inégalité fondamentale régnant entre les êtres humains sur la Terre ? Comment expliquer la violence, la pauvreté et l'injustice, le maintien des privilèges des puissants, la servitude des faibles, alors même que Dieu est bon et que son Fils Jésus enseigne une morale de l'amour et de l'égalité entre les hommes ? Comment expliquer que Dieu, alors qu'il est « tout-puissant », ne réalise pas sur Terre la cité idéale qu'il annonce dans le Royaume des cieux ? Les questions sont trop fortes pour ne pas être posées. Aussi, l'Église n'a jamais pu les éluder.

Jusqu'au XII^e s., la réponse apportée à la question du pouvoir est essentiellement religieuse. Depuis Augustin d'Hippone (fin IV^e s.-début V^e s.), elle repose sur l'allégorie du Pêché originel. Les théologiens justifient en effet la condition humaine comme la conséquence logique de la Chute : Adam ayant osé manger le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, il a été chassé du Paradis terrestre. Dieu l'a créé libre, mais il a chuté. Il est désormais condamné à se racheter. Les Pères de l'Église ont tiré une interprétation politique du mythe biblique : la domination, les inégalités, la violence entre les hommes sont présentées comme le juste châtiment imposé par Dieu à la suite de la faute d'Adam. Ainsi, si le monde terrestre n'est plus à l'image du Royaume des cieux, c'est en raison de la culpabilité des hommes. À cette justification, Grégoire le Grand (fin VI^e s.-début VII^e s.) ajoute un second argument qui deviendra central dans le discours de l'Église. Selon lui, la puissance coercitive est un mal nécessaire dans la cité terrestre pour réprimer les excès des hommes pécheurs, en particulier de tous ceux qui vivent dans la licence et ignorent le jugement de Dieu. Le pouvoir autoritaire est donc juste, car il permet de combattre la corruption des mœurs.

L'idée que le péché est la source de la souffrance et des inégalités entre les hommes ne disparaît pas à la fin du XII^e s. Mais deux facteurs bien différents incitent une minorité de clercs à s'écarter du récit de la Création pour identifier les fondements du pouvoir. La réflexion est dynamisée, tout d'abord, par les mouvements de contestation qui grondent d'une part dans la classe urbaine qui supporte de moins en moins bien la domination des seigneurs féodaux et, d'autre part, dans le clergé qui doit endurer la politique autoritaire de Rome. Certes, personne n'ose mettre en question le système des ordres (sauf dans les cités de l'Italie du Nord). Mais un peu partout, l'idée se répand que le pouvoir ne saurait s'appliquer contre l'intérêt de la communauté dans son ensemble.

En d'autres termes, l'obéissance des faibles et la puissance des forts doivent nécessairement trouver des justifications morales.

Le renouvellement de la réflexion sur la servitude humaine est favorisé ensuite par la renaissance de la philosophie profane. L'aristotélisme du XIII^e s. explique en effet le commandement et les hiérarchies dans la société sans recourir à la doctrine chrétienne du péché. Ce sont les « fins morales » du gouvernement qui justifient l'obéissance au pouvoir établi. Ce renversement des fondements, où c'est désormais la finalité du pouvoir qui établit sa légitimité – et non plus son origine –, ouvre une réflexion moderne sur le pouvoir *tel qu'il devrait être* (conformément aux buts poursuivis par les hommes) et non plus sur le pouvoir *tel qu'il est* (imposé par Dieu et par la Nature).

Une idée nouvelle de la justice se généralise ainsi : le pouvoir n'a de légitimité que s'il vise à réaliser une fin morale, inscrite dans la vie terrestre, qui se rapporte à la recherche du « bien commun ». Selon cette conception, la frontière entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent est justifiée lorsque la société dans son ensemble en tire avantage. Autrement dit, le pouvoir du prince rencontre une limite : l'intérêt du plus grand nombre. Lorsqu'il ne respecte plus cet intérêt, qu'il se transforme en une « puissance brute » et devient « arbitraire », il perd toute légitimité. De là à penser que le peuple peut s'opposer au pouvoir lorsque celui-ci devient tyrannique, il n'y a qu'un pas. Plusieurs penseurs médiévaux n'hésitent pas à le franchir et forgent l'idée du « droit de résistance » à l'oppression (voir plus loin).

Bien sûr, pour la majorité des clercs sensibles aux idées nouvelles, la justice qui doit guider la main du prince reste indissociable de la volonté de Dieu. Pour Jean de Salisbury, Pierre le Chantre ou Thomas d'Aquin, la justice des hommes n'est que le prolongement sur Terre de la justice divine. Néanmoins, avec Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham, la pensée politique s'ouvre lentement à l'idée d'une justice propre à la cité. Elle fait du consentement du peuple – et non plus de la volonté de Dieu – la nouvelle pierre angulaire du gouvernement politique.

Le pouvoir subordonné à la justice de Dieu

L'idée que le pouvoir est institué pour la promotion de la justice est contemporaine du renouveau intellectuel des XII^e- XIII^e s. Elle naît sous la plume de théologiens inquiets de la concentration du pouvoir séculier.

Jean de Salisbury ou le roi comme ministre de Dieu

L'Anglais Jean de Salisbury est le premier à proposer une réflexion sur les limites du pouvoir princier. Élève d'Abélard et de Guillaume de Conches, ami de l'archevêque de Canterbury Thomas Becket, il est banni d'Angleterre en 1163 pour ses idées hostiles à la monarchie autoritaire d'Henri II. Son *Policratus* (1159) est le premier grand traité politique du Moyen Âge. Il analyse de façon lumineuse les mœurs de la cour royale d'Angleterre et établit des comparaisons avec les gouvernements de l'Antiquité.

Réquisitoire à peine voilé contre la politique impérieuse d'Henri II, le *Policratus* poursuit un double objectif : condamner les abus du pouvoir temporel et, dans la lignée des philosophes antiques, définir les conditions d'un bon gouvernement. Après s'en être pris aux mœurs corrompues des courtisans des rois (livres I-III), Jean y expose une théorie présentant les devoirs du roi authentique. Il établit un lien étroit entre le pouvoir royal et la loi (livre IV). Il prend pour cela le contre-pied des partisans de la monarchie qui, s'appuyant sur les écrits des jurisconsultes romains (notamment Ulpian), estiment que le prince est « au-dessus de la loi ».

Jean de Salisbury considère que le souverain temporel, pour édicter les lois humaines, dispose d'un sens inné de la justice qui le porte à respecter la *lex divina* et son prolongement, la *lex naturalis*. Ainsi, lorsqu'il édicte le droit, le roi n'agit qu'en « ministre » de Dieu ; il n'exprime en aucun cas sa volonté privée. Une telle conception est classiquement théocratique : le roi n'a d'autre légitimité que celle qui lui est conférée par Dieu, par le truchement du sacre royal. Néanmoins, contre l'augustinisme politique, Jean refuse l'idée d'une soumission naturelle du pouvoir séculier au pouvoir religieux : l'harmonie universelle repose bien plus sur un effort d'« union » entre le prince et le clergé (livres V et VI). Ces derniers doivent s'assembler dans un équilibre parfait aussi étroitement que « l'âme » est unie au « corps ». Il est aussi nécessaire que

les autres classes (les juges et les nobles d'une part, les paysans et les marchands d'autre part) ne soient pas exclues de cette union.

Jean reprend la distinction entre le « roi » et le « tyran », formulée des siècles plus tôt par Isidore de Séville dans ses *Sentences*. Selon lui, le souverain est un *rex* (le terme dérive du latin *recte regendo*, qui signifie « gouverner droitement ») tant que sa législation exprime la justice divine (c'est-à-dire respecte la loi de Dieu). Il est alors le serviteur du bien. Il se transforme en tyran lorsqu'il opprime le peuple par une domination violente. Jean rappelle à cet égard que la frontière séparant le prince vertueux du tyran capricieux est très étroite, comme l'atteste le comportement de César dans la Rome antique.

De cette distinction, il n'hésite pas à tirer des conclusions plus radicales lorsqu'il aborde la question du tyrannicide (livre III). Quand le tyran transgresse la loi divine, il devient forcément un ennemi de Dieu. Tous les hommes qui servent la cause de l'Église chrétienne ont alors pour devoir de résister à son autorité. Plus que cela, ils sont mêmes autorisés à « prendre les armes contre celui qui désarme les lois ». Ainsi, Jean de Salisbury forge-t-il abruptement l'une des premières formulations de la thèse du « droit de résistance » (*jus resistendi*) qui sera affinée par Pierre le Chantre, puis reprise un siècle plus tard par Thomas d'Aquin.

Pierre le Chantre ou l'équilibre entre le prince, l'Église et le peuple

Pierre le Chantre (v. 1110-1197) est un théologien appartenant à la mouvance réformiste de l'Église. Il pousse encore plus loin la condamnation du tyran et propose une doctrine défendant le principe d'une participation active du peuple à la vie politique. Entre-temps, l'archevêque Thomas Becket a été assassiné par les fidèles d'Henri II (1170) pour s'être vigoureusement opposé aux *Constitutions de Clarendon* (1164) qui plaçaient l'Église sous la dépendance du roi. Le meurtre du prélat a profondément choqué les consciences et suscité de nombreuses condamnations du despotisme princier. C'est dans ce contexte que Pierre le Chantre forge sa critique.

Pour limiter le pouvoir coercitif du chef temporel, le théologien français reprend l'exégèse biblique et inverse la problématique du péché. Selon lui, si la *potestas* peut légitimement s'exercer sur l'homme en état

de péché, elle perd sa justification dès lors que l'être humain se conduit droitement et consacre sa vie à l'amour de Dieu. En d'autres termes, l'inégalité entre les hommes n'est là que pour corriger *temporairement* les fautes commises par ceux qui s'opposent à la volonté de Dieu. Ce qui justifie le pouvoir est bien la « nécessité » (*necessitas*), celle de combattre les errements de l'âme. En revanche, l'égalité originelle entre les hommes doit s'imposer pour tous ceux qui ne sont pas souillés par le péché.

De cette réflexion découle une critique sévère de la concentration de l'autorité. Pierre s'inquiète de la centralisation du pouvoir, tant dans les systèmes séculiers que dans l'Église romaine. Dans l'ordre temporel, il estime que le prince doit faire preuve de modération. Il doit n'utiliser ses prérogatives qu'avec mesure, dans les seuls cas où il est tenu de corriger les actions immorales de ses sujets. Le théologien va toutefois plus loin : le *populus* (encore appelé *multitudo* ou *plebs*) ne peut être écarté du système de gouvernement. Pour Pierre, le peuple a vocation à se réunir en assemblée et à être écouté par le prince. Une telle position est radicalement nouvelle car elle s'oppose aux positions de la hiérarchie ecclésiastique qui considère que seule l'Église peut exercer un magistère moral sur tout pouvoir. Pierre affirme que les *minores* (les « plus petits ») portent autant les vérités de Dieu que les *majores* (les « plus grands »). Ainsi, c'est de l'équilibre entre le roi, l'Église et le peuple que peut naître le juste gouvernement.

Dans ces conditions, le prince qui abuse de son pouvoir et opprime ses sujets n'est plus habilité à les diriger ni à les juger. Par conséquent, il est logique que le peuple puisse intervenir pour faire cesser l'injustice dont il est victime. Pierre le Chantre reconnaît ainsi non seulement au peuple un droit de critique et de résistance *passive* à l'égard du roi lorsque celui-ci devient tyrannique, mais il va même jusqu'à imaginer, dans la lignée de Jean de Salisbury, la possibilité d'une résistance *active* lorsque le roi commet des actions criminelles qui enfreignent les lois de Dieu.

Thomas d'Aquin et la résistance au pouvoir tyrannique

La formule avancée par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* résume à elle seule son avis sur les limites du pouvoir temporel : « Le devoir du roi est d'être le gardien de la justice. » La puissance, pour viser

le bien, exige la tempérance. Elle doit non seulement veiller à la conservation de la cité, mais aussi aider le chrétien à obtenir son salut dans le Royaume des cieux. « Le devoir de celui qui gouverne n'est pas seulement de conserver la chose en elle-même, mais, en plus, de la conduire à sa fin ». Aussi est-il nécessaire de veiller à ce que le gouvernement ne devienne pas tyrannique.

Dans le *De Regno*, Thomas évoque les dérives de la monarchie. Assurément, le petit opuscule a vocation à louer les vertus du roi. Mais l'analyse du pouvoir du point de vue de ses fins morales et spirituelles conduit le Dominicain à envisager la possibilité de destituer le roi. Thomas estime en effet qu'il est méritoire de renverser les tyrans dont les lois bafouent la raison naturelle. Certes, reconnaît-il, les individus n'ont aucun droit propre à déposer ou à tuer un monarque devenu despotique. L'Évangile et les Pères de l'Église condamnent d'ailleurs toute révolte du chrétien face à l'autorité séculière. La fidélité à Jésus Christ suppose de vivre dans l'amour de Dieu et de ne point se mêler des affaires temporelles. Néanmoins, Thomas justifie la révolte contre le tyran dès lors qu'elle est engagée par une autorité publique. En effet, celle-ci ne constitue alors plus une initiative personnelle. Par son caractère public, elle est portée par le peuple tout entier : « s'il est du droit d'une multitude de se donner un roi, cette multitude peut sans injustice destituer le roi qu'elle a institué ou réfréner son pouvoir, s'il abuse tyranniquement du pouvoir royal ».

Thomas ne soutient pas ici le principe de la participation active du peuple. L'intervention de ce dernier doit rester exceptionnelle. La résistance n'est justifiée que si elle n'entraîne pas des « conséquences pires que le mal », ce qui laisse clairement entendre que le peuple ne doit pas s'opposer à la volonté du prince si sa désobéissance engendre désordres et troubles. Néanmoins, avec Thomas, le peuple apparaît à la fois comme un pouvoir instituant (il désigne le roi) et comme un pouvoir de contrôle (il peut destituer le roi).

Chacun à sa manière, Jean de Salisbury, Pierre le Chantre et Thomas d'Aquin ouvrent la voie aux théories de la résistance à l'oppression que l'on retrouvera, au XVI^e s., au cœur de la doctrine des « monarchomaques » (voir [chapitre 3](#)). Mais ils préparent surtout les consciences à une idée nouvelle : avec eux, le consentement du peuple apparaît bien comme une source importante de la légitimité politique.

Cette idée deviendra, quelques siècles plus tard, l'une des pierres angulaires des théories modernes du contrat social.

Le pouvoir subordonné à la justice humaine

Sous l'influence de la philosophie antique, les auteurs des XII^e- XIII^e s. ont le mérite d'élaborer les premiers contours d'une définition politique du peuple, d'identifier la société à un ordre autonome régi par les lois naturelles et de faire du bien commun la fin du pouvoir politique. Néanmoins, leurs idées restent encore largement arrimées à la théologie chrétienne. Leur conception de la « justice naturelle » demeure d'essence divine. Le gouvernement royal reste pour eux le prolongement du gouvernement de Dieu. Une nouvelle étape est franchie, au début du XIV^e s., avec Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham dont les arguments forgent une conception de la justice humaine affranchie des préceptes divins.

Une idée nouvelle de la justice

Depuis deux siècles, la papauté n'a cessé de renforcer son autorité. Avec la bulle *Unam sanctam* (1302), sa prétention au pouvoir absolu est à son comble. Mais à l'intérieur même de l'Église, l'idée d'une monarchie chrétienne dirigée par le pape suscite un malaise de plus en plus grand. Les critiques se multiplient. C'est à la faveur d'une nouvelle querelle entre le sacerdoce et l'Empire que la controverse sur les pouvoirs de l'Église éclate. Plusieurs rois germaniques décident en effet de ceindre la couronne impériale sans passer par la consécration du Saint-Siège (Louis IV de Bavière en 1328, Charles IV de Luxembourg en 1355). Ces coups de force sont soutenus par des clercs en rupture avec l'Église institutionnelle qui, pour l'occasion, forgent une conception laïque de la justice impériale. Loin des préceptes bibliques, celle-ci serait portée par une morale issue des lois de la nature et des principes que les hommes se seraient eux-mêmes fixés.

L'idée qu'il existerait deux justices distinctes, l'une naturelle ou humaine, l'autre liée au jugement de Dieu, exerce des effets politiques ambivalents. D'un côté, elle permet de reconnaître le pouvoir séculier dans sa plénitude. Le monarque acquiert une autonomie plus grande

puisque l'Église n'est plus habilitée à le juger. Mais d'un autre côté, le roi perd la caution divine qui faisait de son ministère une charge d'essence surnaturelle. Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham constituent les deux initiateurs de cette nouvelle pensée politique favorable à la reconnaissance de l'idée d'une justice séculière.

Marsile de Padoue ou le peuple comme source de la légitimité royale

Marsilius Patavinus (v. 1275/80-v. 1343) est originaire d'une grande famille padouane appartenant au parti guelfe (partisans du pape). Dès ses jeunes années, Marsile supporte mal la montée en puissance des grandes principautés qui, en Italie du Nord, minent la *libertas italica* acquise par les institutions communales depuis deux siècles. Le jeune Padouan, qui suit des études de droit et de médecine à l'université, n'a alors que dégoût pour les tyrannies princières. Il affiche aussi une hostilité résolue aux ambitions théocratiques du pape. Il rompt alors avec son milieu et s'engage dans le parti gibelin (partisans de l'empereur). C'est néanmoins à Paris qu'il acquiert la notoriété comme recteur de l'université. La rencontre avec l'averroïste Jean de Jandun l'incite alors à rédiger un réquisitoire contre la violence princière et contre la papauté : *Le Défenseur de la Paix (Defensor Pacis, 1324)*.

Marsile y réfute les prétentions du pape à exercer la *plenitudo potestatis* sur le monde chrétien. Il enjoint le souverain pontife à renoncer à tout pouvoir et à retrouver l'idéal de pauvreté et de renoncement prôné par le Christ. De même, « l'Église universelle » ne se limite pas à l'institution ecclésiastique, encore moins à la curie romaine. Elle est constituée par la « communauté des fidèles ». Enfin, Marsile prend la défense de la cause impériale en affirmant l'indépendance absolue du souverain temporel à l'égard de la « partie sacerdotale » (*pars sacerdotalis*) formée des prêtres et des évêques. Le prince, comme ministre de Dieu sur Terre, a vocation en effet à régner à la fois sur ses sujets et sur les clercs de l'Église. Sa mission est d'assurer le bien-être matériel de son royaume, de défendre la paix et d'aider les chrétiens à gagner leur salut. Les prêtres sont ses ministres ; leur office consiste simplement à assurer le culte et l'enseignement de la parole du Christ.

Marsile prend ainsi le contre-pied de la pensée augustinienne : il refuse d'un bloc le modèle dualiste opposant *potestas* et *auctoritas*. Pour lui, le monde social est une totalité. Le prince chrétien y dispose de tous les pouvoirs. Le clergé, au contraire, n'en est qu'une « partie » cohabitant avec d'autres ordres (la partie gouvernante, les métiers, les talents). Ce schéma moniste vaudra à son auteur d'être accusé d'hérésie et excommunié par le pape Jean XXII. La cour de l'empereur Louis de Bavière constituera dès lors son unique refuge.

On aurait tort de voir chez Marsile l'un des premiers défenseurs de l'absolutisme royal. Car l'indépendance du prince ne veut pas dire que celui-ci peut tout faire. Son pouvoir est nécessairement limité. À ce niveau, la thèse marsilienne présente sa plus grande originalité. Elle n'envisage à aucun moment, en effet, la recherche des règles du bon gouvernement sous l'angle d'une morale transcendante. Elle s'appuie au contraire sur les nécessités de la vie humaine, celles qui touchent l'existence ici-bas. Elle repose en particulier sur les *fins* de la « cité » (*civitas*) qui sont le « vivre et le bien vivre » (*vivere et bene vivere*).

À cet égard, Marsile donne clairement sa préférence à une « monarchie élective ». Dans un tel régime, le roi puiserait sa légitimité dans le consentement populaire. Le peuple sortirait ainsi de sa passivité. Il deviendrait le « législateur », car il serait désormais capable d'exprimer sa volonté par le biais d'une assemblée de citoyens (*cives*) ou par l'intermédiaire de sa « partie prépondérante » (*l'honorabilitas*, formée des notabilités représentant le peuple). Cette volonté s'exprimerait dans la « loi » (*lex*) qu'aucun prince ne pourrait ignorer. À ce titre, Marsile considère que si le roi s'écartait gravement ou durablement de la loi, il appartiendrait alors au législateur de trouver les moyens de le sanctionner. Le *Defensor* reste toutefois très imprécis sur les solutions permettant de corriger de telles dérives. Il n'évoque d'ailleurs pas explicitement le principe de la « résistance à la tyrannie ».

Marsile ne prône pas la démocratie dans les faits, car il est bon que le peuple puisse déléguer tout ou partie de son pouvoir à ses meilleurs représentants. Son projet est néanmoins révolutionnaire. Il est bien plus qu'une simple doctrine du consentement populaire. Il fait tout d'abord du peuple la source de la légitimité du gouvernement royal. Il pose ensuite le principe inédit de la soumission du gouvernement à une justice proprement séculière. En un mot, aucun monarque vertueux ne peut se

passer du soutien des citoyens et enfreindre la loi à laquelle ces derniers consentent. Le discours de Marsile pose certains traits essentiels de la pensée moderne : la société politique y est vue comme un ordre sécularisé, fondé sur la relation entre le peuple et ses gouvernants. La référence au divin disparaît.

Guillaume d'Ockham et l'autonomie du pouvoir temporel

Guillaume d'Ockham (v. 1290-v. 1349) est contemporain de Marsile de Padoue. Sa contribution à la réflexion sur l'autonomie de la société humaine est décisive. Le Franciscain anglais est connu pour sa défense du « nominalisme » (voir plus haut la Querelle des universaux). Comme Abélard en son temps, il soutient le principe d'une autonomie du jugement humain dans l'appréciation des réalités sensibles. Il est surtout considéré comme l'initiateur de la *via moderna* (« voie moderne ») qui, au XIV^e s., met en question la doctrine scolastique du siècle précédent. Comme Marsile, Guillaume considère la théologie et la philosophie comme deux ordres de connaissances distincts. Il entend néanmoins concilier la vérité des Écritures avec l'enseignement philosophique. À cet égard, il n'expose pas de thèses proprement politiques ; celles-ci restent disséminées dans des écrits divers.

Ses premières réflexions sur le pouvoir et la justice sont directement inspirées par ses démêlés avec le pape Jean XXII. Inquiet de l'évolution d'une Église de plus en plus avide de puissance et de richesses, il publie en effet des textes de théologie critique à l'égard du Saint-Siège. Très vite, les écrits sont présentés en 1325 à la censure du pape installé en Avignon. Accusé d'hérésie (sans être excommunié), il s'enfuit et rejoint la cour de Louis de Bavière où il cohabite avec Marsile de Padoue. S'ouvre alors une violente polémique avec le pape qu'il accuse d'hérésie et de forfaiture. Jusqu'à sa mort, il multipliera les libelles féroces fustigeant les prétentions papales à la souveraineté absolue dans les affaires temporelles et spirituelles (*Breviloquium de principatu tyrannico*, 1339-1340).

Sa critique des idées théocratiques repose sur un argument central : la toute-puissance de Dieu. Guillaume affirme en effet que la volonté divine est infinie et qu'elle ne souffre d'aucune médiation sur Terre. En un mot, l'ordre du monde est tout entier institué par Lui. Sa loi est absolue. Aussi,

Dieu n'a-t-il jamais confié à l'Église un quelconque sacerdoce. Le Christ a toujours refusé d'être un roi. L'apôtre Pierre, quant à lui, n'a hérité à Rome d'aucune royauté séculière. Arguer de la *plenitudo potestatis*, comme le font les papes depuis Grégoire VII, est donc contraire aux enseignements du Christ. Le souverain pontife mérite d'être condamné pour hérésie.

Guillaume énonce trois conclusions radicales qui convergent avec les thèses marsiliennes. Tout d'abord, le pape n'est aucunement fondé à intervenir dans le domaine séculier. Son autorité n'est pas infaillible. Il n'est qu'un pasteur chargé d'appliquer la loi évangélique. Ensuite, la véritable Église chrétienne n'est pas incarnée par la hiérarchie épiscopale, encore moins par la cour pontificale : elle est le rassemblement des croyants, clercs et laïques, riches et pauvres, docteurs et illettrés, qui communient dans la foi de Dieu. Elle est le lieu de perfection spirituelle. Elle dépend directement de Dieu et non du pape. Enfin, dans le domaine temporel, le prince jouit d'une totale autonomie par rapport à Rome et à ses évêques. Il n'a de compte à rendre à aucune autorité spirituelle.

Encore reste-t-il à Guillaume à justifier le pouvoir politique. Il le fait d'une façon originale, hors des catégories de la théologie classique. Il établit pour cela une distinction entre la tradition théologique qui permet d'identifier la source de la *potestas* et une approche plus pragmatique qui permet de concevoir l'organisation concrète de la société politique. Sur le premier plan, il affirme que le pouvoir royal est directement attribué par Dieu et que son gouvernement s'appuie sur la raison naturelle (celle-ci étant classiquement entendue comme une manifestation de la volonté divine). Néanmoins, contre l'augustinisme, l'ockhamisme insiste sur le caractère profondément contingent du monde. Rien n'est éternel sur Terre. Les règles et les principes de la vie terrestre ont un caractère relatif. Dans le domaine politique, il n'existe pas d'essence immuable fixant le pouvoir. Celui-ci est de l'ordre du probable. Aussi convient-il de reconnaître que les gouvernements, les lois humaines et les principes éthiques qui les guident varient selon les circonstances historiques. Cette idée a une conséquence importante : le pouvoir n'étant pas l'expression d'un ordre éternel, il s'impose simplement à la société comme une « nécessité ». Autrement dit, Dieu a permis aux hommes de l'instituer pour répondre à leurs besoins sur Terre.

Avec Guillaume d'Ockham, la voie est ouverte à une réflexion philosophique sur la *societas humana*. Le pouvoir civil devient l'objet d'une explication rationnelle. À ce niveau, le Franciscain anglais introduit une réflexion sur le consentement populaire. Celle-ci repose sur une idée centrale : Dieu ayant laissé aux hommes la possibilité de se doter d'un pouvoir, la légitimité de tout gouvernement repose fort logiquement sur leur adhésion. Sans pour autant développer une véritable thèse du contrat social, il expose l'idée que la société humaine, contrairement au postulat naturaliste aristotélicien, est issue de la volonté des hommes. Elle n'existe pas comme une donnée naturelle. Ce sont les êtres humains qui s'entendent pour définir des lois et remettre le pouvoir à un monarque. La seule autorité légitime est donc celle qui est octroyée par le peuple.

La portée de cette affirmation reste néanmoins ambiguë chez Guillaume. En effet, s'il rappelle que c'est le peuple qui consent au pouvoir et que le prince a pour devoir de défendre le bien commun, il se refuse à accorder clairement au premier le droit de résistance ou de sanction à l'égard du pouvoir tyrannique, sauf dans les circonstances exceptionnelles où celui-ci commet des crimes d'une extrême gravité. De même, à la différence de nombreux théologiens reprenant la pensée de Thomas d'Aquin, Guillaume a du mal à considérer le droit naturel comme une limitation efficace aux débordements du pouvoir royal. Les lois humaines, enfin, restent selon lui des conventions passées entre les hommes. Elles sont contingentes et varient selon les nécessités du moment. Elles ne garantissent donc pas la justice. Cette méfiance de Guillaume à l'égard du droit s'explique ici largement par sa suspicion à l'égard de la législation canonique qui, selon lui, n'a pour but que de servir les visées personnelles du pape. Si l'ockhamisme ne parvient pas à identifier une justice proprement humaine, il n'en pose pas moins les fondements d'une société politique désormais gouvernée par des principes séculiers.

Les thèses de Marsile et de Guillaume reçoivent un écho favorable chez de nombreux savants. Elles contribuent à l'émergence d'un nouvel « esprit laïc » (G. de Lagarde) qui ose désormais considérer la société humaine comme une communauté établie sur ses propres bases. Contre le schéma dualiste, elles défendent une conception unitaire de la société. Contre la pensée universaliste de l'Église, elles expriment un relativisme

qui reconnaît la diversité des sociétés. L'influence des deux clercs s'étend très vite à toute l'Europe. Ils inspirent les adversaires acharnés de la papauté, comme l'universitaire anglais John Wyclif (1320-1384), précurseur de la Réforme, défenseur de la séparation de l'Église et de l'État lors du Grand schisme d'Occident de 1378 (*De Officio Regis*), ou le prédicateur tchèque Jan Hus (1370-1415). Leurs thèses sur le consentement populaire seront également reprises et développées par le théologien Pierre d'Ailly (1350-1420) et le philosophe Jean Gerson (1369-1429).

L'homme et la faculté de jugement

Parallèlement aux réflexions centrées sur la loi, le prince et le peuple, la société médiévale s'ouvre à des interrogations nouvelles sur l'être humain et ses facultés. Ces interrogations ne portent pas précisément sur des questions relatives au pouvoir (la royauté, les lois, les droits du peuple, la séparation des ordres). Elles naissent de surcroît au cours d'une période largement dominée par de grandes synthèses philosophico-religieuses dans lesquelles l'homme occupe une place résiduelle. Entre le XII^e et le XIV^e s., théologiens et philosophes conçoivent encore le monde comme un vaste système régi par des lois universelles. Malgré cela, la fin du Moyen Âge voit naître les premiers arguments philosophiques reconnaissant à l'homme une capacité de juger, appelée « raison ». Elle est la première étape vers la reconnaissance d'une existence individuelle, qui ne se rapporte plus à une volonté extérieure.

L'homme, la raison et la parole

On l'a vu, l'Église augustinienne véhicule une vision pessimiste de la nature humaine. Si l'homme était libre dans le paradis terrestre, il a péché. Il est désormais marqué par ses fautes et son existence sur terre est destinée au rachat de son âme. Il doit pour cela s'en remettre à Dieu, prier et vivre de façon exemplaire (bonté, charité, obéissance, pauvreté, chasteté) dans l'espoir de trouver la miséricorde divine et d'être sauvé. Non seulement l'homme ne sait rien, mais son ignorance est considérée comme le gage de sa piété. Il ne peut qu'écouter la parole du Christ

enseignée aux apôtres. Face à la toute-puissance de Dieu, il n'a aucune maîtrise de son existence ici-bas.

Les théologiens du second Moyen Âge ne rompent pas brutalement avec la théologie classique. Néanmoins, certains savants entreprennent de libérer l'homme d'une ignorance qui n'est plus forcément vue comme une preuve de dévotion. Anselme de Canterbury (1033-1109), père de la scolastique et initiateur de la Querelle des universaux, est le premier clerc à tenter de faire dialoguer la foi et la raison. Reprenant l'adage « Je crois afin de comprendre » (*credo ut intelligam*) d'Augustin, il forge une ambition nouvelle : confronter la vérité logique issue de la connaissance humaine et la vérité morale livrée par les Écritures. Mais c'est surtout avec l'évolution de l'enseignement scolastique et la diffusion, dans les universités des XII^e- XIII^e s., des nouvelles disciplines (dialectique, rhétorique, arithmétique) que des clercs instruits sont tentés d'exprimer leur confiance dans la capacité de l'homme à raisonner. L'aptitude à construire une argumentation logique devient même pour beaucoup de savants l'une des voies de la progression individuelle.

Une nouvelle fois, Jean de Salisbury apparaît comme l'un des pionniers de la Renaissance médiévale. Il est l'un des premiers à voir dans la « faculté de jugement » l'une des dispositions naturelles de l'être humain. Ce n'est pas dans le *Policratus*, mais dans le *Metalogicon* (1159), qu'à partir d'une vigoureuse défense des arts libéraux, il élabore l'une des thèses les plus audacieuses de son temps. Prenant appui sur les écrits de Cicéron, il y défend une conception de la nature humaine définie par sa capacité à exercer deux principales facultés : la raison (*ratio*) et la parole (*oratio*).

Ces deux dispositions sont fondamentalement liées : « de même que l'éloquence est non seulement téméraire et aveugle si la raison ne l'éclaire pas, de même l'entendement aussi, quand il ne profite pas de l'usage de la parole, est non seulement débile, mais d'une certaine façon manchot » (I, 1). La raison est bien la condition de la sagesse, « la mère, nourrice et gardienne de toutes les vertus ». Mais elle ne vit que de l'éloquence qui porte à la lumière les jugements de l'esprit. Les deux facultés font de l'homme un être supérieur à tous les autres êtres de la Création. Elles sont aussi les conditions essentielles de la vie communautaire car sans elles, il n'y aurait pas de contact entre les hommes. Enfin, elles ne sont pas en contradiction avec la foi. Bien au

contraire, la raison et la parole sont des biens nécessaires à la vie chrétienne, car en permettant de rapprocher les hommes, elle leur permet de ne point entrer en rivalité et de se consacrer à la prière. Avec Jean, l'individu n'est plus tenu de vivre dans l'ignorance pour être un bon chrétien. Il peut librement progresser sur la voie de la raison.

Ainsi, naît au XII^e s. une volonté de bâtir « une foi en quête d'intelligence », pour reprendre la formule d'Anselme. Cette ouverture à la raison provoque un véritable engouement pour les nouveaux savoirs. Elle conduit un nombre croissant de théologiens à s'initier à la philosophie antique.

La foi et la raison dans la pensée franciscaine

La pensée des grands docteurs franciscains marque une nouvelle étape dans l'émergence du sujet individuel. Avant eux, les averroïstes latins ont ouvert une première brèche : ils ont rompu avec la conception « anselmienne » et proclamé que la foi et la raison donnaient accès à deux ordres de vérité distincts. Ils ont dénoncé la synthèse du christianisme et de l'aristotélisme proposée par Thomas d'Aquin. Deux Franciscains reprennent cette critique et en tirent des arguments politiques inédits.

C'est d'abord le théologien écossais John Duns Scot (v. 1266-1308) qui conteste les risques de confusion des savoirs. Le « Docteur subtil » affirme que la théologie est la « vraie science », celle qui permet l'éclairage des lumières divines. La philosophie naturaliste, quant à elle, est impuissante à déterminer les vérités de la destinée surnaturelle. Certes, Duns Scot défend ici des positions conservatrices. Mais sa doctrine présente un caractère « moderne » en ce qu'elle consacre pleinement la séparation entre les deux ordres de savoir. Guillaume d'Ockham, bien qu'éloigné des positions du scotisme (il est hostile à l'augustinisme), achève quelques années plus tard de séparer la philosophie et la théologie. Il distingue pour cela la connaissance « abstraite » (domaine de la discussion logique et des lois de l'expérience) et la connaissance « intuitive » (domaine de la révélation qui permet de saisir les vérités telles qu'elles existent).

C'est surtout sur le terrain de la pensée politique que les Franciscains tirent des conclusions particulièrement audacieuses de la distinction entre philosophie et théologie. Pour eux, la société ne trouve pas d'explication dans la religion, car elle n'est pas un ordonnancement divin et naturel. Elle n'est qu'un rassemblement d'individus qui se regroupent pour ne pas vivre isolés les uns des autres. Duns Scot établit l'idée que les hommes, libres par nature, se lient par des « pactes » afin de forger une communauté et de se donner une autorité politique chargée de défendre leur liberté. Ockham prolonge cet argument et affirme que le consentement des individus est à l'origine de la société. De même que la véritable Église chrétienne est le rassemblement des fidèles souhaitant communier dans l'amour de Dieu, la cité est le ralliement des individus désireux de se donner un pouvoir pour protéger leur liberté. Les deux théologiens mettent en cause la pensée thomiste selon laquelle toutes les communautés (cités, Église, familles, métiers...) sont des entités naturelles.

Les incidences politiques des prises de position franciscaines sont fondamentales : elles ouvrent la *via moderna*, la voie d'un individualisme philosophique qui sera au cœur de la pensée occidentale. Pour eux, en effet, l'individu constitue la seule réalité humaine ; il précède la communauté. Certes, les deux théologiens ne bâtissent pas encore une véritable théorie du contrat social, mais l'idée de pacte (Duns Scot) et de consentement au pouvoir (Ockham) rend cette vision désormais possible. Ils font de la liberté, de surcroît, l'une des valeurs essentielles de l'existence humaine : tant la liberté chrétienne dans l'Église que la liberté naturelle dans la société protègent de l'asservissement des hommes à l'égard de tout pouvoir. C'est ce principe de liberté qui, selon Ockham, autorise les fidèles à s'élever contre un pape hérétique. C'est aussi lui qui oblige le prince à se faire le protecteur des droits de chaque chrétien.

Les idées franciscaines, surtout dans leur version ockhamiste, connaîtront au XIV^e s. une fortune exceptionnelle – les interprétations ultérieures dépassant souvent, à cet égard, la pensée de leurs auteurs. Elles ouvrent la voie à deux traits caractéristiques des idées politiques occidentales. Tout d'abord, la définition d'un domaine de la raison séparé de la vie spirituelle renforce considérablement l'idée que l'homme est doté d'une aptitude naturelle à comprendre et à juger. Pour les Franciscains, la raison est un instrument essentiel pour progresser dans

l'exercice de sa foi. Le regard porté deux siècles plus tard par la doctrine protestante sur l'autonomie de la foi ne fera, à cet égard, que systématiser des intuitions déjà présentes chez Ockham.

Ensuite, la doctrine franciscaine fait évoluer la définition de l'univers. Alors que dominait depuis l'Antiquité une métaphysique religieuse où le Tout divin prévalait sur les parties, la pensée nouvelle peut désormais partir de l'individu et de sa volonté pour comprendre le monde. Elle ouvre la voie à la reconnaissance de la société humaine comme une communauté d'individus, et non comme le reflet de l'ordre cosmique ou de la nature. Avec elle, l'universel n'est plus inéluctablement « au-dessus des hommes ». Il peut être dorénavant recherché dans tout ce qui définit la nature humaine.

La résistance au mouvement des idées

L'essor des connaissances philosophiques et l'évolution des positions théologiques, à partir du XII^e s., ne sont pas sans susciter de profondes résistances doctrinales chez tous ceux qui y voient une atteinte aux hiérarchies établies. En forçant le trait, on pourrait dire que l'histoire intellectuelle du second Moyen Âge est l'histoire des luttes entre, d'une part, un monde de savants et de clercs enseignant dans les universités, lieu de développement des sciences nouvelles, et d'autre part les ordres ecclésiastiques rattachés à Rome, défenseurs de l'héritage augustinien et partisans de la suprématie de l'exégèse biblique sur tous les savoirs profanes. Les auteurs traditionalistes résistent à la transformation des idées. Bénéficiant du soutien actif de la papauté, ils obtiennent régulièrement la condamnation des interprétations « hétérodoxes » des Écritures. Actifs dans les États pontificaux et dans les grands monastères, ils restent particulièrement influents sur la scène intellectuelle.

Aux XII^e s., on l'a vu, Bernard de Clairvaux est l'adversaire le plus redouté des premiers « rationalistes » (le rationalisme chrétien médiéval renvoie à ceux qui ouvrent la théologie à des exercices scolastiques recourant à la logique et à la dialectique). À la tête de l'ordre cistercien, il est peu disposé à s'engager dans de sibilins débats de doctrine. Il lutte contre l'hérétique et l'infidèle par la manière forte : la condamnation. Défenseur de l'ordre féodal chevaleresque, il soutient

inconditionnellement les croisades et appuie la création des ordres religieux militaires. Adeptes du contrôle de l'enseignement religieux par les écoles monastiques, il est l'un des ennemis les plus acharnés du mouvement universitaire naissant. Il fustige les nouveaux centres intellectuels urbains, lieux de corruption de la vie morale. Aux maîtres et étudiants de Paris, il lance : « Fuyez du milieu de Babylone, fuyez et sauvez vos âmes. Volez tous ensemble vers les villes du refuge, où vous pourrez vous repentir du passé, vivre dans la grâce [...] et attendre avec confiance l'avenir. Tu trouveras bien plus dans les forêts que dans les livres. Les bois et les pierres t'apprendront plus que n'importe quel maître. » Seule la réclusion, la vie dépouillée, la solitude, la prière ouvrent les portes du Royaume des cieux. Bernard obtient la condamnation d'Abélard par le Saint-Siège. Il s'en prend également au mouvement chartrain. Sa croisade contre l'hétérodoxie dans l'Église est secondée par d'autres clercs comme Guillaume de Saint-Thierry, Absalon de Saint-Victor, Pierre de Celles. Tous affichent le souci de défendre la « théologie spirituelle » contre les méthodes de la scolastique, dont les tenants ne cachent pas leur goût pour le raisonnement logique et la philosophie.

Au XIII^e s., l'essor de l'aristotélisme, mais aussi le succès de l'averroïsme latin, suscitent des réactions violentes des théologiens traditionalistes. Durant tout le siècle, le Saint-Siège lance des offensives contre le naturalisme et condamne la plupart des œuvres qui s'inspirent d'Aristote. Le pape Grégoire IX rappelle en 1228 que « la foi est sans mérite si la raison humaine lui prête ses ressources ». Les tenants de l'orthodoxie augustinienne (Jacques de Viterbe, Agostino Trionfo, Alvaro Pelayo...) préfèrent opposer l'autorité de Platon à celle d'Aristote : la prose dialectique des dialogues platoniciens paraît moins suspecte que la philosophie rationnelle du « Philosophe ». Après la mort de Thomas d'Aquin, l'évêque de Paris (Étienne Tempier) et l'archevêque de Canterbury (Robert Kilwardby) lancent une grande attaque contre l'aristotélisme (1277). Ils rédigent alors un syllabus condamnant pêle-mêle toutes les positions jugées contraires aux enseignements scripturaires. Ils réussissent à décapiter le parti averroïste de Siger de Brabant. L'aristotélisme, néanmoins, n'est pas atteint.

Les XIV^e et XV^e s., enfin, voient émerger une théologie « fidéiste » (de *fides*, la foi) qui récuse les nouveaux usages de la raison. Alors que les

héritiers d'Ockham ont tendance à s'enfermer dans l'étude de la logique formelle et l'analyse des notions (poursuite du nominalisme ockhamien), la théologie est marquée par le déclin de la scolastique et le retour à la voie mystique. Le fidéisme est alors moins une doctrine morale qu'une attitude religieuse. Ses défenseurs ne récusent pas les avancées scientifiques des derniers siècles. Certains, comme Nicolas de Cues (1401-1464), partisan de la « docte ignorance », sont même des savants ouverts aux mathématiques, à l'astronomie ou à la mécanique. Mais ils partagent une même attitude religieuse : le mysticisme. Ils excluent que les vérités de la foi puissent être soumises aux démonstrations logiques de la philosophie. Seule la révélation divine et la foi absolue en Dieu peuvent être sources de vérité. Dans cette vision, les efforts entrepris par la pensée aristotélicienne du XIII^e s. pour introduire la raison dans la connaissance spirituelle ne peuvent apparaître que suspects.

Comparée à l'intense production doctrinale des années 1150-1350, la pensée savante de la fin du Moyen Âge paraît bien terne. Certes, la science expérimentale connaît des développements qui annoncent l'explosion des savoirs de la Renaissance européenne, notamment avec l'étude du mouvement des corps et l'astronomie (Jean Buridan, Nicolas d'Autrecourt, Albert de Saxe, Nicolas Oresme). Mais l'enseignement de la scolastique s'étiolle. La connaissance philosophique ne suscite plus guère d'engouement. Le pape, au faîte de sa puissance, envoie des légats dans toute l'Europe éteindre les dernières flammes du rationalisme.

Les universités entrent dans une phase de déclin. Alors qu'elles étaient devenues les principaux foyers du renouveau intellectuel des XII^e- XIII^e s., elles passent au XIV^e s. sous l'autorité des princes. Elles perdent non seulement leur autonomie, mais aussi le caractère international qui avait contribué à en faire des lieux de circulation des savoirs. Les grandes universités urbaines sont de plus en plus des espaces politisés où théologiens et légistes travaillent à construire la légitimité monarchique. Elles sont bientôt concurrencées par de nouvelles structures beaucoup plus élitistes, les « collèges », installés dans de riches demeures éloignées des centres urbains et regroupant des savants possédant désormais titres et biens.

De plus, la participation des clercs aux structures de pouvoir se renforce. Alors qu'ils étaient recrutés naguère dans les couches modestes de la société et que leur modeste condition leur permettait de conserver une relative indépendance à l'égard des puissants, ils ont désormais tendance à se placer sous la protection de riches mécènes (ecclésiastiques ou laïques) et à être recrutés selon la règle de l'hérédité. Ils intègrent les entourages princiers et mènent une vie de courtisan. Les docteurs de l'université se muent ainsi en aristocrates. Ils se donnent des titres nouveaux (« nobles hommes », « principaux citoyens », « seigneurs juristes ») et se comparent de plus en plus à la noblesse de titre. En un mot, le savant quitte le monde de la ville pour entrer dans celui de la cour.

À la fin du XIV^e s. s'ouvre ainsi l'ère du prince. Celui-ci acquiert un ascendant sur les deux puissants ordres du clergé et de la noblesse. Les institutions seigneuriales disparaissent lentement à l'ouest de l'Europe. Elles sont progressivement intégrées à des entités princières plus vastes, elles-mêmes incorporées au domaine royal à la faveur des guerres et des alliances. L'Europe sort lentement du Moyen Âge féodal pour entrer dans l'âge des grandes monarchies séculières. Cette vaste transition historique s'opère sur plus de trois siècles. Elle est marquée par l'essor des théories du pouvoir absolu, auxquelles se mêlent indistinctement les premières réflexions sur le nouveau système de domination en formation : l'État.

BIBLIOGRAPHIE

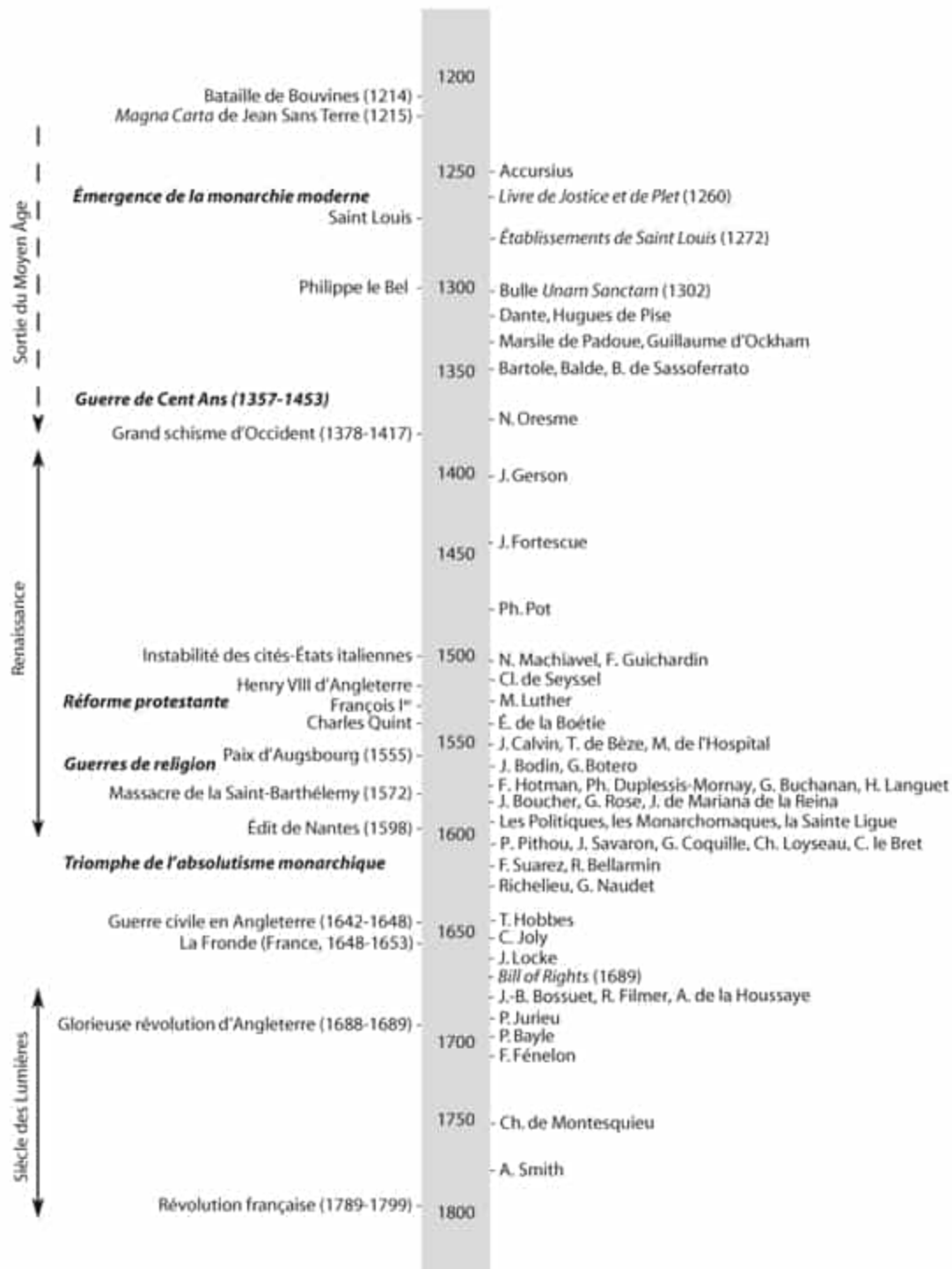
Œuvres citées

- AVERROÈS, *L'islam et la raison*, Paris, Flammarion, 2000.
- GUILLAUME D'OCKHAM, « Sur l'universel », *Philosophie*, 30, 1991, p. 3-28.
- JEAN DUNS SCOT, *Signification et vérité*, Paris, Vrin, 2009.
- MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 2000.
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* (3 vol.), Paris, Le Seuil, 2004.
- SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, Paris, Flammarion, 1993.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
- THOMAS D'AQUIN, *Du Royaume*, Paris, Egloff, 1946.

Pour aller plus loin

- BLOCH Marc, *La Société féodale* [1939], Paris, Albin Michel, 1994.
- BURNS James H. (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, PUF, 1993.
- CHELINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, Pluriel, 2010.
- CLAGETT Marshall, POST Gaines et REYNOLDS Robert (eds), *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961.
- DUBY Georges, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 2013.
- GANDILLAC Maurice (de), « Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e s. », in FLICHE Augustin et MARTIN Victor, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 13, Paris, Bloud et Gay, 1956.
- GAUDEMET Jean, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf, 1994.
- GAUDEMET Jean, *Les Naissances du droit : le temps, le pouvoir et la science au service du droit* [1997], Paris, LGDJ, 2016.
- GAUDEMET Jean, « Le miracle romain », in BRAUDEL Fernand, DUBY Georges et al. (dir.), *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage*, Paris, Champ-Flammarion, 2009.
- GAUVART Claude, *Les Élités urbaines au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997.
- GAUVART Claude, LIBERA Alain (de) et ZINK Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2004.
- GILSON Étienne, *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1999.
- GRENTE Georges (dir.), *Dictionnaire des Lettres françaises : Le Moyen Âge*, Paris, Fayard-Le Livre de Poche, 1992.
- GUILLOT Olivier, RIGAUDIÈRE Albert et SASSIER Yves, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale* [1994], Paris, Armand Colin, 2 vol., 2003.
- H ASKINS Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- JERPHAGNON Lucien, *Histoire de la pensée. D'Homère à Jeanne d'Arc* [1998], Paris, Pluriel, 2011.

- KANTOROWICZ Ernst, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, [1989], Paris, Folio, 2020.
- KANTOROWICZ Ernst, « La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit », *Philosophie*, n° 20, 1988.
- KRYNEN Jacques et RIGAUDIÈRE Albert (dir.), *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI^e- XV^e siècles)*, Bordeaux, PUB, 1992.
- LAGARDE Georges (de), *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge* [1958], Paris/Louvain, Nauwelaerts, 1970.
- LE GOFF Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge* [1957], Paris, Points, 2014.
- LE GOFF Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.
- LE GOFF Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?* [2003], Paris, Points, 2010.
- LIBERA Alain (de), *Penser au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1996.
- NEUSCH Marcel, *Initiation à Saint Augustin* [2003], Paris, Le Cerf, 2021.
- PAUL Jacques, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* [1973], Paris, Armand Colin, 2019.
- QUILLET Jeannine, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.
- SASSIER Yves, « Le XII^e s. : un tournant de la pensée politique », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 3, 1996 (47-75) et n° 5, 1997 (77-96).
- SENEILLART Michel, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Le Seuil, 1995.
- SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.
- SUFFERT Georges, *Le Pape et l'empereur*, Paris, De Fallois, 2003.
- TANASE Thomas, *Histoire de la papauté en Occident*, Paris, Folio, 2019.
- VERGER Jacques, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1991.
- VERGER Jacques, *Les Gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1998.
- VILLEY Michel, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2013.
-



Chapitre 3

Aux sources de l'État

La souveraineté, l'absolutisme et les origines du libéralisme politique

Au cours des siècles qui suivent le Moyen Âge, les royaumes se transforment en de vastes unités politiques à l'ouest de l'Europe. La monarchie s'y renforce grâce à l'unification territoriale et à la concentration du pouvoir, un double processus qui permet au roi de dominer les autorités concurrentes à l'intérieur du royaume. La couronne devient surtout une véritable institution politique encadrée par des règles et prolongée par un appareil administratif. L'ancienne « royauté féodale » se meut lentement en « monarchie moderne ». De son côté, le peuple commence également à prendre conscience de son attachement au royaume : son unité n'est plus simplement « chrétienne » ; elle découle aussi de l'appartenance des hommes à une communauté de destin vivant sous l'autorité du roi.

Cette évolution débute aux XIII^e-XIV^e s. Mais il faut attendre les XVI^e-XVII^e s. pour qu'elle fasse l'objet de grandes interprétations doctrinales, que l'on appréhendera ici sous trois angles. On verra tout d'abord que les doctrines de la monarchie, dans leur tentative de s'émanciper de la pensée médiévale, sont un creuset d'idées nouvelles d'où sortent les premières représentations intellectuelles de l'État moderne. On observera ensuite que la pensée monarchique puise son argumentation dans des œuvres diverses, tantôt d'inspiration religieuse, tantôt profanes, dont

l'objectif est d'affirmer le principe de l'absolutisme royal. On verra enfin que la pensée monarchique ne suit pas forcément une pente autoritaire. Si le pouvoir royal triomphe dans les faits, il suscite par réaction une riche littérature politique qui ne cesse de dénoncer les comportements arbitraires du prince. Des doctrines protestantes du XVI^e s. aux thèses libérales du XVIII^e s., cette littérature voit dans la modération du pouvoir le socle même de la justice humaine.

LA MONARCHIE ET LA PENSÉE SUR LE GOUVERNEMENT CIVIL

La puissance royale s'affirme progressivement en Europe entre le XIII^e et le XVII^e s., à la faveur des crises successives qui secouent la société féodale et facilitent la centralisation du pouvoir. Ce mouvement vers la monarchie moderne est général. Mais il est lent et suit des temporalités différentes selon les pays. D'une manière générale, le renforcement des pouvoirs royaux résulte de deux principaux facteurs. Les guerres féodales, en premier lieu, contribuent à la concentration des ressources militaires, fiscales et administratives au profit des princes les plus puissants, dynamique dont le roi est le premier bénéficiaire. Les stratégies d'alliance matrimoniale et l'utilisation habile des règles de succession, en second lieu, permettent aux maisons royales de protéger leurs biens et, surtout, de faire entrer de nouveaux domaines dans le giron de la couronne.

À cet égard, si la construction de la monarchie moderne ne repose pas sur une doctrine large et cohérente – au moins jusqu'au XVII^e s. –, elle s'accompagne néanmoins d'une vaste transformation des représentations politiques. D'une manière générale, l'institution monarchique est de plus en plus envisagée comme un ordre politique stable et permanent. L'idée d'État n'est certes pas encore théorisée, mais elle apparaît déjà en filigranes dans de nombreux points de doctrine. Au début du XVI^e s., une nouvelle étape est franchie : Machiavel, en présentant le pouvoir séculier comme un ordre séparé de la religion et de la morale, établit les fondements proprement rationnels du pouvoir politique. Il faut attendre

néanmoins la diffusion du principe de « souveraineté », puis les thèses de Jean Bodin à la fin du XVI^e s., pour que les principes de légitimité de l'État moderne soient définitivement forgés.

La fonction royale et la genèse de l'État

La construction de l'État en Occident est indissociable de la montée en puissance monarchique. Le processus historique de concentration du pouvoir au profit du roi conduit en effet, sur plusieurs siècles, à l'édification d'institutions politiques centrales d'où sortiront les premières fondations de l'État moderne.

La consolidation de la monarchie à la fin du Moyen Âge

La monarchie moderne naît en France et en Angleterre entre le XIII^e et le XV^e s. Le roi parvient à y affirmer sa puissance à la fois sur le plan externe, en parvenant à réfuter les prétentions universelles de l'empereur, et sur le plan interne, en s'arrogeant un pouvoir de commandement sur l'ensemble des autorités concurrentes.

Le roi et l'empereur : la contestation de la thèse du dominus mundi

Dès la fin du XIV^e s., la papauté ne représente plus une menace importante pour les grands pouvoirs séculiers. Le souverain pontife était pourtant à son apogée au début du siècle : en 1302, il affirmait encore dans la bulle *Unam Sanctam* sa prétention à gouverner les princes temporels (voir [chapitre 2](#)). Le déclin ne sera pas provoqué par les puissances laïques. Il viendra de l'intérieur de l'Église. Le refus persistant d'une partie du clergé de se plier à la centralisation autoritaire imposée par le pape d'une part, puis la rivalité des clans à Rome qui conduit au Grand schisme de

1378 d'autre part, auront raison de la volonté du Saint-Siège de rayonner sur l'ensemble de la chrétienté. Au début du xv^e s. naît un puissant mouvement théologique, le « conciliarisme », qui entend ramener le pape au rang de « ministre de l'Église ». À partir du xvi^e s., les papes sont tous originaires de la péninsule et se comportent désormais comme des princes italiens. Ils cherchent seulement à contrôler les territoires qui entourent Rome, même s'ils continuent, dans le domaine spirituel, de revendiquer une autorité morale universelle.

La principale menace pour les princes séculiers vient dorénavant du Saint-Empire romain germanique. Depuis la fin du xii^e s., l'empereur entend occuper la position de *dominus mundi* (« maître du monde ») évoquée dans le droit romain. Détenteur du titre impérial, il prétend exercer son autorité sur l'ensemble des territoires issus de l'Empire carolingien, lui-même héritage de l'Empire romain. Les partisans de l'empereur se font donc les héritiers du cosmopolitisme antique. Marsile de Padoue (*Defensor Pacis*, 1324) ou Dante (*De Monarchia*, 1310-1313) sont d'ardents défenseurs de l'idée d'un vaste empire réunifié. Leur but est bien de rassembler le monde chrétien sous une loi universelle. C'est essentiellement des rois capétiens que viennent les premières résistances au début du xiii^e s. Ils sont alors les seuls monarques dont les armées peuvent rivaliser avec celle de l'empereur. La double victoire remportée à Bouvines et à la Roche-aux-Moines (1214) par Philippe Auguste (1180-1223) sur la coalition militaire de l'empereur Othon IV et du roi anglais Jean sans Terre agit à cet égard comme un catalyseur : convaincus de la légitimité des Capétiens à régner sur le royaume de France, les légistes royaux commencent à élaborer de nouvelles thèses en faveur de l'indépendance politique du roi de France.

Les défenseurs de l'autorité royale s'appuient sur une sentence énoncée par des canonistes à la fin du xii^e s. et immédiatement reproduite par les légistes royaux : « le roi est empereur en son royaume » (*rex imperator in regno suo*). Cette formule affirme sans ambiguïté que le roi ne reconnaît, dans son royaume, aucune autorité supérieure. Il exerce l'intégralité des pouvoirs que le droit romain attribuait autrefois à l'empereur. Les légistes de Philippe le Bel (1285-1314) se chargeront d'en faire l'argument central de la couronne de France.

Assez paradoxalement, la papauté soutient cette thèse tout au long du xiii^e siècle. Certes, on l'a vu, elle ne ménage pas sa peine pour rappeler

son autorité sur les pouvoirs séculiers. Néanmoins, dans le même temps, le pontife romain voit dans la puissance de la royauté française le meilleur rempart contre son principal rival : l'empereur. En effet, les rois capétiens sont non seulement les seuls à pouvoir s'opposer aux armées du Saint-Empire, mais surtout ils n'aspirent pas à prendre la tête d'une monarchie universelle. Ces motivations poussent le pape Innocent III à affirmer, dans une décrétale de pure circonstance (1202), que « le roi de France ne reconnaît pas de supérieur en matière temporelle ». La formule finira par se généraliser au milieu du XIII^e s, sous le règne de Saint Louis (Louis IX, 1226-1270). Elle deviendra, deux ans après sa mort, une sentence officielle du royaume (*Établissements de Saint Louis*, 1272).

La récusation de l'autorité universelle de l'Empire sera largement reprise au XIV^e s. dans les cités indépendantes d'Italie du Nord qui entendent se doter d'un gouvernement « républicain ». Des légistes italiens commencent à défendre le droit des cités à s'autogouverner. Bartole de Sassoferrato (1314-1357), grand romaniste italien du siècle, est l'un des premiers à justifier cette position en soulignant l'écart entre le droit romain (plutôt favorable à l'empereur) et la réalité des faits qui montre que de nombreux peuples ne vivent pas sous son autorité directe. Son contemporain Balde (1327-1400) évoque le « droit coutumier » pour contester l'autorité universelle de l'empereur. Selon le canoniste, la coutume est un héritage juridique essentiel car étant acceptée de tous, elle est la meilleure traduction du consentement populaire.

Le roi et les seigneurs : la dynamique de monopolisation du pouvoir

L'essor de la monarchie moderne profite également du mouvement d'unification des royaumes de France, d'Angleterre et d'Espagne. On l'a vu, la formation du système féodo-vassalique (fin IX^e-XI^e s.) s'accompagne de la fragmentation des territoires royaux en de multiples entités seigneuriales. Tout en conservant leur charge royale et certains privilèges, les rois perdent au cours de cette période l'essentiel de leur pouvoir. Malgré leur titre de suzerain, ils sont alors bien incapables d'exercer une tutelle directe sur les puissants duchés, comtés ou baronnies. Ce n'est qu'à la faveur d'un long processus historique de

concentration du pouvoir au profit de la couronne royale, que le roi parvient progressivement à s'élever au-dessus des pouvoirs seigneuriaux.

La montée en puissance du roi commence au XII^e s. Elle est parsemée d'obstacles, de crises et d'actions de résistance des princes les plus puissants. Elle n'aboutit réellement qu'au XVII^e s. Le processus est donc lent et renvoie à une diversité de facteurs économiques, culturels, politiques et militaires que l'on ne peut tous discuter ici. Parmi ceux-ci, les historiens attribuent néanmoins aux rivalités et aux guerres un rôle décisif. Les conflits internes au royaume tout comme les luttes externes concourent en effet largement, sur la période, à l'affirmation du pouvoir royal.

Les rivalités princières, tout d'abord, contribuent puissamment au processus de centralisation du pouvoir. En effet, depuis le X^e s., les seigneurs féodaux ont construit leur autorité sur la capacité à administrer un territoire et protéger les communautés qui y résident. Dans ce système féodal, où l'existence politique du seigneur dépend fondamentalement de sa puissance militaire, les pouvoirs séculiers font de la guerre et des conquêtes leur principale activité. Certes, de la fin du XI^e s. au XIII^e s., les croisades permettent de canaliser en partie cette aspiration à guerroyer. Mais l'esprit de conquête s'exerce aussi au sein de chaque royaume. Les luttes seigneuriales y sont brutales.

Norbert Elias fait de cette dynamique de concurrence féodale le principe explicatif de la formation des royaumes (*La Dynamique de l'Occident*, 1939). Selon lui, l'histoire médiévale est marquée par un processus de « monopolisation » du pouvoir au cours duquel les « maisons » les plus puissantes, engagées dans des conflits militaires incessants, parviennent à éliminer leurs rivaux et à s'assurer le contrôle de territoires de plus en plus vastes. C'est en France, entre le XII^e et le XIV^e s., que cette dynamique est la plus forte. Les rois capétiens y guerroyent pour accroître le domaine royal, en concurrence avec les autres grandes « maisons » qui règnent sur les duchés de Bourgogne, d'Anjou, de Normandie, d'Aquitaine, et sur les comtés de Blois, de Flandre ou de Toulouse. Ils sont confrontés à de farouches adversaires, comme la famille Plantagenêt (duché d'Anjou) qui, au milieu du XII^e s., conquiert la couronne d'Angleterre. Ils bénéficient néanmoins d'atouts importants : outre leur puissance militaire, ils portent la charge royale héritée de la dynastie carolingienne, ce qui leur confère le titre de

suzerain (ils ne sont les vassaux de personne) et donne à leur fonction un caractère sacré qui leur garantit le soutien de l'Église. Dans les premiers temps, ces particularités ne leur assurent guère de ressources. Mais dès le XII^e s., elles leur permettent de jouer un rôle de premier plan dans la conduite des coalitions militaires pour protéger le royaume ou mener des croisades en Orient. Elles leur permettent aussi d'accroître leur pouvoir de justice au-delà des limites du domaine royal. À partir du XIV^e s., les rois de France (représentés par les Valois à partir de 1328) combattent même leurs proches parents qui ont hérité de puissants domaines par le biais de la loi des apanages.

La situation est quelque peu différente en Angleterre où l'opposition féodale au roi n'est pas aussi violente. Trois facteurs y diminuent les risques de confrontation entre le suzerain et les princes féodaux : les conflits récurrents avec la puissante Église d'Angleterre, l'organisation de nombreuses expéditions militaires sur le continent et, enfin, l'autonomie octroyée aux « barons » par la Grande charte des libertés anglaises de 1215 (liberté d'élire les évêques, obligation pour le roi de consulter ses vassaux et les dignitaires religieux pour lever certaines taxes). Malgré quelques incertitudes au cours du XIII^e s., la montée en puissance de la monarchie et l'unification du territoire s'opèrent dans un contexte de relatif apaisement et d'équilibre (qui ne sera réellement troublé qu'au moment des « guerres civiles » du milieu du XVII^e s.). La construction de la monarchie en Espagne présente elle aussi des singularités. Aux XII^e-XIII^e s., la *Reconquista* contribue à la constitution d'une vaste coalition des princes chrétiens décidés à lutter contre la présence arabe. Au XIV^e s., les deux provinces les plus puissantes, la Castille et l'Aragon, sont unifiées et deviennent, au siècle suivant, le royaume d'Espagne. Profitant des richesses considérables rapportées des territoires découverts en Amérique du Sud, la puissance royale s'impose totalement au XVI^e s. avec Charles Quint (1516-1556) et Philippe II (1556-1598).

Il faut enfin noter que le processus de monopolisation ne réussit pas partout. Dans le Saint-Empire romain germanique comme dans l'Italie du Nord, la sortie de la féodalité ne conduit pas à la constitution d'un puissant centre politique. Les dynasties impériales (les Hohenstaufen, puis les Habsbourg) ne parviennent pas à réaliser le projet d'empire universel. Non seulement les empereurs contrôlent des domaines trop

restreints pour former un véritable royaume voué à s'élargir, mais ils s'enlisent dans d'incessants conflits avec la papauté (voir [chapitre 2](#)) et rencontrent une résistance durable du côté des principautés et des cités-États italiennes. Seul Charles Quint, au XVI^e s., aura suffisamment de puissance pour tenter de donner corps au vieux rêve d'empire chrétien universel. Mais confronté à la résistance des princes allemands et au maintien des divisions religieuses (catholiques/protestants), il échouera à construire une véritable unité politique. L'Empire demeurera un ensemble politique fragmenté jusqu'au XVII^e-XVIII^e s., au moment où le royaume de Prusse parviendra à émerger grâce à sa puissance militaire.

Les guerres engagées à l'extérieur des royaumes constituent, autant que la dynamique de concurrence féodale, un puissant ressort de la construction monarchique. Les conflits successifs opposant les Capétiens à la couronne d'Angleterre, la concurrence entre le roi de France et les rois germaniques dans la revendication du titre impérial, les multiples guerres de conquête (en particulier les croisades), ou encore la lutte espagnole contre l'occupant arabe, favorisent la montée en puissance des maisons royales. Les guerres externes nourrissent en effet des alliances militaires entre princes qui, le temps du conflit, se rangent derrière la bannière royale. Elles justifient surtout l'accroissement des prélèvements financiers et la constitution d'une administration militaire contrôlée par le roi. Elles permettent à la Couronne, lors des succès, d'accroître sa légitimité à commander les autres maisons du royaume. Elles permettent enfin et surtout d'annexer les territoires vaincus et de les rattacher au domaine royal. À cet égard, l'écrasante victoire de Bouvines apparaît bien en France comme un moment important dans l'affirmation du pouvoir du roi de France. Non seulement, elle permet d'éviter le démembrement du royaume et de reprendre des territoires jusque-là possédés par le roi d'Angleterre sur le sol de France, mais elle contribua incontestablement à accroître l'autorité du monarque.

La dynamique de monopolisation de la puissance, au-delà des rapports de force militaires, est stimulée en parallèle par les stratégies matrimoniales. Les alliances entre familles, par le biais du mariage, deviennent en effet déterminantes dès le XII^e-XIII^e s., au fur et à mesure que se développent les règles de succession patrimoniale. Inscrits dans la logique de concurrence à laquelle se livrent les rois et les grands féodaux, les mariages princiers permettent d'agrandir des domaines sans coup

férir. Ils sont le prolongement des rapports de force militaires et de la diplomatie. Utilisés par toutes les familles royales, ils permettent de ramener dans le giron de la couronne des territoires qui lui échappaient.

C'est ainsi qu'au XII^e s., le mariage en secondes noces d'Aliénor d'Aquitaine avec Henri Plantagenêt (1152) constitue une importante menace pour la maison capétienne. Devenu deux ans plus tard roi d'Angleterre, Henri fait ainsi passer le duché de Guyenne sous l'autorité anglaise. Deux siècles de conflits militaires s'ensuivront. L'histoire connaît d'autres mariages d'une rare importance dans l'unification des royaumes. En 1469, c'est l'union de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille (« la Catholique ») qui ouvre la voie à l'unification de l'Espagne. En moins d'un demi-siècle, la monarchie vaincra les dernières résistances princières. Les mariages de la duchesse Anne de Bretagne avec le roi de France Charles VIII (1491), puis avec son successeur Louis XII (1499), permettront à la maison des Valois de rattacher l'un des plus importants duchés de France au domaine royal. Ces jeux d'alliance matrimoniale s'étendent à toutes les grandes dynasties royales. Ils ont de ce fait des répercussions politiques et territoriales à l'échelle européenne. C'est ainsi parce que Charles Quint, fils de l'archiduc d'Autriche et de la reine de Castille, hérite d'immenses et riches domaines (Flandre, Franche-Comté, territoires autrichiens des Habsbourg, Naples, Sicile) qu'il parvient à dominer toute l'Europe (à l'exclusion du royaume de France).

Le processus de monopolisation, on le voit, consolide l'autorité des rois dont l'autorité et le prestige s'accroissent considérablement dans leur royaume. En France, la « plénitude de juridiction » du roi devient le principal attribut de sa prééminence sur les autres seigneurs : selon le principe « toute justice émane du roi » (Antoine Loysel), l'ensemble des justices du royaume sont censées découler de sa personne, même si le roi ne peut empiéter sur la justice ecclésiastique et s'il se heurte encore à des justices seigneuriales ou municipales.

La construction de l'État moderne et l'unité nationale

La féodalité vassalique disparaît au cours du XIV^e s. La monarchie « tempérée » s'impose bientôt en Europe comme la forme la plus

répandue de gouvernement, avant de se transformer en monarchie « absolue » en Espagne et en Angleterre à la fin du XVI^e s., en France au XVII^e s., puis un peu plus tard dans l'Europe centrale. C'est dans ce contexte d'essor monarchique moderne qu'émerge lentement un nouveau système de domination à caractère institutionnel que l'on appelle l'État.

Le roi et la « couronne »

La distinction entre le roi et la couronne est l'une des premières étapes dans la lente formation de l'idée d'État. Elle apparaît dans le langage savant lorsque la monarchie commence à être examinée comme une « institution » à part entière et n'est plus identifiée exclusivement à la personne du roi.

Cette distinction n'est pas nouvelle. Nous avons vu qu'elle était présente dès le Moyen Âge dans la théorie des « deux corps du roi », le premier étant considéré comme mystique et éternel, le second comme charnel et mortel (voir [chapitre 2](#)). Quelques termes abstraits, pour la plupart empruntés au vocabulaire antique, permettaient de surcroît aux clercs de désigner l'ordre politique dans son ensemble : la « chose publique » (*res publica*), la « cité » (*civitas*) ou le « royaume » (*regnum*). À partir du XII^e s., l'idée de royaume est désormais associée à celle de « communauté » (la *communitas regni*). Jean de Salisbury développe la métaphore du « corps humain » pour évoquer un ordre politique dont la tête est le roi. Certains clercs, en France et en Angleterre, commencent à parler de la « couronne » (*corona*), symbole le plus visible de la royauté, pour évoquer le royaume et ses intérêts, considérés comme distincts des intérêts privés du roi. Plus rarement, ils emploient le terme « trône » (*thronus*) pour désigner de façon abstraite les lieux de gouvernement (celui des rois, mais aussi celui du pape). Malgré tout, la notion d'État (royal ou pontifical) n'existe pas au temps de la féodalité : non seulement les royaumes sont trop fragmentés pour que la monarchie puisse apparaître comme un ordre supérieur aux ordres seigneuriaux, mais la pratique du pouvoir, à tous les niveaux, est encore excessivement personnalisée. Le serment de fidélité et les obligations vassaliques relient encore des personnes privées, non l'attachement à une institution publique. Il faut attendre le XV^e s. pour que la notion d'État (*status*),

entendue comme une puissance publique et impersonnelle, fasse son apparition dans le discours juridique.

À partir des xv^e-xvi^e s., la distinction entre le roi de la couronne devient de plus en plus fréquente. Cette distinction ne relève pourtant pas de l'évidence car, au même moment, les rois pratiquent un véritable culte de la personnalité : la mythologie officielle et le cérémonial royal, en présentant le monarque comme un être doté de dons exceptionnels, ont bien tendance à réduire la puissance publique à la seule personne du roi. Malgré cela, l'idée d'État fait son chemin dans les milieux savants, s'adossant notamment à la notion de « souveraineté » qui connaît très vite une fortune exceptionnelle (voir plus loin). La couronne incarne l'institution monarchique dans sa permanence et dans sa primauté. Elle désigne l'ensemble des structures, des règles et des coutumes autour desquelles est organisé le pouvoir royal. Elle signale l'existence d'un ordre politique supérieur et immanent, distinct de la personne changeante des rois. Elle reconnaît la permanence du pouvoir, désormais à l'abri des changements contingents qui affectent la politique des souverains ou l'équilibre des forces dans le royaume.

L'émergence de l'institution monarchique

L'idée d'État est rendue possible parce que la monarchie, après plusieurs siècles d'institutionnalisation, ne peut plus apparaître simplement comme le pouvoir d'un homme : elle est devenue dans les faits un ordre de pouvoir réglé par des lois et encadré par des structures qui résistent au temps. La naissance de l'État monarchique apparaît, à cet égard, comme le fruit d'un triple processus de dépersonnalisation, de rationalisation et de sacralisation du pouvoir.

La dépersonnalisation du pouvoir

La formation de l'État monarchique est tout d'abord l'histoire d'une lente dépersonnalisation du gouvernement royal. Ce processus est le plus immédiatement visible dans le domaine symbolique. En effet, la construction du cérémonial royal, la création de signes et d'emblèmes monarchiques ou encore la diffusion de conventions dans l'entourage des rois assurent au sommet du pouvoir la permanence des gestes, des

représentations et des symboles de la royauté, par-delà les contingences. Le roi perd progressivement la liberté de modifier comme il l'entend les usages monarchiques. Il est identifié aux règles codifiées et aux symboles de la monarchie plus qu'à son histoire personnelle.

La dépersonnalisation, néanmoins, ne se traduit pas simplement par une dissociation mentale entre le roi et la couronne. Avec le développement de la monarchie, elle prend des formes bien concrètes. Les « biens du royaume », à partir des XIII^e-XIV^e s., commencent à être distingués du « patrimoine du roi » (*dominium*). Ce mouvement de dépatrimonialisation du pouvoir royal commence en France au XIII^e s. avec Philippe le Bel (1285-1314), premier roi à établir une distinction entre ses biens et ceux du royaume. Il établit à ce titre un budget annuel de la couronne et perfectionne le fonctionnement du Trésor. Sa lutte contre l'ordre des Templiers est également motivée par le souci d'empêcher une excessive concentration de richesses au sein de l'Église qui, selon lui, met en péril l'indépendance du pouvoir séculier.

Enfin, la construction de la couronne doit beaucoup à l'institutionnalisation de « lois fondamentales » du royaume. Pour éviter les luttes de pouvoir entre prétendants au trône, un nombre limité de règles fondamentales garantissant la continuité de l'institution monarchique sont en effet progressivement adoptées en pratique puis, pour la plupart, inscrites dans les registres des légistes royaux. Ces règles concernent principalement la « dévolution » de la couronne (c'est-à-dire les principes essentiels de la succession monarchique). Leur force est telle qu'aucun roi ne peut y déroger. La première loi se généralise en France entre le XII^e et le XIV^e s. : elle impose le principe de la succession héréditaire par ordre de primogéniture (ou d'aînesse). D'autres principes viennent compléter ce premier édifice : la célèbre « loi salique » (1328) écartant les femmes et les parents par les femmes de la succession royale (elle est inspirée par une lointaine règle des Francs Saliens excluant les femmes de l'héritage patrimonial) ; la règle de « l'indisponibilité » de la couronne (1419-1420) qui rappelle que celle-ci n'est point la propriété du roi, mais une charge qui s'impose à lui (elle lui interdit d'abdiquer ou d'écarter du trône son successeur légitime) ; la règle de « la continuité de la couronne » empêchant les périodes d'interrègne après la mort du roi (exprimée par la maxime « *Le roi ne meurt pas en France* » et, à partir de François I^{er}, par la sentence prononcée au décès du monarque « *Le roi est*

mort, vive le roi ! ») ; la règle de « l'inaliénabilité du domaine » (1566) selon laquelle le roi ne peut céder librement tout ou partie du domaine royal ; enfin, le principe de « la catholicité du roi » (1589-1593) posé au moment des guerres de religion (elle obligera Henri IV à abjurer avant de monter sur le trône).

La rationalisation du pouvoir

L'essor de l'État monarchique s'accompagne aussi du déclin de la conception féodale de la royauté qui s'appuyait sur le code de l'honneur et la coutume. Il se traduit par une plus grande rationalisation des activités politiques, que l'on peut saisir de deux manières : la codification des règles monarchiques et la bureaucratisation de l'appareil d'État. En France, l'œuvre des légistes est déterminante sur le premier plan. Au service du pouvoir, ceux-ci s'attellent à formuler les bases d'un droit public séculier. Ils multiplient les arguments de doctrine protégeant la puissance monarchique contre les ambitions temporelles des papes et des empereurs germaniques. Ils participent au développement de la justice et de la fiscalité royales. Ils contribuent enfin à réinventer la coutume juridique à partir de sources anciennes tirées du droit romain, avec l'objectif de limiter l'autonomie des droits seigneuriaux.

Le mouvement de bureaucratisation est plus lent et plus tardif. Il caractérise particulièrement la France où l'extension du pouvoir monarchique à l'ensemble du royaume oblige le roi à développer un appareil administratif dans les grands domaines placés sous sa charge : la justice, l'armée et les finances. Les « officiers du roi » (prévôts, baillis et sénéchaux) incarnent à ce titre le socle d'une administration qui, au cours des siècles, sera amenée inexorablement à étendre ses fonctions. La concentration du pouvoir oblige également le roi à mettre sur pied de nouvelles institutions politiques intégrant les « grands » du royaume. Ces institutions prennent d'abord la forme de « conseils » ou de « cours » composés de grands féodaux et de clercs qui se réunissent de façon informelle et ne représentent qu'eux-mêmes. La *curia regis* conseille le roi sur les affaires du royaume. Elle joue aussi un rôle de cour de justice. À partir du XIV^e s., elle se scinde en plusieurs institutions spécialisées (Conseil du roi, parlement et Chambre des comptes). D'autres institutions voient le jour (Chancellerie royale, Assemblée des trois états). En

Angleterre, la *Magna Carta* de 1215 est généralement considérée comme le point de départ de la naissance d'un système représentatif permettant au roi de rechercher le soutien des barons. Toutes ces institutions sont les premières expressions concrètes de l'État monarchique.

La sacralisation du pouvoir

On a vu combien la personne du roi, dès le IX^e s., est l'objet d'une intense politique symbolique. Différents récits font du monarque un personnage sacré dont la mission est inspirée par Dieu. En France et en Angleterre, le sacre du roi permet d'authentifier le caractère quasi-divin de sa fonction (voir [chapitre 2](#)). La mythologie et les symboles royaux ont pour but de placer le roi au-dessus des autres seigneurs temporels. Dans le contexte fragmenté de la féodalité, ils ont pour avantage de maintenir une hiérarchie symbolique entre le suzerain et les grands vassaux qui lui disputent son pouvoir.

Dès le XIV^e s., les mythes entourant la fonction royale se perfectionnent. Les clercs au service de la couronne entretiennent activement l'imaginaire féodal et l'idée de la royauté sacrée. Mais ils font de plus en plus appel, désormais, à des symboles profanes et à des récits historiques. Là où, au XIII^e s., les conseillers royaux vantaient essentiellement les « vertus chrétiennes » du roi (l'équité, l'indulgence, l'humilité, la quête de la paix), les théoriciens de la monarchie moderne utilisent des références laïques. Dans les « miroirs des princes » (ouvrages chargés d'éclairer les futurs rois sur le bon gouvernement) ou les biographies officielles des monarques, les auteurs renouent avec les valeurs antiques : la puissance et la force, la raison et la sagesse, la prudence et la domination des passions. À cet égard, toute une littérature royale, en France, puise son inspiration dans les exemples glorieux de l'Antiquité. La monarchie française entend notamment porter l'héritage de l'*Imperium romanum* qui incarne, dans sa version magnifiée, la grandeur de la civilisation. La référence au modèle impérial est riche de sens : non seulement elle permet au roi de France de revendiquer le pouvoir quasi illimité des anciens empereurs et de contourner ainsi les limitations qui lui sont imposées par le droit féodal, mais elle sert également la cause de la monarchie face à l'empereur germanique qui, lui

aussi, revendique l'héritage romain et se considère comme successeur de Charlemagne.

Les clercs travaillant pour la couronne commencent également, dès le XIV^e s., à s'intéresser à l'histoire du royaume. Ils s'attellent à sélectionner les événements du passé qui magnifient la vie des anciens rois, témoignent de leur force et de leurs vertus morales, rappellent leur rôle dans la construction de l'unité du royaume. L'histoire est ainsi « réinventée » au bénéfice de la monarchie, mêlant souvent les faits historiques aux légendes les plus diverses. Les clercs présentent la royauté comme un gouvernement idéal, juste et puissant. Ils rappellent son enracinement dans l'origine des temps, faisant de la succession dynastique depuis Mérovée (roi légendaire du peuple franc au V^e s.) le fil conducteur de l'héritage légué par la civilisation romaine, transmis par les dynasties carolingiennes et capétiennes jusqu'aux Valois. Désormais, chaque époque fait l'objet de chroniques officielles. Chaque roi est identifié par un trait de caractère et par sa contribution à la fondation du royaume. L'historiographie officielle devient peu à peu une discipline à part entière.

La construction de la monarchie s'accompagne enfin de la multiplication, à tous les niveaux de la société, de symboles et de rituels mettant en scène la puissance et la majesté du roi. L'effigie de ce dernier est diffusée dans tout le royaume par le biais de la monnaie et des médailles, de même que se multiplient les signes et les symboles de la monarchie dans les lieux publics et sur les bâtiments royaux (couronne, fleur de lys, blason, sceptre...). À partir du XIII^e s., les déplacements du roi dans le royaume font l'objet d'un cérémonial de plus en plus exigeant qui évoque la grandeur de la monarchie et le devoir d'obéissance qui lui est dû. C'est tout le rôle du rituel accompagnant les « entrées royales » dans les villes. Initialement simple, la mise en scène du « cortège royal » devient au fil des siècles de plus en plus élaborée : tout y est pensé pour montrer la prééminence du roi sur la noblesse féodale, son autorité sur les « corps constitués » de la ville (clergé, représentants des parlements et des cours souveraines, maîtres de l'université, officiers de justice, etc.), sa richesse, sa puissance et son pouvoir bienfaiteur. De même, le fonctionnement de la monarchie à son sommet ne doit plus rien au hasard. Le décorum règle bientôt la vie de la cour : nul ne peut y intervenir sans connaître ses usages, ses règles et ses convenances. Signe

de l'édification de la monarchie institutionnelle : le roi lui-même peut de moins en moins échapper aux cérémonials et aux protocoles forgés par ses prédécesseurs. La vie à Versailles sous Louis XIV portera ces exigences à leur sommet.

D'une manière générale, les mythes, les symboles et les rituels traduisent l'enracinement de l'institution monarchique. Ils sont destinés à construire l'image d'une monarchie forte et indépendante, n'ayant aucun pouvoir concurrent à l'extérieur comme à l'intérieur du royaume. Ils ont pour fin de créer, chez ceux qui entrent en contact avec le roi, un sentiment d'humilité, de crainte et d'admiration. Ils visent à susciter l'adhésion à la monarchie. Mais surtout, ils inscrivent celle-ci dans un ordre de représentations abstraites qui dépasse largement la personne du roi : c'est désormais l'image de l'institution monarchique qui est diffusée dans tout le royaume.

L'unification du royaume et la construction du sentiment national

L'édification de l'État s'accompagne de la stabilisation des frontières des royaumes. Jusqu'au XIII^e s., les règles de succession féodale rendent impossible toute stabilité territoriale : le caractère privé des territoires seigneuriaux fait qu'au fil des victoires et des défaites militaires, des mariages et des héritages, les possessions territoriales passent sous le contrôle de nouvelles familles. Il est fréquent qu'au gré de ces fluctuations, un même prince dispose de territoires disjoints dans le royaume, parfois disséminés au sein de plusieurs royaumes. Dans ce contexte, les populations s'identifient au seigneur auquel elles doivent allégeance, bien plus qu'au territoire politique sur lequel elles vivent.

À partir du XIII^e s., les règles de dévolution des héritages commencent à être remises en cause, en particulier sous l'effet des guerres répétées entre les couronnes de France et d'Angleterre. La source de ces conflits réside dans le statut ambigu du monarque anglais à l'égard de la couronne de France. C'est en effet Henri Plantagenêt, comte d'Anjou, duc de Normandie et d'Aquitaine, qui accède en 1154 au trône d'Angleterre. Fait inédit, il devient le nouveau roi d'Angleterre (Henri II) et, selon les règles féodales, demeure le vassal du roi de France, en raison

de ses possessions françaises. Cette position de vassalité imposée à la couronne d'Angleterre étant intenable, elle devient très rapidement une source de discorde. Ainsi, s'ouvre une série de conflits militaires entre Capétiens et Plantagenêt qui durent plus d'un siècle (1154-1259) et permettent aux rois de France de reconstituer, grâce à leurs victoires, l'unité du royaume. Philippe Auguste, notamment, parvient à quadrupler le domaine royal. Après une période d'accalmie au début du XIV^e s., le conflit franco-anglais est rouvert en 1337 : la « guerre de Cent Ans » entre les deux maisons royales durera jusqu'en 1453.

Les ravages de cette guerre sans fin suscitent des haines tenaces envers « l'ennemi héréditaire » et forgent, de part et d'autre de la Manche, un sentiment croissant d'appartenance au royaume. Jusqu'au XIII^e s., une communauté de culture rapprochait encore les deux monarchies : les rois « anglo-normands » s'estimaient liés au royaume de France ; ils considéraient même qu'ils pouvaient accéder au trône selon les règles de succession féodale. La guerre de Cent Ans sape définitivement ce lien. La durée exceptionnelle du conflit finit en effet par enraciner l'idée que la France et l'Angleterre sont bien deux entités distinctes, irréductiblement étrangères l'une à l'autre. Elle établit la légitimité du sacrifice de leurs hommes. Pour les penseurs médiévaux, note à cet égard Ernst Kantorowicz, il apparaît désormais justifié de « mourir pour la patrie » (*pro patria mori*) (cette notion désigne au Moyen Âge une communauté à caractère politique et religieux). L'attachement à la patrie est en train de naître, là où la pensée féodale ne connaissait que la société chrétienne (associée à l'ensemble de la civilisation), la vie seigneuriale et la référence des communautés locales (paroisses, guildes, confréries, corporations, jurandes). En France, rien ne forgera mieux le sentiment national que l'aventure héroïque de Jeanne d'Arc (1412-1431). Sa fin tragique la porte immédiatement, dans le royaume, au rang de nouvelle icône du sacrifice patriotique. À partir de ce moment, les populations de France et d'Angleterre commencent à se penser comme des communautés historiques distinctes par leur origine, leur destin, leur territoire et leur langue.

Ainsi se forment, dans le contexte de déclin de la féodalité, les trois attributs qui permettent l'émergence de l'État national aux XVI^e-XVII^e s. : une population partageant le sentiment d'appartenir à une même communauté de destin ; un territoire matérialisé par des frontières

stables ; un gouvernement souverain régnant sur ce territoire. Jusqu'au XVIII^e s., le roi personnifie, aux yeux de ses sujets, l'unité du corps politique : « la nation ne fait pas corps en France ; elle réside tout entière dans la personne du roi » dira Louis XIV. Mais insensiblement, c'est bien un nouvel ordre institutionnel qui prend forme avec l'enracinement de la monarchie, ses lois fondamentales, ses symboles et ses représentations. Les théoriciens de l'absolutisme peuvent désormais en dessiner les contours. Rien ne serait possible sur le plan doctrinal, néanmoins, sans l'œuvre majeure de Machiavel : en dégageant l'analyse politique de tout jugement moral, sa philosophie ouvre la voie à une lecture rationnelle du pouvoir, étape essentielle dans la genèse de la pensée de l'État.

Le moment machiavélien

Même s'il est l'un des premiers auteurs à employer le mot *status* dans son sens moderne, Niccolò Machiavelli (1469-1527) n'est pas à proprement parler un théoricien de l'État. Soucieux d'apporter des solutions à l'instabilité des cités italiennes au tournant du XVI^e s., sa philosophie s'interroge non pas sur les fondements abstraits de l'État, mais sur la manière concrète de gouverner. Issu d'une famille patricienne de Florence, il observe durant sa jeunesse la vie tumultueuse qui agite la cité de Laurent de Médicis puis, après 1494, le désordre laissé par la république théocratique du moine Savonarole. Il devient en 1498 secrétaire de la seconde chancellerie de Florence (en charge des affaires extérieures et militaires), puis diplomate. Il est contraint d'abandonner ses fonctions au retour des Médicis (1512) et se retire sur son domaine de Sant'Andrea. C'est là qu'il rédige un court traité politique, *Le Prince* (1513), apparemment écrit pour rentrer dans les bonnes grâces de Laurent II de Médicis.

L'ouvrage est promis à une incroyable postérité. Il sera discuté par Bodin, Spinoza, Rousseau, Voltaire, Hegel, Gramsci et tant d'autres. Il fera l'objet de multiples commentaires ne laissant aucun philosophe indifférent. Sur le moment, l'ouvrage fait scandale, car il rompt ouvertement avec la pensée chrétienne. Tout entier orienté vers l'efficacité politique, refusant toute compromission avec la morale, il

expose froidement les principes qui devraient régler l'exercice du pouvoir.

Le machiavélisme, une éthique de l'efficacité politique

Machiavel n'est pas un moraliste. Il est bien plus un fin observateur de la politique de son temps et un historien lucide. Toute son œuvre est traversée par le souci de répondre aux problèmes politiques des principautés italiennes, régulièrement tourmentées par les conflits entre factions, les révolutions populaires ou l'impérialisme des grandes puissances. Son ambition est à la fois modeste et immense : elle n'est pas d'établir des principes formels de gouvernement, mais de restaurer la stabilité et l'indépendance des cités de la péninsule. Machiavel recherche la formule qui permettrait d'établir un État stable, là où règnent encore le désordre et l'impuissance. Le but du *Prince* est donc moins de réfléchir à la légitimité de l'État que de savoir « comment les monarques se peuvent gouverner et conserver ».

La récusation de la tradition humaniste

Dans sa forme, *Le Prince* n'est pas un ouvrage révolutionnaire. Il s'agit d'un traité politique qui s'inscrit dans la tradition des « miroirs des princes ». Mais il provoque l'indignation en rejetant l'approche traditionnellement adoptée par les doctrines médiévales et, en particulier, la pensée « humaniste » particulièrement en vogue dans l'Italie des XIV^e-XV^e s. (voir [chapitre 4](#)). Jusque-là, les humanistes chrétiens et surtout les humanistes de la Renaissance (qui préfèrent puiser leur inspiration chez les moralistes latins comme Cicéron ou Sénèque) entendent soumettre le pouvoir aux exigences de la morale. Ils défendent le projet d'un gouvernement tempéré par l'éthique. Le pouvoir doit être à cet égard « juste », c'est-à-dire équilibré et bienveillant. La tyrannie, qui impose la sujétion par la force et la violence, mérite d'être résolument combattue.

Machiavel récusé une telle attitude philosophique. Pour lui, les humanistes commettent une erreur fondamentale : ils se concentrent sur un gouvernement idéal et refusent de considérer les réalités existantes. Or

la politique est tout le contraire de la vie idéale. L'histoire montre que les réflexions métaphysiques sur le pouvoir n'ont jamais conduit à l'établissement de gouvernements vertueux. La morale a même bien souvent conduit au pire, c'est-à-dire à la destruction du pouvoir et de ses règles, par conséquent à l'injustice : « celui qui laisse ce qui se fait pour ce qui se devrait faire, apprend plutôt à se détruire qu'à se préserver » (IX). Pour cette raison, il convient non pas de s'intéresser au pouvoir du point de vue de sa légitimité morale, mais d'en observer la réalité. Il est en effet bien plus pertinent de « se conformer à la vérité effective de la chose qu'aux imaginations qu'on s'en fait » (IX). « À quoi servent les imaginations ? se demande-t-il. Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre qu'en étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver. Et celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants » (XV). On le voit, pour Machiavel, la seule justification du pouvoir réside dans le fait qu'il se maintient. Sa légitimité s'apprécie *a posteriori*. C'est la sanction de la réalité (la prospérité ou la décadence de la cité) qui est seule juge de l'action politique.

Le pessimisme sur la nature humaine

La méfiance de Machiavel à l'égard de la morale s'explique par sa conception pessimiste de la nature humaine. Si la société ne peut être réglée par des principes éthiques, c'est en effet parce que les hommes sont naturellement malveillants et qu'il est bien impossible de les faire changer. Cette intuition majeure est au cœur de ses deux principaux ouvrages politiques, *Le Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513-1519). Pour Machiavel, le constat s'impose comme une « vérité d'expérience » : « tous les hommes sont méchants et disposés à faire usage de leur perversité toutes les fois qu'ils en ont la libre occasion » (*Discours...*, I, 3). La nature a en effet doté les hommes de qualités bien médiocres : ceux-ci sont naturellement égoïstes, envieux, vicieux, perpétuellement mécontents, assoiffés d'honneurs, crédules, ingrats, volubiles, querelleurs, perfides, cruels, corrompus, dissimulateurs, faibles et cupides.

Aussi, pour Machiavel, la politique ne peut être qu'à l'image des hommes. La perfidie et la cruauté sont ses traits les plus saillants. La

violence est son privilège. Quant à la morale, elle lui est totalement étrangère. La politique ne connaît en effet ni la vertu ni la paix. Elle est dominée par la force et par la passion. Elle est un lieu d'affrontement entre des clans luttant pour leurs intérêts. Il y règne la ruse, la corruption et le désir de conquête. L'histoire enseigne qu'entre les princes, la guerre est un état permanent. En politique, il faut donc toujours vivre la paix dans la pensée de la guerre et faire la guerre pour maintenir la paix.

Les fins de la politique machiavélienne

De ce constat pessimiste, Machiavel tire l'argument majeur de sa démonstration : la seule priorité du dirigeant est la conservation du pouvoir. Le prince doit trouver les règles qui lui permettent de se protéger et de préserver son autorité. Il ne doit pas partir en quête d'une conception du bien car cela signifierait sa perte. Il doit travailler à sa propre survie et ignorer la morale. En un mot, en politique, seules les fins comptent. Elles justifient les moyens. Le prince peut faire usage du bien lorsque cela sert ses intérêts, mais il doit aussi savoir être cruel et négliger les principes moraux lorsque la nécessité l'exige. Machiavel note en effet qu'il « ne peut observer toutes ces choses pour lesquelles les hommes sont tenus pour bons, étant souvent contraint, pour maintenir l'État, d'agir contre la foi, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion. Aussi faut-il qu'il ait un esprit disposé à tourner selon que les vents de la Fortune et les variations des choses le lui commandent, et [...] ne pas s'écarter du bien, s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, s'il le faut » (XVIII).

C'est cette affirmation qui crée le scandale au XVI^e s. et qui, par la suite, sera souvent reprise pour dénoncer le cynisme politique du secrétaire florentin. En fait, Machiavel prône plutôt « l'amoralisme », c'est-à-dire le refus de tenir compte de la morale dans l'exercice du gouvernement – ce qui ne se réduit pas au cynisme qui est l'envers de la morale, son contournement conscient et pervers. Plus largement, c'est bien une éthique de l'efficacité que défend Machiavel : en politique, seul le résultat permet d'apprécier la justesse de l'action. Le prince doit donc rechercher la façon la plus efficace d'exercer le pouvoir et utiliser *tous* les moyens pour parvenir à ses fins, y compris ceux qui paraissent condamnables sur le plan moral.

La modernité de Machiavel : raison, volonté et doute métaphysique

Quel que soit le jugement porté sur le fond, la démonstration du *Prince* comporte des innovations radicales par rapport aux philosophies médiévales. Elle fait de Machiavel l'un des précurseurs de la pensée politique moderne.

La pensée machiavélique rejette en premier lieu la dimension métaphysique de la réflexion politique. Son parti pris « réaliste » conduit le philosophe à n'étudier le pouvoir que pour ce qu'il est, non pour ce qu'il *devrait être*. L'approche est résolument moderne puisqu'elle n'a d'autre objet que l'État indépendamment de toute réflexion sur l'ordre du monde et sur les valeurs qui en établissent la légitimité. Il s'agit de partir des « faits », de les étudier scrupuleusement et d'en établir une description objective, quasi scientifique. À cet égard, Machiavel fait bien plus confiance aux « leçons de l'histoire » qu'aux certitudes façonnées par l'esprit. C'est en étudiant les raisons des échecs et des succès politiques du passé qu'il est possible d'éclairer le présent et de transformer l'avenir. *Le Prince* retrace ainsi l'action des « grands hommes » comme Thésée, Cyrus, Romulus et Moïse, qui ont respectivement fondé la Grèce, la Perse, Rome et la religion du Livre. Il s'inspire tout aussi largement, en fait, de la vie de César Borgia qui, à la tête du duché de Valentinois, manie bonnes manières et cruauté pour gouverner. Machiavel se livre donc à une lecture raisonnée de la vie politique : il s'efforce toujours d'observer des faits et d'en tirer des catégories intelligibles permettant de les expliquer. Il entend établir une analyse objective et critique des phénomènes de domination, à partir de l'étude des traits caractéristiques de la vie politique. Il fonde en quelque sorte, avant l'heure, la science politique moderne.

La modernité de Machiavel réside en second lieu dans la confiance qu'il accorde à l'action humaine dans le gouvernement de la cité. S'il tire des leçons de l'histoire, ce n'est pas pour faire des hommes des sujets passifs soumis à des « lois » qui les dépassent. À la différence de ses contemporains, Machiavel estime que l'être humain peut forcer sa chance et améliorer sa vie par l'exercice de sa volonté. Certes, l'auteur du *Prince* reconnaît l'existence de la « fortune » (*fortuna*), terme qui désigne à

l'époque la « destinée », le « sort », mais aussi la « chance » et le « hasard ». Il refuse néanmoins de voir en celle-ci une force providentielle sur laquelle les hommes n'auraient aucune prise. Il estime ainsi « qu'il peut être vrai que la fortune soit maîtresse de la moitié de nos œuvres, mais qu'elle nous en laisse gouverner à peu près l'autre moitié » (XXV). En d'autres termes, le sort existe bien, mais il appartient aux hommes de ne jamais s'y résigner, car cela serait la cause de leur ruine. Les hommes, *a fortiori* les princes, doivent au contraire savoir résister aux « vents de la fortune », et en tout cas s'y adapter en permanence. La politique machiavélienne traduit donc le refus de toute résignation face à la force des événements. Elle récuse le fatalisme inspiré par la lecture chrétienne du monde. Elle est volontariste, résolument tournée vers l'avenir. Elle accorde sa confiance dans l'action des hommes.

Enfin, *Le Prince* jette un voile de scepticisme sur le rôle de l'Église. Certes, Machiavel n'est pas antireligieux. Il pense même que la religion peut servir le gouvernement politique à condition d'être contrôlée par le prince. Il marque néanmoins une hostilité non dissimulée à l'égard de l'Église romaine (alors même qu'il travaillera un temps à la cour du pape). Celle-ci n'incarne pas la religion. Soumise aux luttes de clans et aux intrigues, elle s'est éloignée de la piété évangélique. Elle présente le pire des exemples car, en divisant les cités italiennes, elle ruine toute chance d'unification politique. Machiavel affiche également une grande méfiance à l'égard des valeurs morales du christianisme (le mépris des choses du monde, le pardon des péchés, l'humilité, la générosité, la remise de soi à Dieu et l'acceptation de la souffrance). Toutes ces valeurs conduisent, selon lui, à la décadence de la cité. Machiavel regarde donc la religion avec détachement. Loin de la théologie de ses contemporains, il l'appréhende comme une question sociale intéressant l'exercice du pouvoir. En d'autres termes, la question du gouvernement ne se pose plus, avec lui, en termes religieux. Le politique ne relève plus du divin. C'est là le fondement des conceptions laïques qui se diffuseront lentement en Europe aux siècles suivants.

Les qualités du prince machiavélien

Comme beaucoup de traités politiques, *Le Prince* prodigue des conseils destinés à éclairer les rois sur la pratique du pouvoir. Le bréviaire énumère les qualités que les grands princes doivent posséder pour rester maître de leur cité ou de leur royaume. Soucieux avant tout de l'efficacité politique, Machiavel y soutient que l'usage de la force et de la ruse est le cœur de l'activité politique.

La virtù des grands hommes

Machiavel est à la recherche des « grands hommes » qui savent, grâce à leur *virtù* (la vertu), gouverner leurs sujets et s'opposer aux puissances étrangères. La notion de *virtù* est centrale dans la réflexion machiavélienne (*Le Prince*, VI). Elle désigne l'ensemble des qualités que le prince doit avoir pour conquérir le pouvoir, le consolider et, par la suite, assurer sa stabilité et sa préservation. Elle n'exige pas de posséder certaines valeurs morales. Elle est partagée par tous ceux qui ont le courage, la détermination et l'habileté calculatrice pour se maintenir au pouvoir. Elle exige en premier lieu l'audace, le tempérament et l'énergie nécessaires à la prise de décision. La bonne politique suppose en effet la détermination, non une « belle âme ». Le grand homme est celui qui sait rester maître de soi, identifier les dangers qui le menacent et prendre les décisions nécessaires. Il est un homme d'action qui se distingue par sa force de caractère. Il sait agir à temps et utiliser la coercition lorsque la nécessité l'exige. À l'inverse, la pusillanimité et la lâcheté mènent à la perte de la cité, car l'irrésolution est fatale en politique : « l'homme circonspect, lorsqu'il est temps de passer à l'impétuosité, ne sait le faire ; d'où sa ruine » (XXV). La *virtù* exige en second lieu la souplesse et l'habileté. Le prince doit savoir analyser les événements et adapter son action aux circonstances du moment. L'histoire est en effet imprévisible. Elle est un souffle tumultueux et dévastateur. Le grand homme sait donc s'orienter selon les vents capricieux de la « fortune ». Il manœuvre en permanence. Il fait face aux situations changeantes. Il anticipe les menaces et attaque ses adversaires avant d'en devenir la victime.

La force et la ruse

Le prince machiavélien sait que les hommes sont perfides et cruels. Il n'a donc d'autre solution, lorsque les lois sont impuissantes à protéger son pouvoir, que d'utiliser la coercition. « Il y a deux manières de combattre, écrit Machiavel : l'une avec les lois, l'autre avec la force. La première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes. Mais comme la première, très souvent, ne suffit pas, il convient de recourir à la seconde. Aussi est-il nécessaire à un prince de savoir user de la bête et de l'homme » (XVIII). Cette justification du recours à la violence s'appuie chez Machiavel sur l'idée de *necessitas* (« nécessité ») : celle-ci suppose que l'exigence de préservation du pouvoir l'emporte sur toutes les autres, en particulier sur l'exigence de « moralité ».

Avant même de définir les techniques du gouvernement efficace, Machiavel formule une remarque qui rompt avec la pensée commune de son époque : le prince, pour bien gouverner, doit pouvoir évaluer l'équilibre des forces politiques en présence et les utiliser efficacement. Le secrétaire florentin invite clairement à tenir compte des oppositions de classe entre l'aristocratie et le peuple, « les grands » et « la multitude », sans jamais négliger l'une des deux parties. Là où les théories médiévales tenaient le peuple pour quantité négligeable, Machiavel assure qu'il est nécessaire de considérer les aspirations populaires pour gouverner. Comme l'a montré le coup de force organisé à Florence par Savonarole (1494), la force populaire est trop forte pour pouvoir être ignorée : « Celui qui devient prince par la faveur du peuple doit travailler à conserver son amitié » (IX). Outre le fait que Machiavel est l'un des premiers à penser la société à partir de la lutte entre deux classes sociales opposées (là où la pensée médiévale préfère voir la société comme un « corps » harmonieux et naturel), il expose clairement l'idée que le prince doit utiliser cette confrontation à son profit. Il lui appartient de trouver un équilibre entre les deux forces, de se concilier le peuple tout en s'assurant du soutien des grands.

Cette considération pour le peuple pousse Machiavel à défendre une double attitude du prince : celui-ci doit pouvoir recourir à la force, mais il doit savoir aussi utiliser la ruse pour maintenir les apparences. Cette idée est résumée dans la célèbre allégorie du lion et du renard. « Puisqu'un prince est obligé de savoir bien user de la bête, il doit parmi elles prendre le renard et le lion. Car le lion ne se défend pas des rets, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour se défendre des rets et

lion pour effrayer les loups. Ceux qui s'en tiennent simplement aux lions n'y entendent rien » (XVIII). Le souverain prudent, donc, est celui qui sait alterner la force brute et l'intelligence rusée.

Pour Machiavel, la puissance de l'État et la stabilité de la loi sont donc pour une grande part le fruit de l'utilisation efficace de la force armée : gouverner suppose de maîtriser l'art de la guerre, y compris pendant les périodes de paix. Plus concrètement, le prince doit savoir manifester sa puissance, inspirer la crainte et, lorsque cela est nécessaire, donner la mort. Il doit tenir le peuple en respect, châtier les traîtres et être inflexible face à ses ennemis. Car un moindre mal peut être à l'origine du plus grand bien : la cruauté, le mensonge, la scélératesse ne sont que des instruments mis au service de la stabilité et de la protection de la cité. En politique, la fin justifie les moyens. C'est là une règle de prudence.

Il reste que si le prince doit savoir être cruel, il doit veiller à ne pas trop le dévoiler. En effet, « il n'est pas nécessaire à un prince d'avoir toutes les qualités [morales], mais il lui est indispensable de paraître les avoir » (XVIII). En un mot, il est important pour lui de ne pas trop se faire haïr par le peuple, car celui-ci « ne juge que de ce qu'il voit et de ce qu'il advient ». Le prince doit pour cela user de l'habileté du renard et ne pas exposer sa brutalité à la vue des gens. Tout l'art de gouverner par la force est donc de ne point le montrer. Le prince doit dissimuler ses agissements, « colorer » sa vraie nature. Il peut cheminer dans le vice, mais doit incarner la droiture. À cet égard, il lui est toujours recommandé de faire exécuter ses basses œuvres par un homme de main, quitte ensuite à désavouer ce dernier et le châtier en public pour calmer le mécontentement populaire. Ainsi peut-il conserver l'amitié du « vulgaire ». Cet appel à la mystification et à la manipulation de l'opinion générale paraît bien évidemment choquant, mais il est à nouveau pour Machiavel l'instrument de la *necessitas* : l'apparence de la vertu, chez le prince, a pour seul but d'éviter que l'opprobre populaire ne s'abatte sur le pouvoir et ne déstabilise l'État.

La postérité du machiavélisme

Au vu de ces dernières remarques, on comprend que la doctrine de Machiavel ait suscité les plus vives critiques. Au XVI^e s., elle a été

fermement condamnée par les « monarchomaques », partisans d'une limitation stricte du pouvoir monarchique, comme par les théoriciens du droit divin, défenseur d'une monarchie absolue respectueuse de la morale biblique. *Le Prince* a souvent été présenté, à cet égard, comme l'apologie de l'immoralité et de la cruauté en politique, pouvant justifier les crimes les plus odieux. Si de nombreuses formules peuvent à l'évidence susciter la stupeur, on ne saurait ignorer que la pensée de Machiavel a souvent été réduite à sa plus simple expression, au point de donner naissance à une notion funeste : le « machiavélisme ».

Il convient de tempérer sans doute les jugements les plus dépréciatifs, sans pour autant chercher à réhabiliter le secrétaire florentin (ce dont il n'a d'ailleurs pas besoin). L'auteur du *Prince* ne fait à aucun moment l'apologie du crime et de la tyrannie, l'éloge d'une violence qui n'aurait d'autre but que de satisfaire les caprices du prince. La politique machiavélienne fait simplement et clairement primer l'éthique d'efficacité sur les principes de la morale. Elle fait prévaloir le pouvoir et ses exigences sur les droits individuels. Elle poursuit un bien commun qui ne s'apparente ni au salut chrétien ni au bonheur individuel, mais qui paraît salubre à son auteur : la stabilité et la protection de l'État.

On doit reconnaître néanmoins que si la réflexion de Machiavel sur le pouvoir est étonnamment « moderne », tant dans sa construction que dans ses interrogations, elle restera le plus souvent condamnée par les philosophes : la pensée occidentale, à partir du XVIII^e s., privilégiera clairement la défense des droits sur le despotisme monarchique, et les systèmes politiques s'ouvriront un peu plus tard aux idées démocratiques. On sait gré à Machiavel d'avoir tout au moins le mérite de la cohérence : sa réflexion ne cherche pas la nuance là où elle considère justement que la modération est l'une des pires attitudes en politique.

L'invention de la souveraineté

L'étude des doctrines justifiant l'essor de la puissance royale en Europe rend bien difficile la distinction analytique entre les notions de « souveraineté », de « pouvoir absolu » ou d'« État », tant ces dernières apparaissent inextricablement mêlées et souvent même confondues dans

la réflexion politique post-médiévale. De surcroît, dans les esprits, ces notions restent encore largement attachées à la figure royale, au moins jusqu'aux premières théories libérales et démocratiques (qui entendent penser la souveraineté de l'État hors du cadre monarchique). Néanmoins, le cheminement intellectuel de la notion de souveraineté mérite une attention particulière : l'idée est non seulement, dès le XIII^e s., au centre des thèses justifiant la puissance monarchique, mais elle joue un rôle majeur sur la longue durée dans la formation de la conception moderne de l'État.

Le long cheminement médiéval de l'idée de souveraineté

L'histoire intellectuelle du principe de souveraineté est sinueuse. Le mot apparaît au XII^e s., bien qu'il faille attendre la fin du XVI^e s. pour que son usage se diffuse (en particulier parmi les juristes en France) et qu'il exprime enfin l'idée moderne d'un pouvoir de commandement civil concentré dans l'État. Le principe est donc tardivement théorisé. Il est toutefois le résultat d'une évolution des conceptions du pouvoir qui commence avec l'affaiblissement du système féodal. Certes, le mot « souveraineté » reste encore largement inconnu dans les discussions doctrinales du Moyen Âge. Mais l'idée commence néanmoins à se manifester dès cette époque dans les thèses en faveur de la puissance royale.

La naissance de la monarchie s'accompagne en effet de la diffusion du principe de souveraineté. L'idée apparaît alors que le roi commence à exprimer sa volonté de devenir, dans les limites de son royaume, le titulaire d'un pouvoir indépendant et supérieur à tous les autres pouvoirs. Cette volonté de devenir la seule autorité habilitée à commander implique qu'il s'émancipe à l'égard de la couronne impériale et, à l'intérieur du royaume, à l'égard des grands féodaux. C'est cet objectif que les légistes royaux, au fil des siècles, vont s'employer à faire triompher.

L'empire, les royaumes et les cités

Au niveau européen, la question de la souveraineté de chaque royaume ne se pose guère durant les premiers siècles du Moyen Âge, tant que subsiste l'idée héritée de l'Antiquité d'un « monde civilisé » ayant vocation à être unifié dans une unique entité politique. La *respublica christiana* s'est substituée à la *cosmopolis* romaine : depuis le Haut Moyen Âge, elle incarne l'idéal universel derrière lequel les peuples d'Occident peuvent se rassembler. Ainsi, jusqu'au XII^e s., les différents royaumes et principautés sont censés se soumettre à l'*auctoritas* spirituelle du pape et la *potestas* temporelle de l'empereur, tous deux détenteurs d'une légitimité à représenter l'ensemble de la chrétienté. C'est l'affaiblissement du Saint-Empire au début du XII^e s., après le règne de Frédéric Barberousse, qui va ouvrir la voie aux premières revendications de souveraineté.

Ces revendications sont lancées par le roi de France et les élites des cités d'Italie du Nord. Selon le droit carolingien, la couronne de France et les principautés italiennes, en tant qu'anciennes provinces de l'empire, sont en effet censées être soumises à la tutelle de l'empereur germanique. Or elles entendent bien, désormais, rompre le lien. Certes, la construction d'un empire chrétien reste largement improbable aux XII^e-XIII^e s., pour trois raisons principales : l'émiettement des structures féodales, la puissance militaire des Capétiens (qui n'ont jamais reconnu la suprématie de l'empereur) et, enfin, l'influence du Saint-Siège sur les cités italiennes. Néanmoins, les rois et les princes qui ont accédé à l'autonomie politique se heurtent encore à la fiction de l'unité impériale qui puise dans le droit romain de puissants arguments. À nouveau réétudié dans les universités depuis quelques décennies, ce dernier fait en effet réapparaître l'idée que l'empereur germanique, en tant que successeur légitime de l'empereur romain, dispose de l'*imperium mundi* ou *dominium mundi* (« le droit de commander le monde »). Devant la menace de voir se développer ce principe de suprématie impériale, le roi de France et les princes italiens vont s'employer à revendiquer la plénitude du pouvoir politique sur leur territoire.

En France, après la victoire de Bouvines (1214), la couronne parvient sans mal à affirmer son indépendance à l'égard de l'empire. Elle reçoit dans sa démarche l'appui de canonistes et de légistes qui s'emploient à briser le dogme de l'unité impériale. Les premiers, placés au service d'une papauté soucieuse de contrer l'influence de l'empereur, appuient

l'essor des royaumes en recourant au principe carolingien de la *divisio regnorum* (« partage des royaumes »), ce qui revient à contester, dans le domaine temporel, toute prétention à l'unité universelle. Ce principe contribue à faire du territoire l'un des fondements constitutifs des pouvoirs séculiers. Par défaut, il fait de l'Église la seule institution à pouvoir transcender les frontières territoriales, car seul le pouvoir spirituel peut véritablement accomplir l'idéal universel de la chrétienté. Les légistes royaux jouent un rôle encore plus décisif dans la contestation de la suprématie impériale en diffusant, dès le milieu du XIII^e s., une sentence appelée à gagner la postérité : « le roi est empereur en son royaume » (*imperator in regno suo*). Les Établissements de Saint Louis (1272), en affirmant que le roi ne reconnaît aucun supérieur dans le domaine temporel et ne tient son pouvoir que de Dieu et de lui-même, consacreront officiellement cette formule. Ils confirment sur le plan doctrinal une réalité politique déjà acquise dans les faits : le roi de France n'est plus un sujet de l'empereur.

En Italie, la précocité des revendications de souveraineté s'explique par le fait que les cités-États sont parvenues, au cours des XI^e-XII^e s., à gagner leur indépendance politique à l'égard de la couronne impériale. Plusieurs d'entre elles ont d'ailleurs choisi de se placer sous la protection du pape afin d'éviter tout retour au statut de « province de l'empire ». Dans toute la péninsule, les commentateurs du droit canon et du droit romain se mettent en quête de contester le pouvoir universel de l'empereur. Hugues de Pise (?-1210), l'école napolitaine du XIII^e s. (Marinus da Caramanico, Oldradus da Ponte, Andreas de Isernia), puis les civilistes Bartole et Balde au XIV^e s., s'attachent à contester les principes antiques du « droit impérial » en lui opposant le « droit des gens » (*jus gentium*), c'est-à-dire un droit informel fondé sur la raison naturelle et commun à tous les peuples. Contrairement à la situation en France (où la doctrine est venue confirmer une indépendance déjà acquise), l'Italie verra s'effondrer l'idéal de souveraineté forgée par les clercs. En effet, malgré l'affirmation de la *potestas regia* et un rayonnement culturel sans précédent, la plupart des cités perdront leur autonomie politique à la fin du XV^e s. et entreront dans une ère d'instabilité. La péninsule italienne passera pour plusieurs siècles sous l'influence de puissances étrangères : la France (première moitié du

XVI^e s.), puis l'Espagne (seconde moitié du XVI^e s.-XVII^e s.), puis l'Autriche (XVIII^e s.) et, enfin, à nouveau la France (XIX^e s.).

De la suzeraineté à la souveraineté

Pour que l'idée de souveraineté puisse définitivement prendre forme, encore faut-il que la suprématie du roi parvienne à s'imposer à l'intérieur du royaume. Elle se réalise en France, en Angleterre et en Espagne, au fur et à mesure que le glaive royal gagne du terrain sur les pouvoirs intermédiaires de la société médiévale. La construction de la souveraineté suit ainsi l'histoire de la lente remise en cause des conceptions féodales entre le XIII^e et le XVI^e s.

À partir du XIII^e s., plusieurs facteurs concourent au renforcement des pouvoirs du roi dans le royaume. L'affirmation royale résulte pour une grande part, on l'a vu, de la dynamique des luttes féodales, en particulier en France et en Espagne. Ces luttes participent sur plusieurs siècles à la monopolisation des territoires au profit des seigneurs les plus puissants, puis au profit du premier d'entre eux, le roi. On a vu aussi le rôle essentiel joué par les conflits militaires au niveau international : les techniques de guerre de plus en plus perfectionnées nécessitent la constitution d'armées professionnelles et permanentes que les seigneurs intermédiaires sont incapables de mobiliser et d'entretenir. Seul le roi, en qualité de suzerain, apparaît en mesure d'organiser les forces du royaume et de lever les impôts militaires. Avec la justice, le droit de commandement militaire devient ainsi l'une des prérogatives permanentes de la couronne à partir du XV^e s. Elle lui permet d'asseoir sa supériorité sur les grands vassaux du royaume.

Le tableau serait incomplet si l'on ne mentionnait pas le rôle joué par l'intensification des échanges économiques dans la formation des institutions monarchiques et l'unification des royaumes. À partir des XII^e-XIII^e s., la multiplication des flux commerciaux renforce considérablement le rôle de la devise royale sur le monnayage baronnial. Cet avantage du roi dans le domaine monétaire se transforme vite en nouvelle prérogative de la monarchie avec l'officialisation du monopole de battre monnaie (adopté en France au XIV^e s.). Ce rôle économique, associé à la nécessité de financer les guerres, justifie la possibilité pour le

roi de lever librement des impôts dans tout le royaume. D'abord extraordinaire, nécessitant l'accord des autorités laïques ou religieuses, l'idée d'un impôt royal permanent finit par s'imposer au xv^e s. Dans le même temps, la couronne se dote d'institutions spécialisées chargées de gérer les affaires du royaume, tandis que se met en place dans les provinces une administration embryonnaire dirigée par des « officiers royaux ».

L'affaiblissement de la noblesse seigneuriale et le renforcement des prérogatives royales contribuent ainsi à faire évoluer les représentations du pouvoir. Jusqu'au xiii^e s., le monarque est principalement identifié à la figure du « roi justicier ». La justice constitue en effet la charge qui distingue le ministère du roi de celui des autres princes : le monarque est le seigneur qui dispose de la plénitude de juridiction. Il est réputé avoir concédé toutes les justices séculières du royaume – ce qui n'est pas le cas, bien sûr, de la justice spirituelle de l'Église. Il est fondé, en conséquence, à veiller à leur application. Il est aussi la principale instance d'appel (avec le parlement à la fin du xiii^e s.). L'une de ses premières ambitions, d'ailleurs, est de réduire l'autonomie des « justices seigneuriales » auquel il continue de se heurter. À partir du xiii^e s., alors que la couronne commence à étendre son autorité sur l'ensemble du royaume, la figure monarchique évolue : le roi devient insensiblement un « législateur ». C'est en effet au moment même où le droit savant devient une discipline intellectuelle majeure, que le roi commence à unifier le royaume et imposer son autorité aux grands vassaux. Dans ce contexte, les « lois du roi » (ordonnances, édits, déclarations) prennent très vite une importance capitale : sous l'impulsion des légistes, elles deviennent une nouvelle source du droit public. Peu à peu, les « actes » seigneuriaux disparaissent et la législation royale s'étend à tout le royaume.

Tous ces facteurs réunis (l'entretien d'une armée régulière, l'extraction fiscale permanente, le rôle prépondérant joué par la monnaie du roi, l'extension de la justice royale, le développement de la législation monarchique, auxquels s'ajoute en France et en Angleterre la lente formation d'un sentiment national) renforcent progressivement la puissance politique du monarque. Ils font surtout émerger l'idée que le roi est détenteur, dans les limites du royaume, d'un pouvoir supérieur à tous les autres. Il devient un souverain.

La distinction sémantique opérée au XIV^e s. entre les notions de « suzeraineté » et de « souveraineté » est significative du glissement de la royauté féodale vers la monarchie moderne. Les deux notions sont issues de la même racine latine médiévale : *superanus* (« celui qui est au-dessus »). Elles n'en désignent pas moins deux réalités bien distinctes. La suzeraineté renvoie à une simple position au sommet de la hiérarchie féodale-vassalique. Elle ne donne aucun pouvoir direct sur les sujets du royaume (le roi ne peut avoir d'autorité que par l'intermédiaire de ses vassaux directs). Certes, le mot « suzerain » n'apparaît qu'au début du XIV^e s. Mais il désigne une réalité politique qui a commencé à s'affirmer deux siècles plus tôt, dans les faits comme dans la doctrine. Suger (v. 1081-v. 1151), habile conseiller des Capétiens, avait déjà théorisé en France l'idée que le roi, au sommet de la hiérarchie féodale, ne devait nul hommage à d'autres seigneurs. Cet élément de doctrine s'impose au cours du siècle. Il apparaît définitivement acquis au XIII^e s. (comme le signale un coutumier célèbre, le *Livre de Jostice et de Plet*, v. 1260).

Paradoxalement, le terme souveraineté naît plus tôt que la notion de suzeraineté : on le trouve, dès le XII^e s., dans les écrits des clercs de l'université d'Oxford ou, en France, dans les actes royaux de 1144 et de 1155 (paix de Soissons). On le retrouve plus tard sous la plume de certains juristes (comme Jacques de Revigny, ?-1296). Le mot est alors en gestation et d'un usage très complexe. Il ne désigne pas encore le pouvoir de contrainte légitime exercé par l'État (sens qui ne sera accordé qu'au XVI^e s.). Il définit néanmoins le pouvoir supérieur et indivisible d'une puissance non vassale : le souverain dispose d'une autorité directe sur ses sujets – alors que le suzerain reste « lié » par des engagements à l'égard de ses vassaux. En Angleterre, où les intellectuels sont pour la plupart rétifs à toute concentration du pouvoir monarchique, le mot *sovereignty* devient péjoratif dès le XIII^e s. Le terme *suverain* n'est guère plus connu à la même époque des romanistes et des canonistes français. C'est néanmoins en France que les légistes royaux, par leur travail de relecture du droit romain, élaborent de nombreux points de doctrine qui, sans pour autant recourir à l'idée même de souveraineté, contribuent à la reconnaissance doctrinale du principe.

Pour assurer la réussite des ambitions des rois capétiens, puis des Valois, ces légistes n'hésitent pas à recourir systématiquement aux notions antiques d'*imperium*, de *potestas* ou de *majestas* pour justifier le

renforcement du pouvoir de commandement militaire et civil du roi. Ils redécouvrent deux formules célèbres d'Ulpien (II^e-III^e s.) selon lesquelles « le prince est délié des lois » et « ce qui a plu au prince possède force de loi ». Ils s'inspirent également des écrits des canonistes de la fin du XI^e s. qui ont forgé la notion de « pouvoir absolu » dans le domaine spirituel. Certes, l'organisation féodale interdit toujours au roi une telle prétention dans les affaires séculières, mais les légistes s'avancent néanmoins à évoquer la « puissance suprême » du roi. Enfin, pour justifier l'accroissement des pouvoirs de la couronne à l'intérieur du royaume, ils exploitent abondamment la maxime « le roi est empereur en son royaume » (qui aurait été inventée par des canonistes italiens ou français de la fin du XII^e s.) et « le roi ne reconnaît pas de supérieur en matière temporelle » (énoncé par le pape en 1202).

Toutes ces évolutions doctrinales permettent la reconnaissance progressive, par le droit, d'une souveraineté royale forgée sur le terrain des luttes féodales. Il faut néanmoins attendre le XVI^e s. pour qu'un juriste, Jean Bodin, se propose de faire de la souveraineté le fondement doctrinal de la domination politique moderne.

La souveraineté et l'État

L'œuvre de Jean Bodin (1530-1596) constitue une étape essentielle dans la construction de la théorie politique moderne. Non seulement elle est la première doctrine à faire du principe de souveraineté le fondement du pouvoir civil, mais elle forge les principaux concepts permettant de penser l'État comme une institution impersonnelle de gouvernement. Certes, les *Six Livres de la République* (1576) cherchent à répondre aux problèmes spécifiques de la monarchie du XVI^e s. Mais ils avancent des idées politiques générales qui subsisteront, aux XVIII^e et XIX^e s., à la disparition des monarchies autoritaires.

La souveraineté comme puissance absolue et perpétuelle

La France est en pleine guerre de religion au moment où Bodin formule sa doctrine. La monarchie française est alors gravement déstabilisée par

les conflits entre catholiques et protestants. Quatre ans plus tôt, elle a vécu le traumatisme de la Saint-Barthélemy (1572). Les tensions dans le royaume ont abouti à la création de la Ligue catholique, alliance de princes de sang décidés à lutter contre les « huguenots », mais aussi à renverser le roi Henri III. Affecté par la tourmente politique qui gagne le royaume, J. Bodin décide de forger les bases doctrinales qui permettront de redonner à la monarchie un caractère incontestable. Mais contrairement à la plupart de ses contemporains, il ne se contente pas de justifier la puissance royale par le recours à la caution religieuse ou à des arguments historiques. Ce juriste chevronné, délégué du tiers état aux « états généraux » de 1576, édifie sur plus de mille pages une théorie abstraite cherchant à poser définitivement les principes universels de la puissance politique. Il entend identifier, à partir de catégories rationnelles, « l'essence » du pouvoir, c'est-à-dire les fondements *internes* qui le font exister comme un ordre immanent – refusant ainsi toute association avec un ordre supérieur (naturel ou divin). Le concept de souveraineté constitue la clé de voûte de cet édifice théorique.

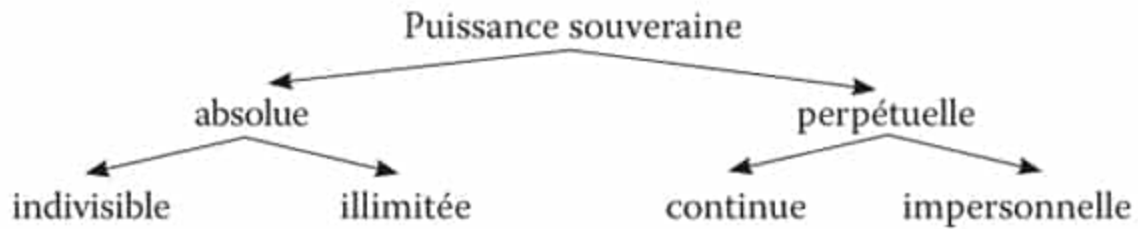
« La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République » note Bodin à l'ouverture de son chapitre VIII. L'emploi du terme « République », chez lui, est très proche de la notion moderne d'État. En effet, toute communauté sociale ne constitue pas pour lui, loin s'en faut, une République, de même qu'un chef politique n'est pas forcément un « souverain » et qu'une ville ne forme pas toujours une « cité ». Une troupe de voleurs et de pirates, par exemple, n'est qu'une alliance d'individus sans pouvoir unificateur ni loi commune. Pour qu'une République existe, il faut qu'elle repose sur une puissance de commandement, une autorité suprême et commune appelée « souveraineté », expression moderne de ce que les Romains appelaient *imperium*, les Grecs *kurion politeuma*, les Italiens *segnoria*, c'est-à-dire « la plus grande puissance de commander » (VIII). C'est dans cette mesure que Bodin définit la République comme « un droit gouvernement de plusieurs familles, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine » (I).

Bodin est conscient de donner une nouvelle définition au principe de souveraineté dont il n'ignore pas le sens médiéval. Il lui attribue quelques caractéristiques précises. La souveraineté désigne en premier lieu une « puissance absolue ». Cela signifie clairement, tout d'abord, qu'elle ne

se divise pas : elle ne peut se partager entre plusieurs entités (comme c'était le cas dans le système féodo-vassalique ou dans les « régimes mixtes » que les philosophes antiques souhaitaient établir). Étant le principe par lequel la société trouve son unité, elle est concentrée en un seul lieu. Le caractère absolu de la souveraineté signifie ensuite qu'elle s'impose de manière incontestable à tous et, en particulier, qu'elle ne requiert en rien l'adhésion de ceux à qui elle s'applique. En effet, elle « n'est limitée ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps ». Elle « gît principalement à donner loi aux sujets sans leur consentement ». Le souverain ne peut en aucune manière être soumis au commandement d'autrui, quelle qu'en soit l'autorité. La thèse bodinienne s'oppose ainsi en tout point à celle défendue au même moment par les monarchomaques, partisans d'une limitation des pouvoirs du roi.

La souveraineté est en second lieu une puissance de commandement « perpétuelle », ce qui veut dire qu'elle résiste aux changements du temps. Elle n'est point affectée, en effet, par les contingences de l'histoire. Elle incarne le principe de continuité qui réside dans tout pouvoir. Elle subsiste notamment au renouvellement des gouvernants. Bodin ne fait qu'ériger ici en point de doctrine un principe présent depuis longtemps dans le discours juridique sur la monarchie qui distingue la couronne, éternelle et sacrée, et le roi comme personne physique. Il prolonge aussi la théorie médiévale des « deux corps du roi » (voir [chapitre 2](#)). Ce caractère perpétuel, hors du temps, de la puissance souveraine permet à Bodin de dégager une propriété essentielle du pouvoir moderne : son caractère « public ». Comme certains monarques avaient commencé à l'établir dans les faits depuis Philippe le Bel (XIV^e s.), comme certains légistes l'avaient déjà formulé au XV^e s. (Jean de Terrevermeille), Bodin consacre pleinement l'idée que la puissance est devenue publique, qu'elle n'est la propriété de personne, sinon de la communauté tout entière. Autrement dit, ceux qui gouvernent ne peuvent considérer le royaume comme un patrimoine : ils ne sont que les « dépositaires de la puissance publique qu'on leur a baillée à certain temps » ; ils ne sont que les « gardes de cette puissance » (VIII). Lorsque le temps qui leur a été donné a expiré, « ils ne sont plus rien que sujets ». Ainsi, en affirmant le caractère perpétuel de la puissance de commandement, Bodin pose sans le dire la définition moderne de l'État

qui suppose à la fois la continuité et la forme impersonnelle de la domination politique.



L'État, le régime et le pouvoir de législation

Le niveau d'abstraction auquel Bodin porte la notion de souveraineté fait de lui l'un des tout premiers auteurs à établir aussi explicitement la distinction entre l'État et le type de gouvernement. Alors que dans les théories antérieures, l'identification du pouvoir se portait inexorablement sur la nature du régime, Bodin considère que la diversité des formes de gouvernement ne remet pas en cause l'existence continue de la puissance souveraine. Si Bodin introduit dans sa réflexion une bonne dose de complexité – qui le conduit à identifier trois types d'État (monarchique, aristocratique, démocratique), chacun pouvant être organisé selon trois formes de gouvernement (monarchique, aristocratique, démocratique) – il n'en établit pas moins une distinction majeure entre le principe de commandement et ses caractéristiques (l'État) d'un côté, et les différentes modalités d'organisation du pouvoir (le régime) de l'autre. De cette manière, l'idée d'État, si elle émerge dans le contexte de la monarchie française, continuera d'inspirer par la suite les théories hostiles à l'absolutisme royal et, après la Révolution française, les partisans des gouvernements bourgeois ou populaires.

La théorie bodinienne de la souveraineté, enfin, porte avec elle une conception des prérogatives de la puissance publique qui rompt définitivement avec la représentation médiévale du Roi-justicier. En effet, pour le juriste angevin, le détenteur de la souveraineté est avant tout celui qui détient le pouvoir de législation, la faculté de créer la loi étant la condition indispensable pour l'exercice de la puissance politique. De cette aptitude du souverain-législateur à « donner et casser la loi »

découlent, selon lui, tous les autres privilèges du pouvoir : décider de la guerre ou de la paix, juger les magistrats, instituer ou destituer les grands officiers, lever des impôts, fixer la valeur des monnaies et imposer les serments de fidélité à la couronne. Certes, en tant que juriste, Bodin est personnellement porté à considérer la justice comme un instrument supérieur de gouvernement. Néanmoins, sa doctrine confirme que l'action de légiférer est bien devenue, entre le XIII^e et le XVI^e s. (moment où la rationalité juridique connaît un développement sans précédent), la principale attribution du pouvoir royal.

L'apologie de la monarchie absolue ?

Malgré leur clarté d'expression et leur richesse, les *Six Livres* recèlent quelque ambiguïté sur la forme du meilleur régime. Le parcours politique de Bodin, déjà, présente quelques sinuosités qui n'aident guère à cerner ses positions : fidèle du duc d'Alençon (frère du roi), il participe aux activités des « Politiques » (partisans de la conciliation avec le parti protestant), avant de tomber en disgrâce en 1577 pour s'être opposé au recours à la violence dans la lutte contre les huguenots. Retiré à Laon, avec la charge de procureur du roi, il adhère alors à la Ligue catholique, par prudence plus que par conviction. Il n'y restera que quelque temps.

À première vue, sa doctrine de la souveraineté semble claire : elle prend parti pour une monarchie autoritaire. Le roi, parce qu'il est un organe indivisible, parvient à faire régner « une liaison harmonieuse du monde et de ses parties ». Il est le seul à pouvoir unir dans un même équilibre les aspirations égalitaires du peuple et les revendications élitistes de la noblesse. Bodin, à cet égard, fournit des arguments clés qui inspireront la doctrine absolutiste française. Pour lui, le roi doit disposer de la « puissance absolue », car il est le seul à pouvoir exercer « droitement » la charge du pouvoir souverain. Les magistrats royaux ne disposent que d'un pouvoir délégué que leur monarque a la possibilité de retirer à tout instant. Quant aux sujets du royaume, ils ne peuvent en aucun cas contester les lois du souverain qui est le seul à pouvoir identifier ce qui est bon pour son peuple. Le caractère absolu de la souveraineté s'exprime, en particulier, dans le pouvoir législatif : le roi n'est lié ni par les lois de ses prédécesseurs ni par ses propres lois, car de telles limitations seraient une atteinte intolérable à la puissance suprême

dont il est le dépositaire. Enfin, il est à noter que si la doctrine bodinienne refuse de prendre appui sur la révélation chrétienne, elle est loin de contester la thèse du droit divin qui prend de plus en plus d'importance chez les partisans de l'absolutisme royal (voir plus loin). Bodin admet à cet égard les valeurs fondamentales du catholicisme, l'origine divine du pouvoir et la qualité de « représentant de Dieu » du roi. Sa théorie, bien qu'abstraite, vient selon lui renforcer les arguments de la religion et non s'y substituer.

Il reste que de nombreux commentateurs des *Six Livres* ont remarqué que ces derniers contenaient de multiples arguments en faveur de la limite du pouvoir monarchique. Bodin reprend tout d'abord la distinction médiévale entre le « roi » et le « tyran » (qui restera au cœur de la pensée absolutiste). Il précise à ce sujet que si le souverain dispose bien d'un pouvoir suprême, il ne saurait être un despote et agir selon ses caprices et sa fantaisie. La tyrannie est la domination d'un individu mû par ses propres désirs contre l'intérêt de ses sujets, alors que la souveraineté désigne le juste gouvernement exercé dans le cadre public de l'État. Ensuite, les *Six Livres* rappellent à plusieurs reprises que le souverain ne peut agir que dans le respect des lois de Dieu et de la nature, et qu'il ne peut s'affranchir librement des lois fondamentales du royaume. Il doit enfin respecter la propriété, puisqu'il n'est pas le maître des biens de ses sujets et exerce une prérogative (la puissance publique) qui ne lui appartient pas en propre.

Malgré ces arguments modérés, il reste bien difficile de considérer la doctrine bodinienne comme une théorie de la monarchie limitée. Elle prône certes la tolérance (à l'égard des protestants notamment). Mais elle ne prévoit à aucun moment les conditions concrètes permettant de contenir les dérives despotiques du monarque. Elle n'envisage pas le cas où le roi violerait les lois coutumières ou, pire, les lois de Dieu et de nature. Toute règle limitant les agissements du roi serait une atteinte à sa souveraineté. De surcroît, Bodin est fondamentalement hostile au droit de résistance à l'oppression (défendu à la même époque par les monarchomaques), qui est pourtant l'ultime obstacle opposable à la force brute du tyran. L'hypothèse bodinienne, en définitive, est celle d'une autolimitation naturelle de la puissance absolue : le souverain gouverne ses sujets « droitement », c'est-à-dire conformément aux lois divines et naturelles, sinon il ne serait point souverain. La seule limitation au

pouvoir autocratique est donc formelle, tout entière contenue dans cette tautologie : le roi est souverain parce qu'il est juste et il est juste parce qu'il est souverain.

Une approche rationnelle du pouvoir civil

Jean Bodin est le premier philosophe français à proposer une théorie rationnelle du pouvoir inspirée par le souci de la démonstration logique. Certes, les *Six Livres* ne rompent pas totalement avec le naturalisme médiéval et avec la référence à Dieu. Mais la théorie bodinienne de la souveraineté constitue une étape décisive dans le processus d'affirmation de la pensée occidentale moderne.

Bodin est tout d'abord l'un des principaux fondateurs de la théorie de l'État. Il est un des tout premiers à utiliser le mot dans son sens moderne – même s'il lui préfère le terme « République » et privilégie d'autres formules : « puissance absolue », « puissance souveraine », « puissance suprême ». Mais surtout, en dissociant cette puissance des éléments plus contingents du pouvoir (le régime et ses dirigeants), il définit très clairement les caractéristiques fondamentales de l'État moderne. Ordre de pouvoir impersonnel, continu, indivisible, supérieur, détaché de la forme de gouvernement, indépendant de la personne des gouvernants, l'État est désormais le lieu abstrait où réside un bien universel transcendant tous les intérêts particuliers (y compris ceux du monarque). L'État est aussi la représentation imaginaire par laquelle la multitude divisée devient « Un ». Ce sera désormais sur la fiction politique de l'État que se développeront les appareils centralisés et bureaucratiques aux XVII^e-XVIII^e s.

Bodin élabore ensuite une théorie politique cherchant à identifier « l'essence » du pouvoir non dans une vaste histoire de l'univers (une cosmologie), mais dans l'ordre politique lui-même. Il se détache ainsi des Écritures bibliques qui hantent, depuis plusieurs siècles, la pensée philosophico-juridique. Il ouvre la voie, à la suite de Machiavel, à une science positive faisant reposer la compréhension du politique sur des données issues de l'observation (même si, à la différence de l'auteur du *Prince*, le juriste français associe la connaissance politique à des exigences morales et n'hésite pas à recourir à des arguments abstraits).

Bodin participe surtout à l'invention d'un langage philosophique laïque dans la continuité des écrits de Marsile de Padoue, de Guillaume d'Ockham, de Dante et bien sûr de Machiavel. La notion de souveraineté en constitue le pivot. Avec Bodin, le sens moderne du mot est enfin établi : il ne désigne plus simplement une puissance non vassale ; il évoque un principe supérieur de commandement irrémédiablement lié à l'idée de puissance publique. Il donne à l'État le fondement juridique qu'il n'avait pas jusque-là. Il lui donne aussi son caractère universel.

Au total, on doit à Bodin d'avoir définitivement lié l'État et la souveraineté dans un même corps de doctrine. Il pose à cet égard des jalons intellectuels qui influenceront toute la philosophie politique des siècles suivants, en particulier celle de Hobbes. La Révolution française substituera certes la légitimité populaire à la légitimité monarchique qui a inspiré sa doctrine. Mais elle ne fera qu'insérer le peuple dans l'édifice théorique de la souveraineté : là où Bodin considérait l'État comme le siège de la souveraineté, les révolutionnaires feront du peuple son nouveau titulaire. Ils arrimeront l'État à la nation. La légitimité monarchique s'effondrera, mais la fiction de la souveraineté restera au cœur de la définition du politique.

L'ABSOLUTISME DOCTRINAL ET L'ESSOR DU POUVOIR D'ÉTAT

Jean Bodin a donné à l'idée de pouvoir absolu une redoutable assise théorique. Les faits lui donnent raison au XVII^e s. : dans les grands royaumes, le roi triomphe des dernières résistances aristocratiques et acquiert une puissance qu'il n'a jamais eue par le passé. Cette évolution s'accompagne du renforcement des thèses absolutistes. Ces dernières, néanmoins, ne parviennent guère à se structurer autour d'un courant de pensée dominant. Les doctrines sont trop rares et trop éparées pour favoriser l'émergence d'une représentation théorique stable de l'État monarchique. Tandis que la thèse du droit divin en France emprunte la voie de la tradition religieuse, la pensée de Hobbes en Angleterre ou les théories de la raison d'État en Italie proposent une approche rationnelle

de la puissance politique qui renouvelle les fondements et la légitimité du pouvoir.

La consécration de la pensée absolutiste

Sur le plan doctrinal, la notion d'absolutisme ne revêt pas un sens précis. Elle désigne toute forme de pouvoir concentré qui, se fondant sur lui-même, s'exerce sans partage. En ce sens, l'absolutisme politique peut s'observer dans des régimes très différents (tyrannies antiques, monarchies, républiques populaires, dictatures militaires, États totalitaires, etc.). Le terme a néanmoins été conçu pour désigner une réalité politique bien précise : les monarchies européennes des XVII^e et XVIII^e s., en particulier la monarchie française sous Louis XIV. Comme souvent, le mot n'est pas contemporain du phénomène qu'il désigne. Il est apparu à la fin de la Révolution française (en 1797), sous la plume de Chateaubriand, et s'est propagé au XIX^e s. chez les historiens libéraux. Il était alors utilisé à des fins polémiques pour condamner l'autoritarisme des Bourbons et justifier la transition nécessaire vers un régime représentatif modéré. De la même façon, la notion de « monarchie absolue » est étrangère au vocabulaire de l'Ancien Régime. En revanche, l'idée de « pouvoir absolu » ou de « pouvoir suprême » se rencontre dès la période médiévale. Elle donnera naissance à d'importants débats de doctrine aux XVI^e et XVII^e s.

Le « pouvoir absolu », une idée ancienne

L'idée de pouvoir absolu, tirée de la locution latine *potestas absoluta*, prend forme au cours du Moyen Âge. On en trouve les origines dans les écrits des canonistes travaillant à renforcer la suprématie du pape sur l'ensemble de la chrétienté (dans le contexte féodal, il n'y a guère que le pontife romain, vicaire de Dieu sur terre, qui peut revendiquer un pouvoir suprême). La doctrine grégorienne de la *plenitudo potestatis*, énoncée dès la fin du XI^e s., est sans doute la formulation la plus aboutie de cette

revendication (voir [chapitre 2](#)). L'idée de pouvoir absolu rencontre un succès si rapide que de nombreux clercs récupèrent l'argument au profit des princes temporels. Certes, la *potestas absoluta* n'est pas aisée à défendre dans le domaine séculier : les autorités princières, dans le contexte féodal, sont censées se soumettre à la loi divine d'une part et rencontrent un obstacle de taille dans le morcellement excessif du territoire d'autre part. Néanmoins, l'idée gagne en légitimité et connaît un succès grandissant.

C'est d'abord du côté de l'empereur, seul prince à pouvoir rivaliser avec le pape, que se manifeste la prétention au pouvoir absolu dans le domaine temporel. Revendiquant le statut de *dominus mundi* (« maître du monde ») comme successeur des empereurs romains, s'érigeant également en représentant de la chrétienté, il n'hésite pas à faire valoir son droit à exercer un pouvoir suprême sur le vaste territoire de l'ancien empire carolingien. Dante, dans son plaidoyer en faveur de l'empire universel (*De Monarchia*, 1310-1313), défendra l'idée que le partage du pouvoir entre deux princes, l'un temporel, l'autre spirituel, conduit inexorablement au conflit dès lors qu'il n'y a aucune justice supérieure pour arbitrer leurs différends. L'autorité sans limite de l'empereur, note l'auteur de la *Divine comédie*, est donc la condition pour que la paix soit ramenée dans le monde et que l'unification de la chrétienté soit enfin réalisée.

Le rêve de l'unité impériale sous l'égide d'un roi germanique est néanmoins largement contesté dans les cités d'Italie et le royaume de France. Aussi, c'est dans ces deux régions que la thèse du pouvoir absolu est récupérée et exploitée dans le but de contester les ambitions politiques du Saint empereur. En Italie, le premier pas doctrinal est franchi par le canoniste Hugues de Pise, au tout début du XIII^e s. Tout en attribuant un « pouvoir plein et absolu » à l'empereur, il défend l'idée que les rois disposent d'un « pouvoir suprême, premier et majeur » dans les limites de leur royaume. Quelques années plus tard, le civiliste Balde récupère la thèse pontificale de la plénitude du pouvoir et l'applique au prince temporel encouragé à exercer, dans les situations extraordinaires, un « pouvoir suprême et absolu ». C'est néanmoins en France, dans l'entourage des rois capétiens, que l'aspiration à l'absolutisme trouve ses défenseurs les plus résolus. Dès le XIII^e s., les légistes royaux n'hésitent pas à évoquer le pouvoir suprême (*summa potestas*) ou la puissance de

commandement suprême (*summa imperii*) du monarque. On l'a vu plus haut, le succès des sentences empruntées à Ulpian et des formules forgées plus récemment (comme « le roi est empereur en son royaume ») achèvent d'accréditer l'idée que la volonté du roi de France est incontestable (même si, dans les faits, celui-ci devra encore composer avec les forces du royaume pendant plusieurs siècles : Pairs de France, parlements, états généraux et provinciaux, etc.).

Malgré toutes ces innovations doctrinales, le schéma du « régime mixte » issu de la pensée scolastique (en particulier sous la forme du thomisme) continue d'alimenter la réflexion sur le pouvoir durant toute la sortie du Moyen Âge. Au xv^e s., les arguments en faveur du pouvoir du prince temporel n'ont toujours pas la cohérence d'une doctrine. Il faut attendre différents troubles affectant les royaumes et les cités, aux xvi^e s. et xvii^e s., pour voir émerger les grandes bases doctrinales de la pensée absolutiste.

Les crises politiques et la justification de l'absolutisme

Les périodes d'instabilité politique ont joué un grand rôle dans la construction de la pensée absolutiste. L'affirmation de la nécessité d'un État fort n'a jamais eu autant de légitimité, en effet, que lorsque l'autorité du roi et la stabilité du royaume ont été mises en péril par des menaces féodales, des troubles civils ou des guerres avec des puissances étrangères. Aussi, c'est bien durant des périodes de crise qu'a été affirmée avec le plus de force la nécessité de la concentration absolue des pouvoirs civils et militaires.

Déjà, en France, la longue phase d'instabilité provoquée par la guerre de Cent Ans et par les ravages de la peste noire (25 millions de morts en Europe) avait justifié, aux xiv^e-xv^e s., l'essor spectaculaire du pouvoir royal. De même, la situation d'affaiblissement des cités italiennes au début du xvi^e s. (agitations populaires, rivalités de clans, intervention des puissances étrangères) pousse Machiavel à défendre ses thèses sur l'autorité du prince. C'est aussi pour faire face à l'affaiblissement du roi Henri III au cours des guerres de religion en France, dans les années 1570, que J. Bodin rédige sa doctrine sur la puissance suprême de l'État.

Enfin, c'est en réaction aux violences commises durant les deux guerres civiles (1642-1648) qu'en Angleterre, Hobbes publie son *Léviathan* sur le pouvoir absolu du souverain.

En France, les grands arguments de la pensée absolutiste sont élaborés à la fin du XVI^e s., au moment où la guerre de religion déchire le royaume et mine la légitimité monarchique. Dans les trois dernières décennies du siècle, un courant d'idées se structure : ses porte-parole sont résolus à répliquer aux attaques dont la couronne fait l'objet. Ce courant, appelé « les Politiques », s'inspire des positions adoptées en 1560 par Michel de l'Hospital, chancelier du roi réputé pour sa tolérance religieuse. Bodin en est le porte-parole le plus brillant. Les Politiques entendent répondre à la fois aux idées radicales des protestants (Théodore de Bèze, François Hotman) et à l'extrémisme de la Ligue catholique (Jean Boucher, Guillaume Rose), car ces deux « partis », pour des raisons bien différentes, constituent une menace pour l'autorité de la couronne. Les protestants prônent le droit de résistance, voire de révolte, comme réponse aux persécutions qu'ils subissent (leurs représentants souhaitent une monarchie limitée qui respecterait les minorités religieuses). Les princes catholiques, outre leur volonté de briser la Réforme et de protéger la religion du royaume, entendent quant à eux rétablir l'influence de la noblesse face au roi après trois siècles d'essor de la puissance monarchique. Face à ces deux mouvements, les Politiques mènent une double stratégie. En matière religieuse, ils en appellent à une politique de tolérance et d'apaisement. Horrifiés par le massacre de la Saint-Barthélemy, conscients des ravages causés par la guerre civile sur l'unité du royaume, ils sont convaincus que l'intransigeance religieuse ne peut mener la France qu'à sa perte. Sur le plan politique, ils défendent l'autorité absolue du roi. Les actes du souverain ne sauraient être dictés ni par le peuple (réponse aux monarchomaques) ni par la noblesse (réponse aux ligueurs). La seule limite de son pouvoir réside dans la soumission aux lois naturelles et le respect des lois fondamentales du royaume. Après la période de troubles et la vacance au sommet du pouvoir qui suivent l'assassinat d'Henri III (de 1589 à 1594), les Politiques sortent victorieux de leur combat contre la Ligue : ils parviennent à faire monter sur le trône Henri de Navarre (qui devient Henri IV) auquel s'opposaient les princes catholiques ; leur politique de

tolérance inspire l'édit de Nantes (1598) qui établit la paix entre catholiques et protestants.

Dès lors, en France, l'absolutisme royal est de plus en plus considéré comme la condition de la paix civile. Les thèses de Bodin sur la souveraineté font des adeptes. Les philosophes et juristes sont de plus en plus nombreux à rallier la cause monarchique. Le juriste Guy Coquille s'en prend à l'idée de régime mixte à laquelle il oppose la thèse de la concentration de tous les pouvoirs : « Le Roi est monarque et n'a point de compagnon en sa Majesté royale » (*L'Institution au droit des Français*, 1603). Charles Loyseau approfondit la réflexion sur la « seigneurie publique » (l'État) qu'il distingue des seigneuries privées (*Seigneuries*, 1609). Alors que ces dernières sont le lieu de la propriété, l'État est le seul creuset de la souveraineté. Son autorité est donc absolue. Juriste proche de Richelieu, Cardin Le Bret tranche également en faveur du point de vue absolutiste : « Le Roi est le seul Souverain en son Royaume et [...] la Souveraineté n'est non plus divisible que le point en Géométrie » (*De la Souveraineté du roi*, 1632). La notion de souveraineté finit par s'imposer. Elle trouvera des soutiens précieux, tout au long du siècle, dans les thèses du droit divin et dans la doctrine de la raison d'État.

Après la période de la Fronde de 1648-1653 (la révolte du Parlement de Paris, à laquelle se joint la noblesse dans les provinces, constitue la dernière grande réaction féodale à la construction de l'absolutisme royal), Louis XIV porte le pouvoir du roi à son sommet. Ses *Mémoires pour l'instruction du Dauphin* prodiguent de précieux conseils destinés à asseoir la supériorité absolue du monarque sur le royaume. Le Roi-Soleil y défend un principe intangible : la souveraineté est tout entière concentrée dans les mains du roi. Il affirme à cet égard son attachement à l'État qu'il place, dans la lignée de Bodin, bien au-dessus de sa propre personne (« Notre État doit être bien plus précieux que notre famille, qui n'en fait qu'une légère partie »). Louis XIV soutient l'idée que l'absolutisme royal ne saurait se confondre, dans la tradition française, avec le despotisme. Bien au contraire, il exige que le roi serve le « bien public », qu'il y sacrifie ses desseins et ses sentiments personnels. Un siècle plus tard, les propos tenus par Louis XV devant le Parlement de Paris (1766) témoignent de la vigueur des conceptions absolutistes en plein siècle des Lumières, malgré l'insatisfaction de plus en plus palpable

de la noblesse et la montée en puissance de la bourgeoisie éclairée : « C'est en ma personne seule que réside l'autorité souveraine, dont le caractère propre est l'esprit de conseil, de justice et de raison. C'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif sans dépendance et sans partage. L'ordre public tout entier émane de moi. »

Le droit divin des rois

On l'a vu, l'idée que le roi dispose d'un pouvoir extraordinaire directement conféré par Dieu s'est lentement imposée au cours du Moyen Âge (voir [chapitre 2](#)). De nombreux évêques et théologiens acquis aux intérêts de l'empereur germanique, des rois de France et d'Angleterre, ont apporté leur concours à l'édification de mythes entourant la personne royale d'une auréole sacrée. L'idée du droit divin n'est donc fondamentalement pas nouvelle. Néanmoins, le renouveau exceptionnel de la théologie du pouvoir, aux XVI^e-XVII^e s., joue un rôle décisif, à côté du droit et de la philosophie, dans l'édification de l'absolutisme doctrinal.

La réaction aux attaques doctrinales contre la monarchie

Depuis la fameuse sentence de Saint Paul (I^{er} s.) « tout pouvoir vient de Dieu », nul ne songeait en Occident à contester l'origine divine des pouvoirs séculiers (en particulier ceux qui se trouvaient au sommet de tous les autres : le pouvoir impérial et le pouvoir royal). Toutefois, au second Moyen Âge, cette conception se heurtait aux premiers arguments de la pensée aristotélicienne qui, dans un souci de défendre un régime mixte, ménageait au peuple un droit d'intervention pour limiter les abus des princes transgressant les lois de Dieu (voir [chapitre 2](#)). Bien que détenant une charge sacrée, le roi ne pouvait prétendre au pouvoir absolu sur ses sujets dès lors qu'il ne remplissait plus sa mission d'auxiliaire de Dieu. Les XIV^e-XV^e s. sont marqués par le déclin des conceptions médiévales et par un important mouvement de sacralisation de la monarchie. Mais un siècle plus tard (fin XVI^e s.), au cours des guerres de

religion, la couronne française doit à nouveau faire face au regain des thèses justifiant le droit du peuple à intervenir contre le pouvoir arbitraire (voir plus loin).

C'est ainsi essentiellement pour répondre à ces thèses que plusieurs auteurs entreprennent de forger une doctrine absolutiste d'inspiration théocratique, à l'origine de l'idée de « monarchie de droit divin ». Ainsi, au tout début du XVII^e s., des juristes comme Guillaume Barclay, Grégoire de Toulouse ou Jean Savaron justifient l'obéissance absolue des sujets en présentant le roi comme l'incarnation de Dieu sur terre, voire comme un « Dieu terrestre ». La thèse s'amplifie sans mal tant la figure du roi est depuis longtemps associée au divin. Elle gagne également l'Angleterre protestante où la couronne, depuis sa rupture avec le catholicisme (1534), tient l'Église en tutelle. Jacques I^{er} y recourt pour justifier sa politique absolutiste et sa lutte contre les catholiques et les « puritains » (protestants rigoristes), n'hésitant pas à affirmer devant le Parlement : « les rois sont justement appelés dieux car ils exercent quelque chose comme un pouvoir divin sur la terre. En effet, si vous considérez les attributs de Dieu, vous verrez comment ils s'accordent en la personne du roi ».

L'absolutisme théocratique de Bossuet

En France, Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) parvient à construire l'édifice théorique le plus riche et le plus abouti du droit divin. Évêque de Condom, précepteur du Dauphin, puis évêque de Meaux, il s'impose comme l'une des figures ecclésiastiques les plus influentes du « Grand siècle ». Il devient le véritable chef de l'Église de France dans les années 1680 et, sur le plan doctrinal, le principal inspirateur de la théologie de gouvernement sous le règne du Roi-Soleil.

Le gallicanisme au service de la monarchie

Théologien, philosophe et historien, il est d'abord l'un des pères de la tradition « gallicane ». Cette attitude refusant les ingérences pontificales dans les affaires du royaume est déjà ancienne. Ses promoteurs défendent l'autonomie de l'Église de France, mais aussi l'indépendance du pouvoir

monarchique à l'égard du pape. À la jonction des XVI^e et XVII^e s., le gallicanisme devient l'un des principaux soutiens de la pensée absolutiste. On doit en rechercher l'origine dans les écrits de Pierre Pithou (*Libertés de l'Église gallicane*, 1594) et de Jean Savaron (*De la Souveraineté du roi et de son royaume*, 1615). Selon eux, l'autonomie et l'unité religieuse de l'Église de France exigent que le roi n'ait aucun compte à rendre à l'autorité de Rome et qu'il exerce un pouvoir absolu en son royaume. Durant le XVII^e s., le clergé français se rallie à ces thèses. Celles-ci deviennent la doctrine officielle du royaume sous Louis XIV, en grande partie grâce à Bossuet qui rédige, pour la circonstance, la solennelle *Déclaration des quatre articles* (1682). En un siècle, l'Église de France est devenue le puissant auxiliaire de la monarchie absolue.

Le roi comme « ministre de Dieu »

Bossuet n'entend pas simplement apporter l'appui de l'Église institutionnelle à la couronne de France. Par sa doctrine, il érige la royauté en véritable institution religieuse. Sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (posth. 1709) constitue une justification systématique des fondements divins de la monarchie. Persuadé que les concaténations de l'histoire restent soumises aux décrets de la Providence divine, il rattache les secrets de la politique aux vérités délivrées par la Bible. Reprenant des arguments classiques (par exemple l'inégalité entre les hommes comme conséquence du Péché originel), il présente la concentration du pouvoir dans les mains du roi comme une nécessité : sans autorité concentrée, la société serait vouée aux vices et aux divisions. Elle ne pourrait être unie sous un même gouvernement. Mais surtout, pour Bossuet, le pouvoir royal est un « ministère » directement octroyé par Dieu. Incarnation du dessein divin, la volonté du roi ne saurait connaître aucune entrave. Sa puissance est absolue. Il appartient aux sujets de lui obéir fidèlement, sans discernement. Inversement, la désobéissance est un sacrilège, c'est-à-dire un outrage au divin et un signe d'impiété. Elle s'apparente à un reniement de Dieu. Enfin, comme la plupart des théoriciens absolutistes, Bossuet s'emploie à rappeler que les souverains se distinguent des tyrans dans la mesure où leur pouvoir illimité de faire la loi ne sert qu'à faire le Bien, à combattre l'injustice et à protéger les plus humbles telle que l'enseigne la parole du Christ :

« leur puissance venant d'en haut... ils ne doivent pas croire qu'ils en soient maîtres pour en user à leur gré ; mais ils doivent s'en servir avec crainte et retenue comme d'une chose qui leur vient de Dieu et dont Dieu leur demandera compte » (III, 2).

En Angleterre, la thèse du droit divin est ardemment défendue par Robert Filmer (1589-1653). Il identifie dans son *Patriarcha* (posth. 1680) la monarchie anglaise à un « bien divin » qui aurait été transmis aux rois par l'intermédiaire d'Adam. Ce don justifie le droit du souverain de faire ce qu'il veut dans tous les domaines de la vie commune, y compris en matière de religion. Son pouvoir n'a d'autres limites que celles qu'il se fixe lui-même. La théorie du droit divin, d'une manière générale, rappelle que seul Dieu gouverne sa Création et que le gouvernement échappe totalement à la volonté des hommes. Aussi, la marche du temps et l'harmonie du cosmos ne suivent rien d'autre que la divine providence dans laquelle se fonde la volonté du roi.

Hobbes et le pouvoir du Léviathan

En France, la diffusion des conceptions du droit divin au cours du XVII^e s. ne contribue guère au renouvellement de la pensée de l'État. C'est du côté de l'Angleterre, dans l'œuvre de Thomas Hobbes (1588-1679), qu'il faut rechercher la contribution la plus originale à la théorie absolutiste. Lorsque celui-ci publie son ouvrage majeur, *Léviathan* (1651), l'Angleterre est aux prises avec la politique intransigeante d'Oliver Cromwell. Elle a connu deux guerres civiles (1642-1646 et 1648). Son roi, Charles I^{er}, a été décapité (1649). La « République » puritaine a été proclamée. Certes, avant même les événements, Hobbes était persuadé de la malignité de l'homme et de la dégradation des mœurs. Mais l'expérience dramatique qu'est en train de vivre son pays – qui l'a obligé à se réfugier à Paris (1640-1651) – achève de le convaincre de la nécessité de réagir au désordre et à la violence qui rongent la société. Il forge une théorie qui, à l'instar de celles de Machiavel et de Bodin, apporte une pierre essentielle à l'édifice philosophique moderne. Défenseur de la puissance absolue du souverain, il se démarque en effet radicalement du discours théocratique alors en

vogue et expose un projet étonnamment novateur récupérant l'idée de « pacte social » forgée un siècle plus tôt par la pensée protestante, puis popularisée par le juriste hollandais Hugo Grotius.

De l'état de nature au pacte social

L'absolutisme, chez Hobbes, trouve sa principale justification dans une vision pessimiste de la nature humaine. L'homme hobbesien, en effet, est fondamentalement dénué de toute bonté. Il est égoïste, vaniteux, jaloux et violent. Il est naturellement porté au conflit. La société ne peut donc que sombrer dans le désordre et la guerre lorsqu'elle est laissée à elle-même. Seul un projet politique autoritaire peut, selon Hobbes, contrer un tel péril et réfréner les passions humaines.

La « guerre de chacun contre chacun »

La démonstration du philosophe anglais s'appuie sur une description de « l'état de nature ». Cette dernière expression désigne la situation dans laquelle l'être humain se trouve avant d'entrer dans la société et, par conséquent, avant d'être soumis à une autorité politique. Il s'agit, en d'autres termes, de l'état de l'homme « primitif ». Bien sûr, l'état de nature n'est qu'une fiction philosophique (une représentation de l'esprit cherchant à comprendre les ressorts profonds de la nature humaine) et non une réalité historique.

Selon Hobbes, la vie dans l'état de nature mène inexorablement à « la guerre de chacun contre chacun ». Le philosophe part d'un constat : les hommes sont égaux dans la nature. Ils sont tous mus par les mêmes désirs de décider seul ce qui est bon pour eux. Ils ont tous envie de mener une vie agréable et de jouir d'avantages supérieurs à ceux des autres. Ils ont un droit sur toute chose. Détenteurs des mêmes désirs, ils ont toujours espoir d'atteindre leurs propres objectifs. Cependant, ils n'y parviennent jamais totalement, car les différences d'aptitudes physiques ou intellectuelles restent faibles dans la nature et les meilleurs d'entre eux ne parviennent jamais à s'arroger définitivement certains biens. L'égalité naturelle conduit donc inéluctablement les hommes, selon Hobbes, à entrer en conflit. « Si deux hommes désirent la même chose, sans qu'il

soit possible qu'ils en jouissent tous deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin [...], chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre » (1, XIII). À cet égard, Hobbes relève que l'individu est animé par trois attitudes fondamentales qui l'incitent à la querelle : la rivalité, la méfiance et la fierté. Ces trois passions le poussent sans cesse à « prendre l'offensive » afin d'accroître ses avantages, sa sécurité et sa réputation.

Ainsi, d'une manière générale, dans l'état de nature, « chacun est l'ennemi de chacun » ou, pour reprendre une célèbre maxime tirée d'un traité politique antérieur, *De Cive (Du Citoyen, 1642)* : « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*). De fait, dans ce monde sans loi, la violence et la ruse sont « les deux vertus cardinales » ; les idées de justice et d'injustice n'y ont aucune place. Les hommes vivent dans la crainte permanente de la violence. Ils risquent à tout moment la mort. Ils « vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité » (1, XIII). Leur existence « est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale et brève ». Elle est mue principalement par l'instinct de conservation.

Pour Hobbes, c'est cette angoisse de la sécurité qui, paradoxalement, peut sauver l'homme. Les êtres humains qui désirent se protéger des violences et vivre en paix n'ont en effet d'autre solution que sortir de l'état de nature et se donner un pouvoir commun suffisamment fort pour les prémunir contre les torts qu'ils se causent les uns aux autres. À ce niveau, Hobbes prend appui sur l'idée de contrat.

Le contrat et l'institution du souverain

L'idée de recourir à la fiction du contrat pour justifier le pouvoir absolu du souverain est particulièrement audacieuse. Elle rompt avec les discours traditionnels sur la suprématie royale qui, jusque-là, ont condamné avec fermeté toutes les théories contractualistes : l'idée que la société puisse être le résultat d'un pacte d'association passé entre les hommes est en effet en totale contradiction avec la conception du monde centrée sur la toute-puissance de Dieu et de la nature. Inversement, les philosophes qui recouraient à l'idée de contrat à la fin du XVI^e s., notamment les protestants (Théodore de Bèze, Philippe du Plessis-

Mornay), étaient les principaux opposants de la monarchie absolue : ils cherchaient dans l'élaboration de conventions entre le roi et le peuple un remède contre les dérives despotiques de la monarchie (voir plus loin).

Hobbes fait un usage tout à fait nouveau de l'idée de contrat. Il n'est pas simplement le premier défenseur de l'absolutisme à utiliser la notion ; il est aussi le premier philosophe à considérer le contrat comme l'instrument de fondation de la société politique, et donc comme *l'origine* même du pouvoir (et non une simple technique aménageant un ordre politique déjà existant). C'est en effet par un pacte social que, selon Hobbes, les hommes sont sortis de leur état de nature, se sont organisés en communauté politique et se sont donné un pouvoir commun leur permettant de vivre en paix. C'est d'ailleurs grâce à ce pouvoir appelé « souverain » (ou *Léviathan*) que la multitude divisée des hommes (dans l'état de nature) peut s'unir « en une seule personne » et devenir un « peuple », c'est-à-dire un corps politique (dans l'état social). Cette union incarnée par le pouvoir souverain est appelée « République » (*Commonwealth* ou *Civitas*), qui correspond à « l'État » dans son sens moderne (mot utilisé à plusieurs reprises par le philosophe anglais).

Hobbes ne peut concevoir l'unité politique sans la soumission au pouvoir. Le seul moyen de mettre un terme à l'état de guerre est en effet de substituer à l'égalité naturelle entre les hommes une inégalité artificielle établie par la soumission des citoyens au pouvoir absolu du souverain. Dans cette perspective, le contrat est le moment où les hommes se dessaisissent librement « de tout leur pouvoir et de toute leur force » et le confient au souverain. C'est autrement dit l'acte par lequel les individus renoncent volontairement à se gouverner eux-mêmes et échangent leur liberté naturelle contre la sécurité collective et la garantie de la paix.

L'irrésistible pouvoir du souverain

La singularité de la thèse de Hobbes est de considérer que ce renoncement est *total* et *définitif*. Le contrat permet en effet uniquement de fonder le pouvoir ; une fois réalisé, il ne peut plus en affecter l'exercice. Les hommes continuent certes d'en apprécier les effets dans la mesure où leur sécurité est garantie. Néanmoins, contrairement à ce

qu'estimaient les protestants, ils ne sont plus autorisés à invoquer de l'existence du pacte pour s'opposer au souverain. Le pouvoir de ce dernier est désormais sans limite.

Le pouvoir absolu

La théorie contractualiste de Hobbes sert une vision autoritaire du pouvoir. Le souverain n'est en effet aucunement « tenu » par le pacte auquel les hommes ont souscrit. Ce pacte n'est pas conclu entre le peuple et le souverain, mais « de chacun avec chacun ». Le souverain n'en est donc point partie : il n'est qu'un tiers à qui est confiée la puissance de commandement. Aussi, une fois le contrat réalisé, il dispose d'un pouvoir indivisible, illimité et irrévocable. Il n'est soumis ni aux lois divines, ni aux lois naturelles, ni aux lois humaines. Tous les hommes sont ses « sujets ». Ils doivent se plier sans aucune condition à sa volonté et ne se consacrer qu'à leurs affaires privées. À cet égard, si Hobbes reconnaît que le pouvoir peut être transmis à une assemblée ou à un roi, et qu'il existe ainsi plusieurs formes de régime, il ne dissimule pas sa nette préférence pour la monarchie autoritaire. Il juge en effet celle-ci plus efficace, car le roi est le mieux placé pour incarner l'unité du *Commonwealth*. Il exclut en revanche toute forme de gouvernement mixte dont l'effet serait de diviser le souverain. Il proscriit également tout droit de résistance, car cela reviendrait à contester le pouvoir suprême du souverain.

En matière spirituelle, Hobbes respecte la religion. Il estime néanmoins que celle-ci ne saurait justifier l'existence d'un pouvoir spirituel autonome. La distinction entre le temporel et le spirituel n'a en effet aucun sens puisqu'elle institue une double loyauté qui divise le corps politique. Le devoir de l'Église, à cet égard, est de se placer sous l'autorité du souverain (du moins pour les activités spirituelles qui concernent la vie publique, non pour celles qui relèvent de la foi). Le souverain a même vocation à devenir chef de l'Église et à se substituer à l'autorité du pape de Rome. C'est là, pour Hobbes, un puissant facteur de cohésion politique. « Dans toute République chrétienne, constate-t-il, le souverain civil est le pasteur suprême à la charge duquel est commis tout le troupeau de ses sujets ». Par conséquent, « c'est en vertu de son autorité que tous les autres pasteurs sont créés et ont le pouvoir

d'enseigner et de s'acquitter de toutes les autres fonctions pastorales ». Les pasteurs « ne sont que ses ministres » (3, LII). De cette manière, Hobbes justifie la rupture opérée par Henri VIII avec le Saint-Siège en 1534 et à la naissance d'une Église anglicane placée sous l'autorité du pouvoir monarchique.

Sur tous ces plans, Hobbes va plus loin que Jean Bodin. Tout d'abord, le pouvoir absolu n'a pas à se plier aux exigences de la morale, pas plus qu'il ne doit respecter les lois instituées par Dieu. Ensuite, la distinction classique opérée entre le « pouvoir absolu » d'une part (forme vertueuse de la monarchie visant le bien de ses sujets) et le « despotisme » d'autre part (sa forme « dégradée ») lui paraît totalement infondée, car cela revient à fixer des conditions à la puissance du souverain. Conscient de la dérive possible du pouvoir, Hobbes ne défend toutefois pas la tyrannie. Il rappelle à de multiples reprises que le rôle de la personne publique est de garantir la paix dans le royaume ; le souci de la sécurité et la préservation de la vie sont ses premières exigences. Enfin, Hobbes défend l'idée selon laquelle la puissance absolue engendre l'action raisonnable, puisque le bien du peuple et le propre bien du souverain ne sont point séparés.

La modernité de la philosophie hobbesienne

D'une manière générale, la pensée de Hobbes paraît pousser à l'extrême l'idée absolutiste. Elle sera ouvertement condamnée comme une apologie de la tyrannie par les philosophes éclairés du XVIII^e s. Elle n'en recèle pas moins des éléments de modernité incontestables.

Tout d'abord, Hobbes consacre pleinement l'idée contractualiste. Faisant de la société une création artificielle, il rompt avec la cosmologie chrétienne et surtout avec le naturalisme qui dominait la philosophie depuis le Moyen Âge (celui-ci estimait que la société était une donnée de la nature qui précédait toute volonté humaine). Hobbes inverse le raisonnement : grâce à la parabole du passage de « l'état de nature » à « l'état social », il place l'homme à l'origine du pouvoir civil. En d'autres termes, le pouvoir ne s'impose pas aux hommes de l'extérieur : il est au contraire leur propre création. La philosophie contractualiste de Hobbes est de surcroît « individualiste » dans la mesure où c'est bien *chaque individu* qui accepte le pacte et consent *librement* au pouvoir (et cela

même si le philosophe anglais en tire une vision qui privilégie la puissance de l'État et nie les droits individuels de la personne). Cet attrait pour l'idée de contrat conduira Hobbes à être rejeté par la plupart de ses contemporains. Bien que protégé par les Stuart, il sera en effet régulièrement accusé d'athéisme dans les années 1660-1670 et, en 1683, ses ouvrages seront condamnés par l'université d'Oxford. Il reste que *Léviathan* joue un rôle majeur en contribuant à la popularisation des idées d'état de nature et de contrat. Celles-ci seront reprises, avec des intentions opposées, par John Locke et par Jean-Jacques Rousseau.

Ensuite, la théorie de Hobbes a cette particularité d'asseoir la légitimité du souverain sur les « fins » du pouvoir et non sur ses « origines ». Ce qui justifie la puissance publique, chez Hobbes, est en effet le droit à la conservation de soi et la recherche de la paix. La fin du politique justifie les moyens accordés au souverain. En ce sens, le philosophe anglais approfondit et enracine les idées posées avant lui par Machiavel. Après lui, les philosophes modernes chercheront à justifier leurs idées politiques par la définition d'un projet social, non par la légitimité d'un modèle originel.

Enfin, on doit à Hobbes d'avoir été l'un des premiers à penser l'idée moderne de représentation. Il envisage en effet le contrat comme l'instrument nécessaire permettant à chaque homme de déléguer son pouvoir à une autorité supérieure qui aura en charge la représentation unitaire de la société. Hobbes parle du « souverain » comme « représentant absolu » du peuple et de la république (*Commonwealth*). Plus tard, cette idée de délégation de pouvoir sera au cœur des théories de la représentation forgées en France et en Angleterre – à la différence que ces dernières substitueront la « nation » (incarnation abstraite de l'unité politique) et ses représentants (dépositaires de la souveraineté) à la personne du roi.

L'invention de la raison d'État

Aux XVI^e et XVII^e s., les intellectuels italiens ouvrent une réflexion inédite sur la raison du pouvoir, en marge des théories monarchistes françaises. L'analyse de Machiavel en est le point de départ. Elle fait clairement apparaître un domaine des affaires publiques confié au prince (justice, sécurité, monnaie), distinct de la sphère des intérêts domestiques. Elle suscite surtout d'énormes réactions (pour la plupart antimachiavéliennes). Elle pousse à cet égard de nombreux philosophes à réfléchir aux principes justifiant l'usage de la force par la puissance publique. La réflexion ne soulève guère de controverse lorsque les intérêts du prince s'accordent pleinement avec ceux de ses sujets (p. e. lorsqu'il s'agit de protéger la cité contre une menace extérieure). En revanche, le recours à la force pose de sérieuses difficultés lorsque les intérêts de la puissance souveraine – ceux qui touchent la conservation et la survie de l'État – entrent manifestement en conflit avec les intérêts immédiats du peuple ou d'une de ses parties.

Le pouvoir, la violence et la morale

Dans les conceptions morales de la pensée chrétienne médiévale, puis dans l'humanisme de la Renaissance, l'usage de la coercition rencontre une limite : le respect de la morale posée par les lois de Dieu et, dans une moindre mesure, par les règles de la tradition. N'y a-t-il pas toutefois certaines situations *exceptionnelles* où la préservation de l'État comme la protection de l'intérêt public nécessitent des mesures qui échappent à toute règle morale ? Telle est la question majeure que posent les philosophes de la « raison d'État ». À la différence des thèses absolutistes abordées plus haut, cette question ne porte pas sur les conditions ordinaires d'exercice du pouvoir ; elle porte sur les rares moments où le pouvoir est menacé dans sa stabilité et son existence (situations d'insécurité ou de guerre).

Au sens le plus général, la raison d'État désigne le principe abstrait par lequel le pouvoir s'autorise exceptionnellement, au nom d'impératifs

supérieurs, à prendre des mesures contraires à la morale et au droit (i.e. des mesures qui vont à l'encontre du respect de la personne humaine). Elle est invoquée lorsque la préservation du bien public ou les intérêts supérieurs de l'État apparaissent menacés. Le contournement des lois morales (religieuses ou laïques) est alors justifié par une double raison. Tout d'abord, l'urgence : c'est parce qu'il n'existe pas d'autres issues et que la situation critique l'exige que des mesures d'exception sont adoptées. Ensuite, des fins éthiques supérieures : c'est au nom d'impératifs moraux élevés (généralement la défense de l'intérêt public) que le pouvoir s'autorise à se détourner des valeurs qui doivent guider son action en temps ordinaire. En un mot, si la raison d'État permet d'accepter le mal, c'est pour éviter un mal encore plus grand.

D'une manière générale, le recours à la raison d'État renvoie à deux attitudes fondamentales du pouvoir. Elle suppose de recourir à la force, alors qu'en période normale, l'art de gouverner repose essentiellement sur la loi et les coutumes. Elle implique également l'usage du secret (*arcana imperii*) : dans les situations d'urgence, le débat public ralentit l'action, ce qui favorise l'adversaire ; au contraire, la ruse et la dissimulation apparaissent des armes bien plus efficaces. Comme toute domination politique suppose le recours minimal à la violence et au secret, la raison d'État apparaît finalement comme la forme exacerbée de la puissance. Elle est le pouvoir absolu exigé par la circonstance.

De même que le principe de souveraineté, l'apparition de la notion est lente et sinueuse. Elle s'impose dans le langage politique bien après que le principe a été expérimenté dans la pratique. Elle devient un objet de discussion théorique alors même qu'elle a déjà commencé à être discutée par la philosophie à l'aide d'autres concepts. Aussi, pour comprendre l'importance qu'occupe la raison d'État dans la pensée politique en Italie au XVI^e s., puis en France au XVII^e s., il est essentiel d'identifier les sources intellectuelles et les circonstances historiques qui, plusieurs siècles en amont, ont contribué à la genèse de la notion.

Les origines de la raison d'État

La pratique de la raison d'État est bien antérieure à sa théorisation. L'idée que le pouvoir doit savoir prendre des mesures exceptionnelles afin

d'assurer sa protection est déjà enracinée dans la pensée médiévale.

Les sources médiévales : la ratio status

La notion de raison d'État, telle qu'elle émerge au Moyen Âge, puise son inspiration dans la tradition romaine. Cicéron (*De Officiis*) autant qu'Ulpien (*Digeste*) estimaient en effet qu'il était possible de distinguer au sommet du pouvoir (qu'il soit républicain ou impérial), une raison fondée sur une loi morale supérieure, régie par l'*honestas* (qui veut signifier à la fois vertu, dignité, honnêteté, humanité) et qu'il est impossible de confondre avec les décisions cruelles des tyrans. On est encore loin de l'interprétation moderne de la notion, mais c'est sur cette intuition romaine transmise par les pères latins que des penseurs des XII^e et XIII^e s. (Jean de Salisbury, Thomas d'Aquin, Henri de Gand) renouvelleront l'idée en s'appuyant sur les notions d'*utilitas* et de *necessitas*.

Au cours du second Moyen Âge, l'idée de *ratio status* (littéralement « raison d'État ») apparaît pour la première fois dans la doctrine pour évoquer le principe général qui, dans tout domaine, préserve les choses dans leur forme essentielle, dans leur état constitutif. L'idée moderne d'État (comme institution politique) étant à cette époque inconnue, la *ratio status* est alors adossée à différentes notions politiques afin d'être utilisée dans la réflexion sur le pouvoir : *regnum* (« royaume » ou « pouvoir royal »), *civitas* (« communauté politique »), *res publica* (« chose publique » ou « intérêt commun »), *imperium* (« puissance de commandement »), etc. Ainsi, la *ratio status regni* (« raison d'État du royaume ») est-elle par exemple invoquée pour désigner la raison supérieure du royaume (celle qui justifie sa préservation et sa protection) face à la raison des seigneuries.

Cette supériorité de la *ratio status*, dans le domaine politique, est alors justifiée à l'aide de deux critères. Le premier est l'*utilitas*, en particulier l'*utilitas publica* (l'« utilité publique ») que l'on peut traduire par l'« intérêt public » (l'intérêt de la communauté tout entière). Le second est la *necessitas*, qui désigne la contrainte, l'urgence, la situation critique. Il est inspiré de la maxime romaine *necessitas non habet legem* (« la

nécessité n'a point de loi »), reprise par Gratien dans son *Décret* (1140) et selon laquelle la loi disparaît lorsque la nécessité l'exige.

Toutes ces notions sont déjà utilisées aux XII^e- XIII^e s., en particulier dans les périodes de guerre. Les rois de France et d'Angleterre n'hésitent pas, en effet, à recourir à la *ratio status regni* ou à la *ratio publicæ utilitatis* (« raison du bien public »), considérées comme supérieures à l'*utilitas privata* (« l'intérêt privé ») des seigneuries. Ces expressions ont alors pour but de briser les réticences des grands féodaux à joindre leur armée privée aux forces du roi pour défendre le royaume. C'est encore ces notions que les monarques opposent au Saint-Siège, au XIII^e s., pour exiger la levée d'impôts exceptionnels sur le clergé, sans autorisation préalable du pape, pour la nécessité de la défense.

On doit à Jean de Salisbury d'avoir donné une dimension morale à la *ratio status*. Comme on l'a vu, ce théologien anglais du XII^e s. est un fervent contempteur du despotisme (voir [chapitre 2](#)). Il reconnaît néanmoins, dans son *Policratus*, que la *necessitas* imposée par une situation d'urgence autorise le roi à prendre des mesures exceptionnelles. Cette supériorité est momentanée et, surtout, n'existe que pour autant qu'elle est mise au service du bien de la communauté. En d'autres termes, la raison d'État du roi (*ratio status regis*) doit se plier à la raison d'État du royaume (*ratio status regni*), elle-même déterminée par la recherche de la justice divine. Thomas d'Aquin ou Henri de Gand prolongeront cette argumentation dans leurs discussions sur les pouvoirs du prince, sans y apporter d'éléments foncièrement novateurs.

On le voit, si la *ratio status* justifie la puissance absolue du roi lorsque surgit une menace pour la stabilité du royaume, elle conserve encore une dimension morale déterminante, tout entière contenue dans l'idée de justice. Machiavel est le premier à rompre avec cette approche morale. Il forge à cet égard des arguments qui seront au centre de la définition moderne de la raison d'État.

Machiavel et l'idée de nécessité

La raison d'État est-elle une invention machiavélienne ? Longuement discutée, la question peut difficilement être tranchée. D'un côté, on vient de le voir, l'idée prend sa source dans la pensée médiévale : son

inspiration est donc largement antérieure au *Prince* (1513). Machiavel n'emploie pas le terme *stato* (« état ») dans son sens moderne, pas plus qu'il ne forge l'expression *ragion di Stato* (« raison d'État »). Celle-ci ne surgira en Italie qu'après sa mort, en 1547, sous la plume de l'archevêque humaniste Giovanni Della Casa, et ne deviendra un sujet de doctrine qu'en 1589 avec Giovanni Botero. D'un autre côté, la doctrine machiavélienne, appuyée sur l'idée majeure de *necessitas*, établit les arguments de la théorie moderne de la raison d'État à défaut de lui donner un nom.

En effet, Machiavel apparaît à double titre comme l'un des piliers de cette théorie. Tout d'abord, toute sa réflexion porte sur l'aptitude du prince à se défendre contre les menaces internes et externes qui pèsent sur son pouvoir. La politique n'est pas guidée par la recherche de fins idéales ; elle est motivée par l'exigence de survie. La raison d'État, même si elle n'est pas explicitement théorisée dans *Le Prince*, est donc au centre de ses interrogations. Ensuite, Machiavel entend dégager l'action politique de l'emprise de la morale. Or, on est bien là au cœur de la problématique de la raison d'État moderne qui, contrairement aux conceptions médiévales, fait primer l'exigence de protection de l'État sur toutes les considérations morales immédiates.

Selon le secrétaire florentin, la *necessitas* est bien le premier principe sur lequel doit s'appuyer l'action politique. Les principes diffusés par la pensée scolastique, comme la loi, le droit, la justice ou la morale, lui sont subordonnés. Lorsqu'un péril menace l'autorité du prince, la « nécessité » exige que celui-ci suspende momentanément la loi : il lui est essentiel, « s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir être bon et à en user ou à n'en pas user selon la nécessité » (*Le Prince*, XVIII). Machiavel rappelle ainsi que les situations de danger autorisent le prince à entrer dans le mal « s'il le faut », c'est-à-dire à commettre des délits et des crimes. Sa théorie va néanmoins très loin dans la mesure où elle a tendance à élargir la notion de nécessité à la vie politique ordinaire, rappelant sans cesse les dangers qui guettent le prince alors même que la situation lui apparaît paisible. En effet, « il convient de faire ce que tous les princes sages doivent faire : lesquels ne doivent pas seulement considérer les désordres présents, mais ceux du futur, et ces derniers, mettre toute son industrie à les écarter [...]. Si l'on attend qu'ils s'approchent, la médecine arrive trop tard, car la maladie est devenue

incurable » (III). En d'autres termes, la politique machiavélienne prône la raison d'État permanente.

Machiavel précise à cet égard les deux domaines où la nécessité doit l'emporter. Elle s'impose en premier lieu dans les relations entre États, car ceux-ci ne connaissent entre eux que la force brute. Aussi, c'est bien la raison d'État qui, chez Machiavel, dirige entièrement l'art militaire et la diplomatie. « La guerre est juste pour ceux à qui elle est nécessaire » note-t-il froidement (XXVI). La nécessité s'impose aussi dans les relations internes du royaume. Gouverner, c'est apprendre à se méfier de ses sujets et mettre ceux-ci « hors d'état de nuire et même d'y penser » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, 23).

En définitive, les deux « arts » que le prince machiavélien doit apprendre à manier pour gouverner, la ruse et la force, sont fondamentalement proches des deux pratiques justifiées par la raison d'État : le secret et la violence. L'œuvre de Machiavel n'est en somme qu'une description approfondie de l'usage de la raison du pouvoir.

De la théorie à l'expérimentation politique

Assez paradoxalement, les premiers théoriciens italiens de la raison d'État n'éprouvent aucune sympathie pour les pouvoirs autoritaires. À la différence de Machiavel, ils ne conseillent aucunement aux princes de faire usage de la violence dans leur pratique de gouvernement. Bien au contraire, ils professent une attitude de tempérance. C'est en fait pour mieux circonscrire le domaine de la raison d'État aux périodes d'exception qu'ils tentent d'en définir avec précision les contours. Il reste qu'au cours du XVII^e s., les princes n'entendent guère les appels à la modération des théoriciens italiens. Ils voient essentiellement dans l'idée nouvelle de la raison d'État une opportunité pour justifier leur autorité. Ils s'en servent habilement pour éliminer leurs rivaux et leurs adversaires. La lecture qu'en font les hommes de pouvoir, dans le contexte de la monarchie absolue française, renoue ainsi avec la vision machiavélienne de l'action politique.

Guichardin et Botero, les bornes de la raison d'État

On comprend que l'Italie ait été le terrain des premières théories de la raison d'État. L'occupation par les armées françaises au début du XVI^e s., puis la domination espagnole (après le traité de Cateau-Cambrésis, 1559), y sont la source de nombreux maux : perte d'indépendance des États italiens, luttes de pouvoirs entre clans politiques, désordres sociaux et révoltes. L'Italie entre dans une période de soumission et d'instabilité. C'est logiquement de là que partent les premières réflexions sur la survie de l'État et les moyens d'y parvenir. Machiavel a lancé les premières salves. *Le Prince* est abondamment commenté. Il essuie, pour son amoralisme, les plus vives critiques. Il incarne pour beaucoup l'exemple à ne pas suivre. Mais personne n'ignore qu'il pose les bonnes questions. Aussi, les théoriciens de la raison d'État sont-ils entre deux eaux : ils s'interrogent sur les situations de nécessité justifiant les pouvoirs exorbitants du prince, mais refusent la conception machiavélienne de l'État. Tout en défendant le principe de la raison d'État, ils souhaitent fixer des bornes à son usage.

Le premier à réagir est François Guichardin (*Francesco Guicciardini*, 1483-1540), contemporain de Machiavel. Homme politique et historien italien, Guichardin est l'un des premiers intellectuels à prendre conscience de la nécessité de rompre avec le discours bienveillant de la justice lorsque l'existence de l'État est menacée. Il est convaincu, de surcroît, que la violence est enracinée dans la vie politique interne et externe des États : « Tous les États, à bien considérer leur origine, sont violents et, hormis les républiques, dans leur patrie et non au-delà, il n'est aucun pouvoir qui soit légitime » (*Dialogue sur la façon de régir Florence*, II). Tout gouvernement a donc sa part secrète de violence. La pensée politique ne doit pas l'ignorer. Néanmoins, Guichardin se méfie ouvertement des excès du prince machiavélien dont l'histoire montre qu'il peut se transformer en tyran cruel. La seule violence légitime est celle qui est mise au service de la paix civile.

C'est ainsi qu'il en appelle à circonscrire l'usage de la force à la « raison des États ». Celle-ci (qui a déjà le sens qui sera donné quelques années plus tard à la raison d'État) permet au prince de recourir à la

violence lorsque la « nécessité » l'impose. Elle met provisoirement fin à ce que Guichardin nomme le « vivre civil » (*vivere civile*), c'est-à-dire le gouvernement régi par les citoyens et par les lois. Elle doit être utilisée par une minorité, car le peuple est bien trop irresponsable pour l'utiliser avec intelligence. Elle requiert enfin le plus strict secret, car elle contrevient à la morale de bonté et de pardon établie par la religion chrétienne. Toutefois, la nécessité ne saurait être une raison pour commettre le mal (« la nécessité n'est pas une excuse suffisante ») et ne peut constituer un principe de gouvernement en période de paix. En somme, Guichardin propose une théorie équilibrée associant dans un même corpus l'exigence de la morale et celle de l'efficacité, la justice et la nécessité, le vivre civil et la raison des États, deux voies antagonistes de la politique – mais aussi indissociables – qui ne doivent jamais se confondre.

Il faut néanmoins attendre le dernier quart du siècle pour que le principe de la raison d'État donne lieu à un véritable débat de doctrine en Italie. La question a pris alors une importance d'autant plus grande que les conflits religieux ont gagné une bonne partie de l'Europe et menacent désormais l'autorité des princes catholiques. La notion est déjà familière aux intellectuels italiens lorsque Giovanni Botero (1549-1617) rédige son ouvrage fondateur *Della ragion di Stato* (*De la raison d'État*, 1589). Le théoricien italien s'en prend à la « barbare manière de gouverner » du prince machiavélien qui est à la fois un tyran et un mécréant. S'il retient du Secrétaire florentin sa méthode historique et son talent d'observateur de la vie politique, il en condamne les conclusions et définit strictement les conditions légitimes du recours à la raison d'État.

Pour Botero, un tel recours suppose de connaître avec précision les caractéristiques de l'État : type de gouvernement, système de défense, population, religion, économie, géographie, etc. Il identifie à cet égard deux cas où l'usage de la violence peut être justifié. Le premier se présente lorsque l'unité religieuse d'un royaume ou d'une principauté est menacée par une minorité : la préservation de la religion, qui joue un rôle essentiel dans le maintien des vertus et dans l'obéissance des sujets à l'égard de l'État, peut autoriser des actions hors du cadre de la loi. Sur ce plan, Botero apporte un soutien précieux à la Contre-Réforme engagée par l'Église catholique pour lutter contre le protestantisme en Europe. Le second cas apparaît lorsque la souveraineté de l'État est mise en péril :

toute menace à l'égard du territoire, de sa population, de son économie ou de sa défense, est susceptible de mettre en danger l'État et justifie une réponse indépendante de la loi. C'est donc à la fois la protection de l'État religieux et la défense de l'État laïc qui peuvent motiver, selon Botero, le recours à la raison d'État. Cette conception connaîtra un succès théorique très rapide dans toute l'Europe. La pratique de la raison d'État, en France, contribuera cependant sérieusement à l'infléchir.

De Richelieu à Louis XIV, la voie française de la raison d'État

La raison d'État est encore un élément de doctrine à la fin du XVI^e s. Elle ne tarde pas à être récupérée par les théoriciens de la monarchie en France qui l'utilisent dans une perspective résolument absolutiste. Le cardinal de Richelieu (1585-1642) est le premier à la revendiquer dans sa pratique de gouvernement. Le ministre de Louis XIII travaille inlassablement au renforcement de l'autorité du roi de France, luttant contre la noblesse, brisant les privilèges provinciaux et ôtant aux protestants une grande part de leur autonomie politique. Son *Testament politique* (1642) adressé au roi témoigne avec force de l'importance jouée par la doctrine de la raison d'État dans la justification de son action à la tête de l'État. Il n'est certes pas le premier à ouvrir le débat en France : à la croisée des XVI^e et XVII^e s., deux intellectuels français, Juste Lipse (*Les Politiques*, 1589) et Pierre Charron (*De la sagesse*, 1601) avaient déjà entrepris de discuter le principe dans une perspective morale. Mais Richelieu se débarrasse des limites posées par la morale et renoue avec l'intuition machiavélienne selon laquelle toute bonne politique se juge sur son efficacité et non sur les valeurs qui l'inspirent.

Aussi, le *Testament* invite le roi à se méfier des vertus morales ordinaires (bonté, tempérance, clémence, etc.). Ces vertus, qui sont tout à fait louables chez l'homme privé, deviennent des faiblesses chez l'homme d'État. Elles mettent en danger la capacité de l'État à imposer sa souveraineté. Aussi, il appartient au roi d'agir avec la plus grande fermeté et de réprimer tous les individus ou les groupes qui portent atteinte aux intérêts publics. Il convient également de pratiquer la dissimulation au plus haut sommet de l'État, car « il y a des affaires dont

le succès ne dépend que du secret, et beaucoup de moyens propres à une fin ne le sont plus lorsqu'ils sont divulgués ». Richelieu mettra scrupuleusement en action toutes ces recommandations au point d'inquiéter jusque dans l'entourage du roi. Mais les nombreux complots menés contre lui ne suffiront pas à désarmer sa volonté.

Dans le sillage de Richelieu, plusieurs intellectuels apportent leur contribution à l'interprétation française de la raison d'État. Dans ses *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), l'écrivain libertin Gabriel Naudé (1600-1653) accentue la pente autoritaire du principe. Il critique ouvertement le souci de Botero de préserver les valeurs de la religion chrétienne dans la conduite des affaires publiques tout comme l'excessive circonspection dont font preuve les théories de Lipse et Charron. Il dénonce d'une manière générale toutes les attitudes qui conduisent à la prudence en politique. Ni le droit ni la morale ne peuvent s'opposer au but ultime du pouvoir civil : sa propre préservation. Aussi est-il nécessaire, dans les moments où l'intérêt public est menacé, de savoir pratiquer le « coup d'État » (qu'il n'entend pas dans son sens actuel, mais comme l'utilisation rationnelle de la violence et du secret par l'État).

Un demi-siècle plus tard, Amelot de La Houssaye (1634-1706) reprendra des thèses analogues (*Commentaire des dix premiers livres des Annales de Tacite*, 1690), justifiant la nécessité de la raison d'État par la tendance du peuple à la désobéissance permanente. On doit à La Houssaye l'introduction d'un certain relativisme dans l'analyse. Il précise en effet que les objectifs supérieurs poursuivis au nom de la raison d'État diffèrent selon que l'on se trouve dans une monarchie ou une république : si ces objectifs visent généralement à protéger la « liberté commune » dans les républiques, ils ambitionnent au contraire de l'affaiblir dans la monarchie.

D'une façon plus générale, la raison d'État constitue l'un des arguments les plus précieux de l'absolutisme royal au XVII^e s. Elle laisse clairement supposer que la conduite efficace des affaires publiques relève d'une action au sommet, contrôlée par le monarque et son entourage. Elle fait de l'État un lieu énigmatique et inaccessible où le secret se mêle au mystère. À l'inverse, elle discrédite largement l'idée de délibération (qui fait alors son chemin en Angleterre) et encore plus les thèses favorables à la consultation du peuple. Les *Mémoires pour l'instruction du Dauphin*

de Louis XIV sont un exemple pénétrant de la nouvelle littérature politique considérant l'État comme un ordre suprême, surplombant, tout-puissant. Sa raison propre l'emporte sur toutes les autres raisons, celle de la religion, celle de la morale, celle du peuple, celle des élites, mais aussi celle de la personne privée du roi. La raison d'État devient l'*ultima ratio*. Ainsi, le Roi-Soleil peut-il consigner : « Ce que les rois semblent faire contre la loi commune est fondé le plus souvent sur la raison d'État, qui est la première des lois, [...] la plus inconnue et la plus obscure à ceux qui ne gouvernent pas. » Bien évidemment, seul le roi, incarnation de la souveraineté indivisible et perpétuelle, mais aussi représentant de Dieu sur Terre, dispose des vertus nécessaires pour identifier ce qui est bien pour le royaume et ses sujets. Avec Louis XIV, puis Louis XV, la raison d'État se transforme en principe d'exclusion des élites et du peuple.

Depuis la disparition des grandes monarchies autoritaires (fin XVIII^e-XIX^e s.), l'idée de raison d'État est vigoureusement critiquée. Elle justifiait en effet trop souvent les abus du pouvoir (comme la lettre de cachet). Elle est surtout en contradiction évidente avec la conception moderne de la justice, fondée sur le respect des libertés humaines. Elle représente le droit de l'État, alors que la démocratie moderne défend l'État de droit. Néanmoins, l'idée n'a jamais été abandonnée pour autant. Elle a été reprise par les révolutionnaires français : la « nécessité » de la révolution et les menaces de contre-révolution ont servi à justifier le recours à la dictature en 1793 et à l'abandon provisoire des principales libertés reconnues en 1789. La raison d'État continue également, aujourd'hui, d'être invoquée par les gouvernements démocratiques dans certaines circonstances (menaces de guerre et lutte contre le terrorisme). Au milieu des années 1980, Charles Pasqua pouvait ainsi déclarer, dans l'action engagée contre le terrorisme : « la démocratie s'arrête là où la raison d'État commence ». L'administration américaine a justifié de la même manière, en 2002, de priver les islamistes radicaux (anciens Talibans ou membres d'Al-Qaïda) de leurs droits de prisonniers de guerre. Paradoxe, le recours à la raison d'État, considérée comme le contournement du droit, est souvent prévu par le droit des constitutions (ex. constitution de Weimar de 1919 ; constitution française de 1958).

LA NAISSANCE DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Dans l'Europe postmédiévale, l'essor de la pensée absolutiste prend appui sur le principe d'indivisibilité du pouvoir. Celui-ci triomphe aux XVII^e- XVIII^e s. avec le succès de l'idée de souveraineté et la diffusion du concept d'État. Pour autant, la thèse de l'unicité du pouvoir doit faire face, sur l'ensemble de la période, à d'importantes résistances intellectuelles. Certes, l'idée que le pouvoir est Un n'est guère contestée dans une société chrétienne où Dieu est censé être la source de toute autorité. C'est bien le roi qui incarne l'unité du royaume. Néanmoins, l'idée du « régime mixte » héritée des théories scolastiques médiévales (notamment le thomisme) n'est pas discréditée. Bien au contraire, elle continue d'être défendue tant elle est vue comme la principale garantie contre le despotisme princier. Elle inspire en particulier les revendications des partisans de la « monarchie tempérée ».

L'origine des doctrines de la monarchie limitée

Entre les XIV^e et XVII^e s., la lutte contre les idées absolutistes est le plus souvent menée dans les conseils ou les assemblées chargés de représenter les intérêts du royaume (comme le Conseil du roi, les états généraux et provinciaux puis, plus tard, les parlements). L'opinion la plus répandue, parmi la noblesse, fait valoir la nécessité d'un gouvernement partagé : le roi, s'il est bien le sommet de tout pouvoir, ne peut gouverner sans l'appui des représentants des « corps » qui composent le royaume. Certes, les partisans de cette thèse ne remettent pas en cause la hiérarchie des puissances. De même, ils estiment que l'idée antique de la démocratie est inacceptable, tant le peuple vit dans l'ignorance et se révèle incapable de se libérer des passions. Mais ils considèrent que le gouvernement monarchique, pour être juste, doit reposer sur un certain équilibre de puissance entre le roi et les représentants du royaume. Un tel ordre repose sur la conciliation des volontés. Le roi y fait preuve de sagesse : son rôle est de dépasser les clivages et de se consacrer entièrement à la recherche du bien de ses sujets.

Entre le ^{xiv}^e et le ^{xvi}^e s., cette opinion est défendue par un grand nombre de clercs. Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham, on l'a vu, ont été les premiers à défendre l'idée d'une monarchie limitée puisant sa légitimité dans le consentement populaire. Sans aller jusque-là, le savant Nicolas Oresme (1320-1382) tire de ses lectures d'Aristote l'idée que le gouvernement d'un seul est d'autant plus juste qu'il se combine avec le gouvernement de tous. Aussi préfère-t-il le principe de la monarchie élective à celui de la monarchie héréditaire. Il voit également dans le Conseil du roi (la cour siégeant à ses côtés) le meilleur représentant de tout le royaume, car il en incarne « la plus haute et la plus saine partie » (*major et sanior pars*). L'idée est également partagée par le théologien Jean Gerson (1363-1429). Estimant que le roi, malgré sa grande sagesse, ne peut être au courant de tous les événements de son royaume, Gerson invite ce dernier à recourir aux jugements avisés de son Conseil (en recrutant ses membres dans les trois ordres et non dans la seule noblesse).

Des thèses plus radicales apparaissent au ^{xv}^e s. Elles militent en faveur du partage du pouvoir en se référant non pas seulement à la *forme* du régime monarchique, mais à l'*origine* du pouvoir. Des auteurs n'hésitent pas à affirmer que la monarchie est une institution humaine. Ils osent ainsi mettre en question l'idée de l'origine divine de tout pouvoir, acceptée par les théologiens depuis Saint Paul. La brèche avait déjà été ouverte par certains commentateurs du ^{xiii}^e s. qui, tel le juriste bolonais Accursius (*Glossa ordinaria*, v. 1258), puisaient dans le droit romain des arguments en faveur de l'origine populaire du pouvoir (l'empereur était acclamé par le peuple romain), ce que ni Marsile de Padoue ni Guillaume d'Ockham n'avaient vraiment osé reprendre. Le Rubicon est à nouveau franchi en France par le grand sénéchal de Bourgogne Philippe Pot (1428-1494), aux états généraux de 1484. Celui-ci n'hésite pas à y déclarer que la charge royale n'est qu'une « dignité » accordée par le peuple à un homme, non une « hérédité ». « Dès l'origine le peuple créa des rois par son suffrage et il préféra particulièrement les hommes qui surpassaient les autres en vertu et en habileté » affirme-t-il. Pot en conclut que « le roi ne peut disposer lui-même de la chose publique ». Celle-ci, selon lui, doit être partagée avec les états généraux. En Angleterre, le chancelier du royaume John Fortescue (v. 1385-v. 1476) rejoint cette opinion. Il note que le roi, tenant son pouvoir de son peuple, ne peut suivre sa seule volonté pour gouverner avec justice. Il doit

légiférer avec le « consentement du royaume » et exclusivement en vue du bien de ses sujets. Le juriste anglais expose à cet égard l'une des premières grandes théories de la monarchie constitutionnelle où le pouvoir du roi est tempéré par le Parlement et les lois de l'Angleterre.

Malgré ces répliques, les positions absolutistes ne cessent de gagner du terrain. L'activisme des légistes royaux semble l'emporter au début du XVI^e s. La toute-puissance monarchique s'affirme en Angleterre avec l'accession au pouvoir des Tudor (1485) et le règne d'Henri VIII (1509-1547), en France avec François I^{er} (1515-1547) et en Espagne avec Charles Quint (1516-1556). Une voix prestigieuse se distingue néanmoins, celle de Claude de Seyssel. Juriste réputé, archevêque de Turin, épisodiquement ambassadeur du roi de France, il forge une théorie de la monarchie tempérée (*La Grande Monarchie de France*, 1519) dans laquelle le gouvernement royal fait preuve d'une grande modération grâce au respect de la religion, de la justice et des lois fondamentales du royaume. Limité par les lois et les devoirs qui s'imposent à lui, le roi doit aussi rester à l'écoute des représentants de la noblesse et de la partie éclairée du peuple.

Le régime mixte bénéficie encore de nombreux soutiens au moment où éclatent les guerres de religion au XVI^e s. Ces guerres sont l'occasion de violences et de persécutions qui redonnent maints arguments aux partisans de la limitation du pouvoir royal, catholiques ou protestants. Au total, la Réforme et ses conséquences contribuent à l'évolution significative des représentations politiques en introduisant les arguments du droit et de la raison dans la réflexion sur le pouvoir. C'est néanmoins du côté de l'aristocratie, dépossédée de son pouvoir par l'essor de la couronne, que viendront aux XVII^e-XVIII^e s. les récusations théoriques les plus fermes de l'absolutisme.

La Réforme, les guerres de religion et l'introduction de la raison en politique (XVI^e- XVII^e s.)

La Réforme est un vaste mouvement de rénovation de l'Église chrétienne qui s'amorce en Allemagne (années 1520) et, en quelques décennies, se diffuse dans une grande partie de l'Europe. Elle donne naissance à une nouvelle doctrine chrétienne : le protestantisme. Le mouvement se veut strictement religieux, mais il influe doublement sur la marche des idées politiques. Sur le court terme, la Réforme ouvre tout d'abord une période de guerres civiles qui favorise l'éclosion de thèses anti-absolutistes radicales. Sur le long terme, les principes prônés par les réformés et les traités de pacification jouent un rôle important dans la marche vers l'idée moderne de liberté et le déclin des fondements religieux de la vie politique.

Les guerres de religion et la critique de l'absolutisme royal

Le vaste mouvement de rénovation de la religion chrétienne ouvre une période sombre de l'histoire européenne, marquée par des troubles, des persécutions et une longue guerre civile en France. Dès son origine, la Réforme est perçue comme un immense danger par le Saint-Siège. L'essor du protestantisme constitue en effet, depuis le schisme « orthodoxe » d'Orient (XI^e s.) et l'hérésie cathare (XII^e- XIII^e s.), la plus grande remise en cause de l'autorité de l'Église catholique romaine sur le monde chrétien occidental. Les réformés deviennent *de facto* une menace pour les rois « très chrétiens », dans une Europe où la plupart des grandes monarchies ont construit leur unité politique et territoriale par l'élimination des mouvements minoritaires (les sectes religieuses au premier chef) et où le catholicisme est devenu la religion des rois, par conséquent celle des États.

La Réforme touche essentiellement l'Europe du Nord et du Centre. Ses effets politiques varient sensiblement selon les histoires nationales. La Suisse parvient à maintenir son unité politique malgré ses divisions confessionnelles (paix de Kappel, 1531). En Angleterre, la querelle qui oppose Henri VIII à la papauté – pour avoir voulu faire annuler son mariage avec Catherine d'Aragon et épouser une dame d'honneur de la reine, Anne Boleyn – conduit le royaume à rompre avec Rome et à passer dans le camp de la Réforme. En 1534, par l'Acte de suprématie, le roi

prive le pape de toute juridiction sur l'Église d'Angleterre et en devient le chef spirituel. Le Saint-Empire connaît de graves divisions, mais finit par officialiser les clivages religieux (paix d'Augsbourg, 1555). Un principe y est adopté : les princes, dans les limites de leur royaume, imposent leur religion à leurs sujets. C'est en France que les troubles sont les plus graves. Le conflit s'ouvre en 1562 alors que la réforme a gagné le Sud et que le Nord est resté majoritairement catholique. L'édit d'Amboise (1563) voulu par Catherine de Médicis, régente du roi de France, tente bien de mettre un terme aux affrontements religieux. Mais le royaume s'enlise dans un conflit civil qui ne trouvera d'issue qu'avec l'édit de Nantes (1598). Entre les deux édits, trente-six années de troubles, huit « guerres de religion » marquées par des massacres et des assassinats politiques (le duc de Guise en 1563, Condé en 1569, l'amiral de Coligny en 1572, les deux fils de Guise en 1588, le roi Henri III en 1589) et, par-dessus tout, la nuit de la Saint-Barthélemy (1572) au cours de laquelle 30 000 huguenots sont massacrés. Sous le coup des persécutions, les protestants s'organisent, créent une armée, élaborent des projets politiques et se donnent un « gouverneur général et protecteur », Henri de Navarre (futur Henri IV). De leur côté, les catholiques intransigeants s'organisent sous l'autorité des ducs de Guise (branche de la maison de Lorraine). Méfiants à l'égard de la famille royale et hostiles aux catholiques conciliants (les « Politiques »), ils créent en 1576 la Sainte Ligue pour lutter contre le protestantisme. La crise atteint son apogée lorsqu'à la mort du duc d'Alençon (1584), frère cadet d'Henri III (qui n'a pas de descendance mâle), Henri de Navarre devient l'héritier présomptif du trône de France. Aucun prince n'ose alors imaginer un roi protestant à la tête du royaume « très-catholique ». La mort d'Henri III entraîne le chaos. Il faudra l'abjuration du futur Henri IV (1593), puis son sacre à Chartres (1594), pour que la souveraineté du roi soit rétablie.

C'est dans ce contexte dramatique que se multiplient libelles et pamphlets contre la couronne, issus principalement des protestants et des catholiques radicaux.

La critique de la « servitude volontaire »

Il peut paraître surprenant d'évoquer Étienne de La Boétie (1530-1563) dans le contexte des guerres de religion. Non seulement il n'est pas lui-

même réformé, mais son pamphlet condamnant la tyrannie, le *Discours de la servitude volontaire* (v. 1548), est une œuvre de jeunesse rédigée bien avant le début des conflits religieux. L'ouvrage n'avait pas été publié du vivant de son auteur (Montaigne n'osa pas l'inclure, en 1571, dans la publication posthume des œuvres de son ami). Ce sont les protestants qui, face aux persécutions, décident en 1574 de le diffuser, sous le titre *Contr'un*, dans un recueil collectif. Le livre constitue une excellente préfiguration de la pensée anti-absolutiste qui commence alors à se diffuser dans le royaume.

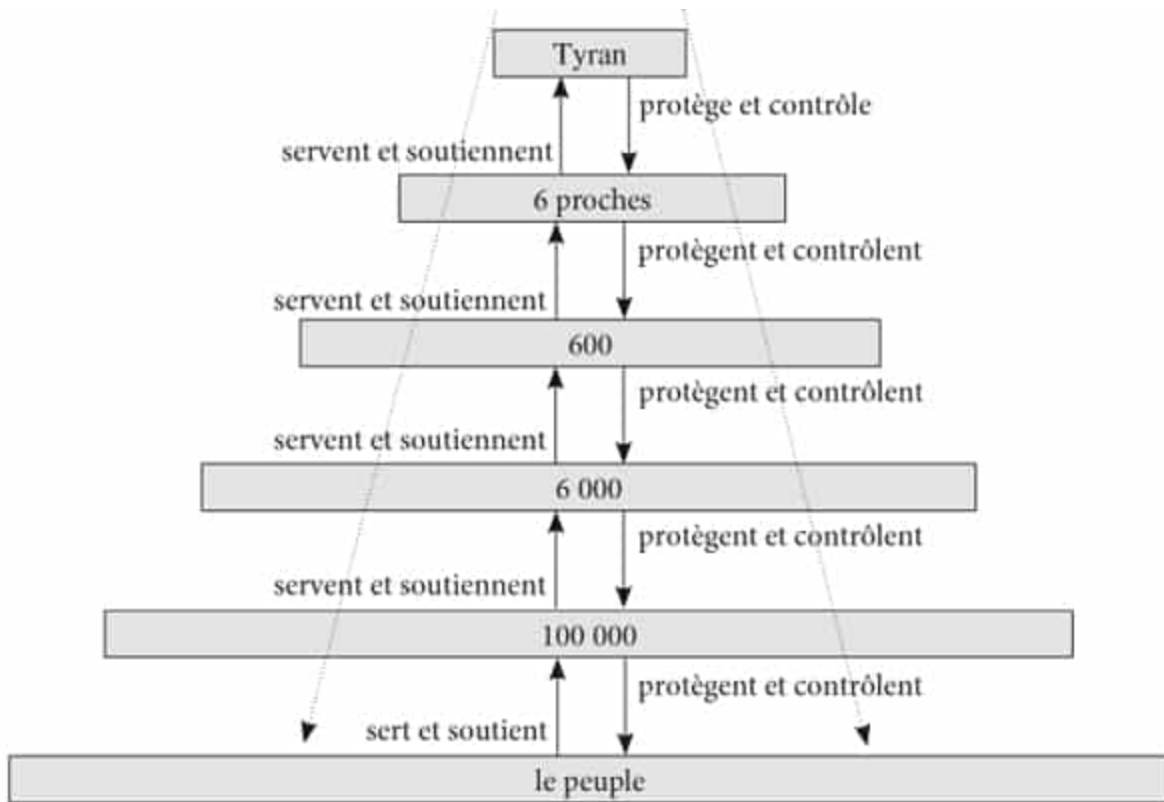
Le massacre de la Saint-Barthélemy est un énorme traumatisme pour les protestants. Désormais, pour eux, se pose légitimement la question de leur relation au tyran et de la nécessité de s'en libérer. Le *Discours* apporte des réponses précises à cette question. Lorsqu'il entreprend la rédaction de ce court traité, La Boétie est un jeune humaniste fasciné par l'idéal de *libertas* de la Rome républicaine, lecteur assidu des historiens et moralistes de l'Antiquité (Xénophon, Plutarque, Salluste et Tacite). Le livre est centré autour d'une interrogation : pourquoi les hommes ont-ils quitté l'état de liberté, qui leur est naturel, pour entrer dans celui de la soumission aux despotes les plus cruels ? Son explication est de nature sociologique : elle porte sur les ressorts sociaux de la domination politique. Elle revêt à cet égard une très grande originalité pour l'époque. Pour La Boétie, le pouvoir du tyran ne repose pas seulement sur l'usage de la violence ; il s'édifie surtout par le soutien que lui accordent les sujets, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui subissent ses pires cruautés. Certes, l'histoire montre que les princes savent user d'instruments d'autorité : ils recourent à la coutume qui permet de faire oublier la nature ; ils savent manipuler les images et les symboles ; ils savent amuser le peuple dans l'unique but de l'endormir par les « appâts de la servitude » (théâtres, jeux, farces, spectacles, gladiateurs, bêtes étranges, médailles, tableaux et autres « drogueries ») ; ils font preuve d'un paternalisme bienveillant (la distribution de blé à Rome, la corruption en Asie) ; ils savent aussi entraver la diffusion des connaissances et des lettres, gage de l'esprit de liberté ; ils n'hésitent pas, enfin, à recourir à la religion et aux superstitions afin de s'entourer d'un halo de sainteté et s'attribuer des propriétés merveilleuses.

Mais le fondement de la tyrannie réside bien plus, pour La Boétie, dans les mécanismes sociaux qui conduisent les individus à renoncer

eux-mêmes à leur liberté alors qu'ils n'ont aucune raison de le faire. En effet, pour l'auteur du *Discours*, la domination du prince ne tient que par le consentement des individus. Sans ce consentement, la domination ne serait rien : « soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libre » note-t-il en substance. En d'autres termes, les hommes sont responsables de leur assujettissement au pouvoir. La servitude est bien « volontaire » : c'est parce que les hommes veulent bien servir le prince que celui-ci peut les brimer. Il suffirait qu'ils décident de sortir de cet état pour qu'ils recouvrent leur liberté naturelle : « c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui ayant le choix ou d'être serf ou d'être libre, quitte sa franchise et prend le joug ». En un mot, la tyrannie repose moins sur la répression que sur la dépossession volontaire de la liberté.

La Boétie analyse en détail les mécanismes sociaux qui mènent à la tyrannie. Si les hommes font preuve d'une « opiniâtre volonté de servir », ce n'est pas en raison de leur disposition naturelle, mais en raison de la structure pyramidale de la société qui permet à une poignée d'hommes de maintenir la multitude en servage. La tyrannie, à cet égard, s'appuie sur le contrôle social : « cinq ou six ont eu l'oreille du tyran [...]. Ces six ont six cents qui profitent sous eux, et qui font de leurs six cents ce que les six font au tyran. Ces six cents en maintiennent sous eux six mille [...]. Grande est la suite qui vient après cela, et qui voudra à dévider ce filet, il verra que non pas les six mille, mais les cent mille, mais les millions par cette corde se tiennent au tyran. » Pour La Boétie, ce n'est donc point une « malencontre » (un accident) qui explique l'entrée en servitude, mais bien les bénéfices individuels que chacun tire de son appartenance à la pyramide des intérêts. Dans la tyrannie, la structure de domination se tient parce que chacun a intérêt à tenir quelques-uns.

La tyrannie comme modèle de domination selon La Boétie



Cette démonstration conduit La Boétie à critiquer vivement la monarchie héréditaire. Son esprit aristocratique le pousse également à rejeter les idées démocratiques. Il ne formule pas pour autant des propositions claires sur le régime le plus souhaitable. Malgré la violence et l'extrême hardiesse de ses propos, l'ami de Montaigne fera preuve, tout au long de son existence, d'une étonnante retenue et d'un profond respect pour la loi. D'abord conseiller au parlement de Bordeaux, il se rapprochera en 1562, au plus fort de la première guerre de religion, des thèses modérées de Michel de L'Hospital. Chargé par le roi d'une mission en Gascogne (où les réformés sont nombreux), il y prônera la modération. Il reste que son *Discours*, relu à la lumière de la guerre civile, constitue pour beaucoup un « anti-Machiavel » et un appel à la résistance au despotisme. Il sera interprété en ce sens par les penseurs protestants de la fin du XVI^e s., mais aussi, bien plus tard, par les révolutionnaires de 1789 et les libéraux de 1830.

Les monarchomaques

La guerre civile en France (surtout après la Saint-Barthélemy) génère chez les protestants persécutés une littérature militante dénonçant la dérive de la monarchie vers la tyrannie. Dans la floraison de diatribes et de libelles politiques, pour beaucoup orduriers, surgissent quelques œuvres raisonnées apportant une contribution décisive à la critique de l'absolutisme princier. La contribution la plus cohérente est formulée par les auteurs connus sous le nom de « monarchomaques » (de *monos* : seul, *archè* : pouvoir, *makè* : querelle ou dispute verbale). Ce nom – attribué rétrospectivement au début du XVII^e s. – désigne les principaux théoriciens qui, durant les guerres de religion, ont participé à la critique de la monarchie et de ses excès. Certes, la plupart sont protestants. L'écrivain et théologien Théodore de Bèze (1519-1605), successeur de Calvin à Genève et chef spirituel des huguenots français, en est l'un des grands inspireurs (*Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1571-1575). Le juriste et diplomate François Hotman (*Franco Gallia*, 1573), le calviniste écossais George Buchanan (*De jure regni apud Scotos*, 1578), ou encore Philippe Duplessis-Mornay et Hubert Languet (*Vindiciæ contra tyrannos*, 1579), apportent des contributions essentielles. Le plus étonnant est que certains penseurs catholiques proches de la Ligue, partisans de la contre-réforme, affichent des thèses anti-absolutistes étonnamment proches de celles de leurs ennemis protestants. Ils sont aussi désignés, pour cette raison, comme « monarchomaques ». On retiendra ici les écrits protestants qui précèdent et inspirent ceux de leurs contradicteurs catholiques.

Leur principale innovation doctrinale réside dans la réactualisation de l'idée médiévale de consentement populaire. Pour faire face aux persécutions, les monarchomaques dénoncent en effet vigoureusement la conception sacrée de la monarchie. Certes, ils ne contestent pas le fondement religieux du pouvoir. Mais ils entendent démontrer que la monarchie autoritaire est une perversion des principes fondamentaux de la royauté qui imposent que le roi ne gouverne qu'avec l'adhésion du peuple. Théodore de Bèze note à cet égard que le pouvoir royal, pour être modéré, doit être confié à un « magistrat » choisi par le peuple ; ce magistrat doit agir dans le seul but d'assurer l'ordre et la protection pour tous. Hotman recourt à l'histoire : il tente de démontrer que le roi, dans la

Gaule dominée par les Francs, n'avait d'autre pouvoir que celui qui lui était consenti par ses sujets. Aussi, le roi était-il la création du peuple. Il ne gouvernait qu'en vertu d'une délégation. Pour Duplessis-Mornay et Languet, la lecture historique est inverse : les premiers rois barbares gouvernaient de manière absolue, selon leur bon vouloir et par à la violence. Mais avec le temps, leurs descendants se sont progressivement liés au peuple ; ils ont acquis une légitimité grâce au respect des lois communes. Désormais, le « peuple » (du moins la *sanior pars*, et non la populace) doit être considéré comme étant au-dessus du monarque.

Les monarchomaques sont les premiers à recourir à la métaphore du contrat pour évoquer les liens unissant le roi et son peuple. Ce faisant, ils mettent clairement en question l'idée d'un monarque divin qui ne serait redevable de ses actes que devant Dieu. Le contrat n'est certes pas encore envisagé comme un pacte fondateur de la société, un *pactum societatis* permettant aux associés de former un corps politique et de s'apporter une sécurité mutuelle (conception qui sera développée plus tard par Hobbes, Pufendorf, Locke et Rousseau). Il est néanmoins considéré comme un instrument permettant de limiter la dérive vers la tyrannie. En effet, il suppose que le roi et le peuple sont responsables l'un devant l'autre et ne peuvent échapper à leurs engagements. C'est dans les *Vindiciæ* que l'on trouve la première formulation cohérente de l'idée contractualiste. Pour Duplessis-Mornay et Languet, la société politique est fondée sur deux « alliances », la première liant Dieu, le roi et le peuple dans la poursuite de la justice divine, la seconde ne liant que le roi et le peuple dans le respect des lois humaines. De ce second pacte, dont Dieu n'est point partie (il en est néanmoins le garant), naissent des devoirs mutuels. Dans ce modèle, le roi n'est plus un législateur absolu. Il est bien « lié » par un contrat avec le peuple.

Pour les monarchomaques, les idées de consentement et de contrat constituent des limites importantes au pouvoir monarchique. Le roi doit en effet non seulement gouverner dans le respect des lois de Dieu et de la nature, mais il doit aussi respecter les lois civiles, c'est-à-dire les lois du royaume. Il doit en particulier, pour légiférer, agir en accord avec tous les organes qui incarnent le peuple (ou ses « corps »), c'est-à-dire les « magistrats » subalternes pour Bèze, l'assemblée des trois états pour Hotman ou les « petits rois » (nobles et grands officiers de la couronne) pour Duplessis-Mornay. Il est ainsi parfaitement clair, dans les écrits des

monarchomaques, que le gouvernement légitime doit s'appuyer sur un régime mixte.

Reste à résoudre la question de la rupture, par le roi, de ses engagements envers ses sujets. Le manquement à ses devoirs peut-il être sanctionné ? Ouvre-t-il un droit à la résistance pour le peuple ? Sur ce point, les pères de la Réforme, Luther et Calvin, ont clairement condamné l'esprit de rébellion. Luther estime que la résistance à l'autorité civile est inadmissible, car la relation entre les sujets et l'autorité souveraine est publique, et la désobéissance reste un acte privé (*Traité de l'autorité temporelle*, 1523). Calvin considère de son côté que le devoir d'obéissance ne connaît point d'exception, même si le peuple a le droit d'exprimer son mécontentement à l'égard du roi ayant commis des fautes. La question prend un sens tout à fait nouveau dans le contexte de persécution des années 1570. Elle n'est plus de pure doctrine, mais clairement politique : les protestants doivent désormais se défendre par les armes et c'est à cette fin qu'ils rouvrent la vieille discussion sur la résistance à la tyrannie, déjà discutée par les doctrines politiques médiévales (voir [chapitre 2](#)). Sous leur plume, la doctrine de la résistance y apparaît comme le prolongement logique des idées de consentement et de contrat. Elle pose un principe : le peuple est fondé à refuser de se soumettre à l'autorité lorsque le roi ne gouverne plus dans l'intérêt de ses sujets ; il a même le droit légitime de renverser le monarque lorsque celui-ci commet des actes de violence d'une rare cruauté.

Initialement, cette position est adoptée par Théodore de Bèze. Celui-ci a pu constater en 1561, lors du fameux colloque de Poissy (où il intervint comme chef de la délégation de l'Église réformée), l'intransigeance du parti catholique. Il admet ainsi qu'il est légitime, pour le peuple, de s'opposer par la force à la puissance du tyran. Cette résistance ne peut être cependant organisée que par des magistrats subalternes, non par le peuple dans sa totalité. Les écrits protestants prendront un tour plus radical après la Saint-Barthélemy. Les *Vindiciæ* déclareront que chaque sujet a le droit et le devoir de combattre le tyran. Plusieurs pamphlets iront même jusqu'à soutenir la thèse extrême du « tyrannicide », comme le fameux *Réveille-Matin des Français et de leurs voisins* (recueil anonyme de textes protestants prêté à Hotman, 1573-1574) et la *Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs* (anonyme, Bâle, 1575).

Toutes ces idées, forgées au cœur de la guerre civile, perdront de leur ampleur en France avec la reconnaissance de la liberté du culte (1598) et la pacification définitive du royaume (paix d'Alès, 1629). Elles seront largement enrayées par la montée en puissance des idées absolutistes. Elles auront néanmoins un certain succès en Europe du Nord et ressurgiront, à la fin du XVII^e s., par la voie des « exilés » du Refuge.

Les théoriciens du Refuge

La pensée anti-absolutiste française retrouve une nouvelle vigueur après la révocation de l'édit de Nantes en 1685. Entre 200 000 et 300 000 protestants émigrent alors vers l'Angleterre, les Provinces-Unies (Hollande), l'Allemagne et la Suisse où ils diffusent des thèses fortement hostiles à la monarchie bourbonnienne. C'est de Hollande et d'Angleterre que ces calvinistes exilés, encouragés par le succès de la « Glorieuse révolution » (1688-1689) et l'instauration de la monarchie constitutionnelle anglaise, publient des textes particulièrement rudes à l'égard de l'absolutisme français. Ils doivent leur nom, « le Refuge », à leur situation d'exil forcé. Pour eux, le renversement de Jacques II Stuart exprime le droit légitime du peuple de se libérer d'un tyran et de le remplacer par un souverain plus juste.

De cette littérature se dégagent les attaques de Pierre Jurieu (1637-1713) contre Louis XIV. Dans plusieurs *Lettres pastorales* publiées à la fin des années 1680, ce théologien et pasteur français reprend les arguments de ses aînés et polémique longuement avec Bossuet qui, en France, s'affirme comme l'adversaire du protestantisme (*Histoire des variations des Églises protestantes*, 1688). Il place habilement le débat sur le terrain séculier et non religieux : loin de discuter la thèse du droit divin, il affirme en effet que ce sont les « lois fondamentales » du royaume, expression du pacte originel liant le peuple et le monarque, qui interdisent les atteintes à la liberté de culte et aux droits des trois ordres (noblesse, clergé et tiers-état). Or, constate-t-il, les histoires de France et d'Angleterre ont été marquées, au cours des siècles, par la dégradation de la monarchie en tyrannie sanguinaire. Alors que dans la monarchie, le peuple était bien le titulaire de la souveraineté qu'il délégait au roi en vue d'obtenir la sécurité, dans la tyrannie le monarque a usurpé cette souveraineté pour établir un pouvoir sans limites et gouverner contre ses

sujets. Le peuple a donc légitimement le droit de reconquérir sa liberté et de se rebeller contre le tyran qui l'a gouverné.

À sa suite, de nombreux polémistes, confortés par la stabilisation de la monarchie anglaise, multiplieront les attaques contre l'absolutisme français. Seul le philosophe Pierre Bayle (1647-1706) se distinguera en prônant, à l'intention de l'une ou l'autre Église, l'abandon des préjugés confessionnels à l'origine des persécutions et des désordres. Pour lui, la tolérance est la seule attitude philosophiquement justifiable, car elle permet la coexistence harmonieuse des religions.

En définitive, les monarchomaques et les réfugiés apportent une double contribution à la philosophie politique. En diffusant l'idée du consentement populaire, ils participent tout d'abord à la transition vers une conception moderne de la vie politique : dans leur projet, le peuple se donne un roi afin de garantir la justice, la paix et la sûreté. Les conceptions religieuses passent au second plan : Dieu n'est plus le sublime ordonnateur de la société ; il n'est que le garant d'une relation de commandement établie selon des règles définies par les hommes. Les calvinistes français sont ensuite les premiers à oser faire du peuple le véritable détenteur de la souveraineté. Ce sont eux qui opèrent, à cet égard, la rupture la plus claire avec les thèses du droit divin. Il ne faudrait pas voir en eux, néanmoins, des chantres de la démocratie. La plupart d'entre eux n'abandonnent pas l'idée que le pouvoir reste d'essence divine (celui-ci n'est attribué au roi que par l'*intermédiaire* du peuple). Ils ont une vision très élitiste de la société et n'ont aucune confiance dans le bas peuple. Leur préférence va en général à la monarchie tempérée. Ils s'appuient sur la vision classique d'une société divisée en différents corps où ce sont des « représentants » qui agissent et parlent au nom de la société. À ce titre, leur défense de l'assemblée des états comme lieu de représentation du peuple français fait d'eux, à la fin du XVI^e s., des précurseurs de l'idée moderne du gouvernement représentatif.

La Réforme et le renouveau des idées politiques

Au-delà des projets anti-absolutistes formulés dans le contexte des troubles religieux, les conséquences de la Réforme doivent s'analyser sur

le long terme, à l'aune des grandes transformations politiques et intellectuelles qui marquent l'histoire occidentale entre le XVI^e et le XVIII^e s. À bien des égards, les idées des réformateurs ouvrent des perspectives sur la liberté humaine et sur le lien social qui renouvellent sensiblement les conceptions du pouvoir. La pensée politique du XVIII^e s. y puisera une partie de son inspiration.

La corruption de l'Église institutionnelle

La Réforme est un vaste mouvement de rénovation de la doctrine et de la pratique du culte au sein de l'Église chrétienne d'Occident. Elle naît en Allemagne du Nord entre 1517 et 1520 avec les premiers prêches de Martin Luther (1483-1546). Elle s'étend rapidement aux cités hanséatiques, aux villes rhénanes (surtout Strasbourg) et, avec Martin Bucer, aux États allemands du Sud. Elle gagne parallèlement les villes suisses (Zurich, Bâle, Genève, Neuchâtel) où le réformateur Ulrich Zwingli prend la tête d'un mouvement indépendant. À la mort prématurée de ce dernier, c'est le prédicateur français Jean Calvin (1509-1564) qui reprend le mouvement et fixe une doctrine réformée distincte du luthéranisme. La Réforme gagne aussi l'Angleterre à la suite de l'excommunication du roi Henri VIII. En 1534, la couronne rompt avec le Saint-Siège, nomme un nouvel épiscopat et prend officiellement la tête de la Réforme. Dans les années qui suivent, le protestantisme gagne l'Europe du Nord et la Hollande, tandis qu'il s'étend dans le sud de la France sous l'influence de Calvin. Il attire tous les chrétiens déçus par l'évolution de la pratique religieuse. Le mouvement n'a pas une origine populaire : il naît dans les villes sous l'impulsion d'ecclésiastiques et d'hommes de lettres choqués par les comportements de l'Église romaine, jugés incompatibles avec les enseignements du Christ. Son extension, d'une ampleur exceptionnelle, témoigne néanmoins du large soutien rapidement obtenu dans toutes les couches de la société.

Les réformés estiment que l'Église catholique romaine connaît une dérive morale. En prenant goût au pouvoir et à la richesse, sa hiérarchie a perdu de vue sa mission évangélique et s'est éloignée du message du Christ. La papauté est devenue une puissance séculière qui rivalise avec les royaumes. Elle est désormais plus soucieuse d'élargir son autorité politique que de remplir sa mission spirituelle. Quant au clergé

catholique, il n'a cessé de s'enrichir et de se mêler des affaires temporelles. En vivant désormais dans le luxe et dans l'ostentation, en affectionnant la proximité des « grands », les ecclésiastiques se sont non seulement éloignés des fidèles, mais bafouent publiquement les principes d'humilité, de charité et de pauvreté qu'ils continuent d'enseigner doctement dans les paroisses. Pire, en gardant un contrôle ferme sur l'exégèse chrétienne, sur les offices religieux et sur l'administration des sacrements, en s'appropriant la délivrance de la grâce, en se faisant les intermédiaires obligés entre Dieu et ses disciples, ils maintiennent la communauté des croyants dans un rapport de sujétion. Enfin, les prélats, afin de conserver leurs privilèges, sont plus soucieux de maintenir les fidèles dans l'ignorance que d'éveiller leur foi par l'enseignement de la Bible. Ils forment une caste sacerdotale coupée d'un monde de « laïcs » tenu à distance.

Le conflit entre catholiques et réformés s'ouvre avec la « querelle des indulgences ». L'Église de Rome, afin de financer la reconstruction de la basilique Saint-Pierre-de-Rome, avait généralisé la vente de ces rémissions de péchés censées offrir à leurs riches acquéreurs le rachat de leurs fautes et, ainsi, leur ouvrir la voie du salut éternel. C'est ce commerce jugé scandaleux qui provoque les premières critiques de Luther (*95 thèses*, 1517) et l'incite à élaborer la célèbre théorie de la prédestination affirmant la toute-puissance de la grâce de Dieu. La querelle des indulgences éveille un mécontentement qui, très vite, s'élargit à un mouvement de contestation générale.

Sur le plan doctrinal, tout d'abord, les réformés prônent un retour à une lecture authentique des Livres saints que le dogme catholique, au fil des siècles, a perverti en voulant l'enrichir de toute une série de fausses croyances et d'interprétations superfétatoires. Ils rejettent à cet égard le culte de la Vierge, car les Évangiles n'enseignent que l'amour de Dieu. Ils condamnent la vénération des Saints, des reliques et des images qui ne sont pour eux que des « idolâtries » et des « superstitions » totalement étrangères à l'enseignement du Christ. Ils critiquent l'idée que le salut peut être recherché dans les « bonnes œuvres » (toutes les formes de dons à l'Église), car celles-ci ne font qu'enrichir les institutions ecclésiastiques. Seule la foi sincère en Jésus Christ peut permettre aux chrétiens de sauver leur âme. Les réformés refusent l'autorité du concile et le dogme de l'Église romaine, car Jésus étant l'unique intermédiaire

entre Dieu et les hommes, seules les Écritures peuvent apporter les vérités nécessaires à la recherche de la grâce. Ils contestent l'existence du purgatoire, ce lieu de souffrance temporaire où les âmes achèveraient d'expier leurs péchés avant d'accéder au Paradis. Enfin, tout en admettant la célébration de l'eucharistie (sacrement rappelant le sacrifice de Jésus), ils réprouvent l'idée de la présence physique du corps et du sang du Christ dans le pain et dans le vin (cette présence n'étant pour eux que spirituelle). Pour toutes ces raisons, l'Église catholique est coupable d'hérésie.

S'agissant de l'exercice du culte, ensuite, les réformés récusent l'autorité spirituelle du pape et de sa hiérarchie. Pour les protestants, en effet, l'Église romaine s'est arrogé un pouvoir inique sur les croyants grâce à sa centralisation, son contrôle des sacrements, son autoritarisme et son dogme. Cette primauté n'est en rien inscrite dans la parole du Christ. Elle est surtout nocive, car elle entretient une séparation entre les hommes d'Église et les simples fidèles. Or, les prêtres, les évêques et même le pape n'ont aucune légitimité sacrée qui les distingue de ceux qu'ils nomment les « profanes ». Ils ne peuvent être considérés comme des « autorités » religieuses chargées de délivrer la parole du Christ, encore moins comme des « représentants de Dieu » sur terre. Ils ne sont que de simples chrétiens. Les théologiens de la Réforme rejettent à cet égard la distinction traditionnelle entre les « clercs » qui disposeraient d'un office sacré et auraient une œuvre méritoire aux yeux de Dieu, et les « laïcs » censés s'en remettre aux premiers pour progresser sur le chemin de la rédemption.

Les réformés récusent cette conception inégalitaire. Ils affirment qu'il n'existe aucune autorité spirituelle supérieure à celle des Écritures et que le salut vient uniquement de la grâce de Dieu. Une telle conception justifie pour eux de s'opposer à toutes les médiations, les offices et les rituels qui, dans la pratique du culte, donnent aux clercs une autorité abusive. Ils rejettent la messe, refusent la confession (l'absolution des péchés par le prêtre) et ne retiennent que deux sacrements, le baptême et l'eucharistie (qui n'ont qu'une valeur symbolique puisque seule la foi compte). Enfin, concernant l'organisation de l'Église, ils opposent à la hiérarchie catholique le principe du « sacerdoce universel » selon lequel « chaque homme est un prêtre » : tout croyant peut accéder directement à la conscience religieuse par l'intermédiaire des Évangiles et peut

pratiquer le culte dès lors qu'il a une connaissance suffisante de la Bible. Pour les protestants, « l'Église » ne désigne pas une hiérarchie de clercs ; elle est l'ensemble des chrétiens vivant dans la communion de la foi.

L'individu, l'autonomie et le savoir

La doctrine réformée a des implications décisives sur la philosophie moderne. Certes, les réformateurs n'ont pas la volonté de bâtir une théorie politique singulière à l'appui de leurs revendications religieuses. Luther, par exemple, ne s'intéresse guère aux questions traitant du pouvoir. Mais en reconnaissant aux croyants une certaine autonomie dans l'accès aux Écritures, les réformateurs contribuent à l'apparition d'un nouvel objet philosophique : l'individu.

Tout d'abord, la doctrine réformée laisse entrevoir l'idée du sujet individuel. En reconnaissant au fidèle le droit de choisir sa religion et la capacité à intervenir activement dans la pratique du culte, elle fait de lui un être doté d'une « conscience » propre. L'individu réformé progresse en effet par sa démarche personnelle, intérieure. Il n'est plus simplement cet homme médiéval conçu comme le maillon d'une communauté naturelle qui le dépasse et le transcende. Il n'est plus seulement un élément de la Création. Il n'est pas uniquement un homme enserré dans les déterminismes de la nature et de la Providence. Il est un être qui est capable de suivre sa propre voie spirituelle et qui, par conséquent, existe par lui-même.

Cette reconnaissance de la conscience individuelle dans la pratique de la foi s'observe dans la façon dont les réformateurs mettent l'accent sur le savoir. C'est en effet la connaissance de la parole du Christ qui, par le biais de la catéchèse, permet aux hommes de rechercher les vérités les menant au salut. Elle seule peut les détourner de l'appétit des choses matérielles. Certes, les grands réformateurs ne s'entendent pas sur le périmètre des connaissances nécessaires au croyant : alors que Luther, qui est un moine pieux, se préoccupe de théologie et n'a que mépris pour la science profane (notamment Aristote), Calvin, par sa formation juridique et philosophique, n'est pas hostile à la pensée humaniste du xv^e s. Mais d'une manière générale, pour les réformés, la connaissance n'est pas une « humaine pollution » qui pervertit les humbles esprits et

doit être réservée à la classe sacerdotale, comme l'estime l'Église de Rome. Elle est un moyen d'accéder à une compréhension plus juste de l'univers.

Le protestantisme est ainsi la première doctrine à afficher une confiance dans la raison des hommes. À la « raison naturelle » ou à la « raison divine » de la pensée médiévale, de type holiste, les idées réformées font émerger l'idée d'une conscience individuelle – même s'il s'agit encore d'une conscience inspirée par la foi et guidée par le Saint-Esprit, et non la raison logique qui sera défendue plus tard par les philosophes rationalistes. Une telle position s'explique par la volonté des réformateurs de se libérer du contrôle exercé par Rome sur la doctrine et le culte. On est encore très loin, toutefois, de la reconnaissance de la liberté de pensée : Luther ou Calvin, tout en défendant une approche individuelle de la foi, ne prônent pas une interprétation libre des Écritures ; leurs prédications font même preuve d'un dogmatisme rare dans les réponses théologiques destinées à déjouer les procès en hérésie intentés par le pape. Et Calvin prouva son intransigeance, en 1553, en faisant brûler vif le théologien et médecin espagnol Michel Servet.

La distinction de la foi et de la loi

Sur le plan de la doctrine, le protestantisme contribue à renforcer la distinction entre le domaine de la religion et celui de la vie sociale. Certes, dans leurs écrits, Luther et Calvin rappellent le caractère divin de tout pouvoir séculier. Mais ils formulent dans le même temps une distinction claire entre la vie spirituelle et la vie en société : la foi relève de la conscience de chacun, tandis qu'une loi commune régit la vie sociale, avec la part de contrainte et de violence qui lui est inhérente.

Dans toute sa prédication, Luther distingue rigoureusement le domaine de la foi de celui de la loi : d'un côté le domaine spirituel où chaque chrétien vit librement sa religion, de l'autre le domaine séculier où il est membre d'une communauté. Luther accorde à cet égard une primauté absolue à la vie spirituelle sur la vie terrestre. Le domaine temporel est celui de la nature humaine, portée au péché et au vice. La vie spirituelle, au contraire, est le lieu de la liberté chrétienne : l'homme y pratique librement sa foi ; la contrainte d'un pouvoir extérieur n'y a aucun droit.

Mais Luther tire aussi de cette distinction une conclusion étonnante qui va dans le sens de l'absolutisme princier : le chrétien devant se consacrer uniquement à son salut, il doit ignorer les contraintes temporelles et faire preuve d'une obéissance totale au pouvoir chargé d'accomplir le règne de la loi (*De l'autorité temporelle et de l'obéissance qui lui est due*, 1523).

Chez Calvin, la vie terrestre est également dissociée de la vie spirituelle. Ayant d'humbles buts matériels (notamment la sécurité des individus), elle est organisée par la raison humaine. La foi lui est étrangère. Certes, dans son grand ouvrage *L'Institution de la religion chrétienne* (1536), il refuse d'édifier une séparation stricte entre les ordres séculier et spirituel : les princes sont bien les « lieutenants et vicaires de Dieu ». Mais selon lui, le passage de la foi à la loi implique, pour tout chrétien, un changement de plan. Cette distinction a des conséquences importantes sur les comportements du bon chrétien : celui-ci, dans la société terrestre, ne doit jamais s'élever contre ses magistrats (car il s'élèverait alors contre Dieu) : « le premier office des sujets envers leurs supérieurs est d'avoir en grande et haute estime leur état, le reconnaissant comme une commission baillée de Dieu, et pour cette cause leur porter honneur et révérence [...]. Les ayant en honneur et révérence, ils se doivent rendre sujets à eux en toute obéissance [...] On ne peut résister au magistrat, sans résister à Dieu » (*L'Institution...*, XVI).

Chez Luther et Calvin, la distinction entre les deux domaines s'inscrit dans un pur débat de doctrine. Mais sur le plan historique, ce sont moins les sentences des prédicateurs réformés que les conséquences de la guerre entre catholiques et protestants qui expliquent l'amorce de la séparation du religieux et du politique, en particulier en France. À cet égard, face à la montée des conflits de religion, on peut distinguer deux types d'attitudes bien différentes dans l'Europe du XVI^e s. Dans les pays germaniques et en Suisse, la conception classique des liens entre État et religion demeure : l'unité politique du royaume reste inconcevable sans unité religieuse. Cette voie suit le principe « tel prince, telle religion » (*cujus regio, ejus religio*) : la religion du prince détermine celle de son royaume (les fidèles de l'autre religion pouvant émigrer vers une principauté de leur confession). Sur le long terme, cette situation accélérera la mainmise des pouvoirs princiers sur les Églises réformées, pour deux raisons : d'une part parce que l'obéissance au pouvoir séculier

est au cœur de la doctrine luthérienne ; d'autre part parce que les protestants exilés n'ont fort logiquement aucun intérêt à se révolter contre des princes réformés qui les accueillent et les protègent (en particulier lorsque Rome lance l'offensive de la Contre-Réforme). Ainsi, dans les pays de la Réforme, la vie politique reste marquée par la fusion du politique et du religieux, sous la forme d'une subordination volontaire de l'Église protestante au pouvoir du prince. Les États en formation peuvent dès lors s'appuyer sur des communautés religieuses indépendantes de Rome, qui joueront plus tard un rôle clé dans l'effort d'unification nationale.

Une réponse très différente est apportée aux troubles religieux en France et en Hollande. Elle consiste à ne plus penser la religion comme le fondement de l'ordre politique. Autrement dit, elle considère que l'unité du royaume est possible alors même que plusieurs confessions coexistent. Les différents édits de pacification en France, entre 1563 et 1629, marquent les premières tentatives de faire cohabiter deux religions dans un même État. Jusque-là, le royaume ne tolérait qu'une seule religion, celle du roi qui était aussi celle de l'État et des sujets. Principal fondement du lien social, le christianisme romain rendait inadmissible tout compromis avec une minorité religieuse. À partir de l'édit de Nantes (1598), le royaume de France devient un État biconfessionnel : la loi y garantit les droits des deux communautés religieuses, tout en conservant le catholicisme comme religion du roi et de l'État. Un choix analogue est fait dans les Provinces-Unies (Hollande). Par l'Acte d'union d'Utrecht (1579), les libertés de conscience et de culte sont proclamées, même si le protestantisme calviniste est reconnu en même temps comme religion officielle. Dans ces deux pays, la pacification religieuse est donc une étape importante dans le lent mouvement de sécularisation des institutions politiques : l'État s'identifie certes encore à une religion dominante, mais il affiche désormais une neutralité en matière religieuse et son rôle se limite, grâce à la loi, à garantir la pratique des cultes et à assurer une cohabitation pacifique des différentes confessions.

La réalité politique du XVII^e s. est loin de réaliser l'espoir contenu dans les édits de paix. La Hollande devient bien un espace de liberté religieuse, mais la tolérance envers le protestantisme résiste difficilement, en France, à la montée de l'absolutisme. Le catholicisme, à défaut d'être

la religion de tous les sujets du royaume, reste bien celle du roi et de l'État. Et la théorie du droit divin se charge de donner un fondement religieux à la monarchie. Quant à la minorité protestante, elle doit subir la politique intransigeante de l'État, celle de Richelieu, puis celle de Mazarin (tous deux cardinaux, représentants directs de l'autorité romaine). La liberté de conscience est reconnue en droit, mais elle n'est réellement accessible qu'aux seigneurs qui peuvent en fixer l'usage sur leurs terres. Finalement, moins d'un siècle après avoir obtenu un statut civil, les réformés se voient retirer leurs principaux droits par Louis XIV (édit de révocation de Fontainebleau, 1685). Néanmoins, une brèche dans la doctrine de l'État est désormais ouverte. Les révolutionnaires ne manqueront pas, en 1789, de briser le fondement religieux de l'État en adoptant une constitution civile pour le clergé et en proclamant la liberté d'opinion comme un droit inaliénable de la personne humaine.

L'autonomie de la raison politique

En France, la politique de pacification qui suit les conflits de religion ne met pas simplement un terme à la pire guerre civile que le pays ait connue depuis plusieurs siècles. Elle est aussi un facteur de développement du droit savant comme instrument d'organisation de la vie sociale. La raison en est simple : l'intensité de la querelle théologique et la fracture sociale entre les deux camps rendent impossible, à la fin du XVI^e s., un compromis sur le terrain religieux. La réconciliation ne peut être désormais que politique, à défaut d'être spirituelle : si catholiques et protestants ne sont pas parvenus à se retrouver unis en une même religion, ils peuvent s'entendre pour cohabiter dans un même royaume. Les partisans de la réconciliation sont bien conscients, à cet égard, que seuls des principes neutres et abstraits, éloignés des références sacrées, peuvent permettre de trouver des arrangements durables assurant la sécurité et la liberté de culte aux deux communautés.

De fait, le droit joue un rôle clé dans la rédaction des textes d'apaisement qui établissent la paix entre communautés. Tout un arsenal de règles laïques voit ainsi le jour en quelques années. Ces règles prennent forme, au niveau national, dans les édits royaux qui fixent les droits généraux des protestants. L'édit de Nantes, par exemple, érige la parité (ou « représentation égale ») en principe juridique alors que l'idée

était jusque-là largement inconnue du droit public. Mais ce sont surtout les villes qui sont le théâtre et l'enjeu du nouveau droit. C'est en effet dans les centres urbains que la cohabitation entre catholiques et protestants pose le plus de difficultés : du fait de l'importance du négoce, des mouvements de départ et d'installation, de la promiscuité sociale, c'est là que s'expérimente concrètement l'apprentissage de la biconfessionnalité. À cet égard, l'évolution du vocabulaire juridique donne la mesure de la transformation des normes qui règlent la vie sociale : les notions de « majorité » (qui suppose l'existence d'une « minorité »), d'« unanimité » ou de « concorde » (qui entendent dépasser les clivages existants), de « parité », d'« équité » ou d'« égalité » (qui impliquent de comparer des situations différentes) ne sont en rien religieuses. Elles permettent de réguler pacifiquement des différends et d'établir des compromis entre des parties reconnues comme distinctes, là où la religion jugeait traditionnellement les comportements humains au regard des règles de la communauté tout entière.

On le voit, dans le contexte de pacification, le droit joue un nouveau rôle : garantir la concorde entre communautés et la protection des droits. Il est l'instrument par lequel se développent de nouvelles règles impersonnelles et abstraites. La paix religieuse a ainsi pour conséquence inattendue de favoriser l'essor de la « raison » en politique. En effet, l'État perd sa vocation à mettre en œuvre les lois de Dieu dans un royaume unifié par le christianisme romain ; il est reconnu essentiellement comme un garant de la paix sociale et ses lois n'ont d'autres fins que d'organiser les relations entre des communautés reconnues dans leur singularité. Pour de nombreux historiens (p.e. Samuel Eisenstadt, Olivier Christin), le cas français est symptomatique d'une évolution plus générale en Europe : les premières paix de religion établissent non seulement la liberté de conscience, mais elles consacrent pour la première fois les idées de pluralisme et de tolérance dont se réclament les démocraties modernes. La paix de Kappel (1531) qui reconnaît les clivages confessionnels des cantons suisses, la paix d'Augsbourg (1555) qui consacre les divisions religieuses entre États du Saint-Empire, la paix d'Amboise (1563) et surtout l'édit de Nantes (1598) en France, posent les premières fondations de l'État de droit. En favorisant l'introduction de principes laïcs modernes et en contribuant à renforcer le rôle du droit dans le fonctionnement de la vie

politique, elles représentent une première inflexion vers l'idée moderne d'un État neutre qui, sous l'arbitrage du roi, est le garant d'une loi générale protégeant les droits et les libertés.

Résistances aristocratiques et premières doctrines de la liberté (XVII^e- XVIII^e s.)

À la fin du XVI^e s, les monarchomaques constituent d'ardents partisans du régime tempéré. Mais leurs arguments, forgés dans le contexte de la guerre civile, pamphlétaires et trop peu théoriques, ont bien du mal à survivre une fois la paix réalisée. La seule force qui ose encore défier la monarchie autoritaire est la noblesse. Celle-ci n'entend pas renoncer à ses droits et privilèges. Elle fait le choix de la confrontation et, dans ce but, soutient une littérature radicalement anti-absolutiste. C'est néanmoins à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e s., alors que l'Europe voit naître les Lumières et présente les deux visages contrastés de la France absolutiste et de l'Angleterre modérée, que sont formulés des thèses nouvelles projetant de diviser le pouvoir pour mieux limiter le risque du despotisme. Le mouvement libéral est alors en train de naître.

Les réactions anti-absolutistes

On aurait tort de croire que le triomphe de l'absolutisme monarchique, à la fin du XVI^e et au XVII^e s., a concouru à la disparition immédiate des règles traditionnelles limitant les pouvoirs de la couronne. Certes, le principe de toute-puissance de l'État ne cesse de gagner du terrain durant cette période. Mais les théoriciens de l'absolutisme (pour la plupart des juristes) ne contestent pas la légitimité des règles héritées du passé. Ils entendent simplement les interpréter dans un sens favorable au roi. Les « lois fondamentales » ne disparaissent pas, pas plus que les institutions représentatives du royaume qui entendent bien jouer un rôle de contre-pouvoir.

Initialement, ces diverses institutions ont pour vocation de jouer un rôle de conseil auprès du roi. Elles sont donc créées dans le but de renforcer la monarchie. La cour du roi (*curia regis*), forgée sur le modèle des cours féodales, est à l'origine un conseil politique associant la grande noblesse du royaume, même si elle s'ouvre de plus en plus à des conseillers spécialisés issus du monde des villes. L'assemblée des états rassemble quant à elle des membres du clergé, des nobles et des bourgeois. Elle est initialement créée pour permettre au roi de rallier des soutiens dans le royaume (elle est convoquée pour la première fois par Philippe le Bel en 1302 lors de ses démêlés avec le pape Boniface VIII). Le parlement n'est au début qu'un tribunal royal émanant de la cour du roi et chargé de délibérer dans le domaine judiciaire. Devenu permanent, son modèle est progressivement reproduit dans les provinces. À partir du XVI^e s., les parlements commencent à revendiquer des fonctions extrajudiciaires et, de cour de justice, se transforment lentement en assemblées politiques. En Angleterre, le terme « parlement » désigne à l'origine la cour du roi dans son ensemble, associant deux chambres (composées de barons, de représentants des comtés et de membres du clergé) qui commencent à siéger séparément dès le XIV^e s.

À la fin du Moyen Âge, alors que le roi parvient à affirmer une réelle autorité et que les institutions seigneuriales disparaissent, ces institutions se mettent peu à peu à revendiquer un rôle politique. C'est de là que partiront les principaux mouvements d'opposition au roi. En France, ce sont les états généraux qui, au XVI^e s., seront le principal lieu de contestation du pouvoir monarchique. Mais n'étant plus réunis aux XVII^e-XVIII^e s., ils seront remplacés dans ce rôle par les parlements, en particulier le puissant Parlement de Paris. C'est là que prennent forme les deux grands mouvements de résistance aristocratique à la monarchie française : la Ligue et la Fronde.

La pensée de la Ligue

Ce n'est pas le moindre paradoxe des guerres de religion que d'avoir donné naissance, en France, à une doctrine catholique anti-absolutiste qui s'inspire largement de la pensée protestante. Plusieurs hommes d'Église, relayant la haine d'une partie de la haute noblesse française envers le roi Henri III et, surtout, craignant de voir aboutir les revendications des

« hérétiques » huguenots en matière de culte, décident de porter leurs attaques contre la couronne. Le parti catholique semble défendre une idée maîtresse tout entière contenue dans la devise inébranlable : « une Foi, une Loi, un Roi ». Selon cette dernière, la religion est le ciment du royaume. Toute menace pesant sur l'intégrité de la monarchie chrétienne doit être combattue. C'est cet attachement inébranlable à la religion qui conduit le parti catholique en 1593 – alors qu'Henri de Navarre, chef des huguenots et héritier de la couronne de France, refuse encore d'abjurer sa religion pour monter sur le trône – à préférer le fondement religieux de la monarchie à son fondement national. Mieux vaut un roi catholique étranger qu'un roi français et protestant sur le trône de France : « Les vrais héritiers de la Couronne, ce sont ceux qui sont dignes de porter le caractère de Dieu [...]. De quelque nation qu'il soit, étant catholique et rempli de piété et de justice, comme venant de la main de Dieu, cela nous est indifférent. Nous n'affectons pas la nation, mais la religion » (François Cromé, *Dialogue du maheustre et du manant*, 1593).

En fait, la pensée catholique épouse largement le contexte de la guerre. Si les catholiques prennent clairement position en faveur des règnes d'Henri II et François II, la radicalisation du conflit dans les années 1570-1580 les fait subitement changer de doctrine. C'est notamment sous l'impulsion de la Sainte Ligue, coalition princière formée en 1576, et plus encore après l'assassinat de son chef Henri de Guise par les hommes d'Henri III (1588), qu'une littérature catholique particulièrement violente s'en prend à une institution monarchique jugée incapable de répondre à la menace de l'hérésie. Cette littérature est certes motivée par des considérations religieuses et morales : la défense de la chrétienté et la condamnation de la tyrannie. Mais elle répond aussi aux ambitions des élites féodales qui voient là l'occasion inespérée d'imposer au roi le principe d'un régime mixte rétablissant l'aristocratie dans ses privilèges. Dès 1576, le parti catholique formule clairement un programme de réformes allant dans ce sens : restitution des droits, prééminences, franchises et libertés anciennes aux provinces et aux États du royaume ; défense des droits des parlements et des officiers ; tenue régulière des états généraux. Plus surprenant, les chefs de la Ligue en viennent à soutenir le principe de la monarchie élective (contre le principe héréditaire). La raison en est simple : lorsque l'héritier dynastique du trône de France devient Henri de Navarre en 1584, il leur apparaît urgent

de défendre une règle de désignation du roi favorisant la candidature d'un prétendant catholique.

Sur le fond, les libelles catholiques puisent largement leurs arguments dans les écrits protestants au point qu'il est parfois difficile de distinguer ceux-ci de ceux-là. Tout au plus peut-on y observer une radicalisation des idées anti-absolutistes. On doit à Jean Boucher les premières attaques à l'endroit d'Henri III (*De la juste abdication d'Henri III*, 1589). Il est à ce titre le principal inspirateur des idées de la Ligue. Curé de Saint-Benoît et recteur de l'université de Paris, il réussit le tour de force de concilier deux idées difficilement compatibles : la monarchie a pour origine la volonté de Dieu, mais le roi détient son pouvoir d'une délégation du peuple. Il en conclut ainsi que le pape a le pouvoir de délier le peuple de son devoir d'obéissance lorsque le roi contrevient manifestement aux lois de Dieu. Il appartient alors au peuple de reprendre sa souveraineté en déposant le roi et, si cela est nécessaire, en l'exécutant. Or, selon Boucher, les griefs envers Henri III ne manquent pas : le roi est coupable à la fois d'assassinat (celui du duc de Guise, chef de la Ligue) et d'hérésie (par sa tolérance envers les réformés). La Ligue concrétise immédiatement l'appel au régicide, ce que le parti protestant n'avait osé faire : l'année de la publication des thèses de Boucher, le jeune moine Jacques Clément assassine le roi.

Cette politique du tyrannicide sera par la suite justifiée à plusieurs reprises, notamment par le théologien français Guillaume Rose (*De la juste autorité de la République chrétienne contre les rois impies*, 1590) et par le jésuite espagnol Juan de Mariana de la Reina (*Du roi et de la royauté*, 1599). Ces thèses, guidées par l'intransigeance du parti catholique et sa haine de l'hérésie, en appellent au meurtre comme moyen ultime de défendre la « vraie religion ». Elles seront unanimement condamnées par la Sorbonne, par le Parlement de Paris et par l'ordre des Jésuites, après l'assassinat d'Henri IV. Il reste néanmoins un paradoxe de taille : les catholiques extrémistes, ennemis de la liberté religieuse (qu'ils voient comme une abdication de la foi), en viennent à défendre, pour des raisons de circonstance, trois points de doctrine qui ouvrent des perspectives modernes et inspireront la pensée de 1789 : le principe de la délégation du pouvoir par le peuple, le droit de résistance à la tyrannie et la légitimité des assemblées représentatives.

La doctrine catholique retrouve une plus grande sérénité dans le contexte de paix relative du début du XVII^e s. Elle renoue avec la tradition modérée de la scolastique, redécouverte quelques décennies plus tôt en Espagne par le dominicain Francisco de Vitoria (v. 1492-1546), théologien connu pour sa connaissance exceptionnelle du thomisme. Elle est remise au goût du jour par deux jésuites de grande réputation, l'un espagnol, Francisco Suarez (1548-1617), l'autre italien, Robert Bellarmin (1542-1621). Les deux théologiens critiquent la théorie du droit divin, excessive à leurs yeux. Ils soutiennent que le pouvoir appartient à la communauté dans son ensemble. La monarchie puisant sa légitimité dans l'adhésion du peuple, aucun royaume ne peut être confisqué par un homme ou par une coterie d'aristocrates. Suarez emprunte aux monarchomaques la métaphore du contrat social pour affirmer que le roi ne peut gouverner sans consentement populaire (*La Défense de la foi catholique*, 1613). Bellarmin, qui a recouru dès ses *Controverses* (1586-1593) à une thèse très similaire, souligne que le peuple a un devoir de désobéissance lorsque le prince contrevient aux lois de la morale et de la justice. Considérant l'origine populaire du pouvoir, il en vient même à nuancer fortement l'autorité du pape en matière temporelle : dans ce domaine, le pontife romain ne peut agir qu'*indirectement* puisque le pouvoir séculier (qui vient de Dieu) est transmis au roi par l'intermédiaire du peuple.

La Fronde ou l'ultime résistance princière

Le milieu du XVII^e s. est l'occasion en France d'une nouvelle réaction anti-absolutiste qui, cette fois-ci, n'est plus liée au contexte des guerres de religion. La « Fronde » est initialement une action de résistance des parlements (1648-1649) à la politique autoritaire de la régente de France, Anne d'Autriche, et de son premier ministre, le cardinal Mazarin. Elle se transforme en conflit beaucoup plus grave dans les années qui suivent (1649-1653), opposant une partie des princes du royaume à la couronne de France. Les troubles ont pour origine le mécontentement de la noblesse qui a dû renoncer à une partie de ses privilèges face à la politique centralisatrice de Richelieu (années 1630-1640). Profitant de la minorité de Louis XIV, de la faiblesse des finances de l'État, de l'impopularité de Mazarin et de l'agitation populaire grandissante

(conséquence de la crise économique et des mesures fiscales pénalisantes), les parlementaires de Paris saisissent le prétexte d'un édit royal gelant leur traitement pour tenter un coup de force. Ils rendent ainsi un arrêt d'union, le 13 mai 1648, invitant les représentants des autres cours souveraines à se réunir en Grand Conseil et délibérer sur les abus de l'État. Contestant le principe d'indivisibilité de la souveraineté royale, s'érigeant en corps politique, les parlementaires osent alors établir une liste de doléances et de propositions dont l'application conduirait inévitablement à l'instauration d'une monarchie parlementaire.

Le projet échoue face à la détermination de Mazarin qui, après avoir assiégé Paris, obtient la paix de Rueil (1649). Mais à cette crise succède alors une seconde Fronde, celle des princes de sang du royaume (les princes de Condé et de Conti, la duchesse de Longueville, le cardinal de Retz, le maréchal de Turenne, les ducs de Beaufort et de La Rochefoucault). Beaucoup plus violente, elle est marquée par une série de complots et d'intrigues contre l'autorité royale, puis par des conflits armés qui plongent le royaume dans un état d'anarchie.

À la différence des troubles de la fin du XVI^e s., la crise, malgré son ampleur, n'ouvre guère de luttes de doctrine. L'absolutisme est combattu avant tout sur le terrain politique, d'abord par le coup de force constitutionnel des cours souveraines, puis par la conjuration et la déstabilisation militaire de la couronne. La campagne menée contre le pouvoir s'appuie sur toute une série de pamphlets et de libelles, les « mazarinades », condamnant avec violence l'action du cardinal italien, mais sans grande cohérence théorique. La crise voit néanmoins ressurgir une dernière fois le débat sur le partage de la souveraineté : contre la conception bodinienne alors en vogue, les parlementaires, dans leurs déclarations, défendent clairement l'hypothèse d'un pouvoir justement réparti associant, par l'intermédiaire des assemblées représentatives, toutes les forces du royaume. Un ouvrage se dégage par la cohérence de sa doctrine même s'il n'apporte guère d'arguments nouveaux : les *Maximes véritables et importantes pour l'institution du Roi* (1652) de Claude Joly. Tout en affichant sa fidélité à l'institution monarchique, il reprend l'idée du contrat pour rappeler l'origine populaire de la royauté et justifier le droit légitime du peuple à se révolter contre les agissements cruels du tyran.

La Fronde constitue la dernière grande résistance féodale au processus de centralisation monarchique en France. Elle ne survit pas aux divisions des frondeurs (dont certains, comme Turenne, se rallient à la couronne). Son échec marque le triomphe des conceptions absolutistes. Celles-ci dominent toute la fin du XVII^e s. Une aspiration nouvelle à l'équilibre des pouvoirs, néanmoins, ne tarde pas à émerger. Elle prend appui sur l'exemple de la constitution d'Angleterre et défend une valeur nouvelle en plein essor : la liberté.

Les premières réflexions sur la limitation du pouvoir

La « Glorieuse révolution » anglaise de 1688-1689 est le point de départ d'une réflexion fondamentalement nouvelle sur la justice et les droits. Peu avant cette révolution qui ne vît point le sang couler, le roi Jacques II s'était rapproché de Louis XIV, menait une politique autoritaire et, surtout, s'était converti au catholicisme (dans un royaume désormais majoritairement protestant). En 1688, heurtée par les agissements du roi, l'aristocratie fait alors appel au gendre de ce dernier, Guillaume d'Orange. Celui-ci, à la tête d'un corps armé, parvient à mettre en fuite la famille royale. Avant de monter sur le trône, il accepte solennellement une Déclaration des droits (*Bill of Rights*, 1689) qui, en donnant des pouvoirs majeurs au Parlement de Westminster et en proclamant la supériorité de la loi, fait entrer l'Angleterre dans l'ère de la monarchie constitutionnelle. Le modèle d'équilibre des pouvoirs qui en résulte, associé à l'indignation face à la politique répressive menée par Louis XIV à l'égard des calvinistes, incite alors de nombreux auteurs à défendre la nouvelle constitution d'Angleterre pour sa tolérance et sa prudence.

De nombreux exilés français, comme Pierre Jurieu, se contentent de critiquer l'absolutisme de Louis XIV et reprennent les idées de l'origine populaire du pouvoir et du contrat pour défendre le principe d'une souveraineté « limitée » ou « partagée ». Ils en appellent, dans la lignée de Théodore de Bèze ou du juriste hollandais Hugo Grotius, au légitime droit de désobéissance. Cette attitude se maintiendra dans la première

partie du XVIII^e s., en particulier sous la plume de l'école suisse du droit naturel (Jean de Barbeyrac, Jean-Jacques Burlamaqui).

Il reste qu'une pensée plus constructive voit le jour à la croisée des XVII^e et XVIII^e s. Elle apporte des éclairages particulièrement décisifs sur la possibilité d'une répartition des pouvoirs. Elle pose aussi les bases d'une conception des droits centrée sur l'idée de liberté. Ainsi, se forment les premiers arguments du libéralisme politique à partir desquels s'établira la vision moderne d'un État garant des droits des individus. Avant d'aborder les œuvres pionnières qui ont donné naissance aux premiers arguments libéraux, notamment celles de John Locke et de Montesquieu, on voudrait revenir sur quelques dimensions essentielles de ce courant de pensée.

À l'origine de la pensée libérale

Ce que l'on appelle aujourd'hui le libéralisme ne constitue pas un courant doctrinal unifié, pas plus qu'il ne reconnaît une seule autorité intellectuelle fondatrice. Il désigne une sensibilité philosophique qui prend sa source dans l'Angleterre de la fin du XVII^e s. et se développe aux XVIII^e et XIX^e s. sous l'impulsion de divers auteurs. Il s'enrichit d'influences multiples dans les domaines de la réflexion morale, politique ou économique. Jusqu'au milieu du XIX^e s., il s'élabore de façon diffuse et n'est pas identifié comme un mouvement d'idées spécifique.

La genèse d'une notion

La notion de « libéralisme » est postérieure aux premières œuvres qui donnent naissance à la tradition philosophique du même nom. Certes, le terme « libéral » apparaît dès le Moyen Âge, mais dans un sens bien différent de la signification contemporaine. Le mot évoque alors la générosité : l'homme libéral est capable de « libérer », donc de « libéralités ». On parle aussi d'« arts libéraux » pour désigner, dans le domaine des connaissances savantes, tous les savoirs qui font appel à la raison humaine et ont une utilité technique, par distinction avec la théologie (voir [chapitre 2](#)). La notion ne prend son sens actuel qu'à la fin du XVIII^e s., sous la plume de Mirabeau, de Paine et de Jefferson. Pour eux, « libéral » s'oppose à « despotique ». Le mot est ainsi connoté

positivement pour désigner toute attitude favorable à la défense des libertés individuelles et politiques. Entre-temps, il a été utilisé par Adam Smith dans sa description des libertés économiques (*De la Richesse des nations*, 1776). Il se diffuse lentement en Europe au XIX^e s. (p. e. création d'un « parti des Libéraux » espagnol en 1812).

Le terme « libéralisme », quant à lui, apparaît pour la première fois entre 1818 (sous la plume du philosophe Pierre Maine de Biran) et 1823 (dans le lexique de Claude Boiste). Il ne se vulgarise dans le langage politique qu'après 1848, à une période où le terme « socialisme » connaît un succès sans précédent. Contre les thèses socialistes qui condamnent les conceptions individualistes de la Révolution française, le libéralisme désigne alors clairement une sensibilité philosophique et politique qui revendique le primat de la liberté individuelle sur les autres valeurs. Dans le domaine économique, on ne parle guère encore de libéralisme, auquel on préfère le terme de « libre-échangeisme ». Ce n'est qu'à la toute fin du XIX^e s. que la distinction est opérée entre libéralisme politique et libéralisme économique.

Divers courants d'idées ont contribué à l'émergence du libéralisme et il est bien difficile de réduire ce dernier à une seule définition. Les philosophes libéraux se retrouvent néanmoins autour d'une intuition majeure : la société est d'autant plus juste et harmonieuse qu'elle reconnaît une étendue importante à l'autonomie et à la liberté de l'individu. C'est donc la primauté de l'individu et, partant, le refus des formes de contrôle exercées par la collectivité sur l'être humain qui constituent le socle commun des philosophies libérales. Dans tous les domaines, les libéraux s'appuient sur trois grandes revendications inextricablement mêlées. Premièrement, ils préfèrent le principe de liberté à celui d'autorité. Ils ne sont pas hostiles à l'ordre, mais celui-ci n'a d'autre légitimité que de protéger la liberté. Ils conçoivent la liberté comme un attribut individuel : elle est le droit de tout être humain à l'autonomie et à la sécurité (dans la vie sociale et politique), à l'expression libre des pensées et des opinions (dans le domaine moral ou religieux), à la propriété et à l'initiative privée (dans l'ordre économique). La liberté s'appuie à cet égard sur une éthique de responsabilité, c'est-à-dire qu'elle suppose que l'individu dispose d'une aptitude naturelle à déterminer et à réaliser ce qui est bien pour lui. Deuxièmement, les libéraux considèrent que la vie privée a une valeur

supérieure aux buts poursuivis par la société dans son ensemble. La priorité doit ainsi être accordée à la sphère domestique, car celle-ci est le lieu où l'être humain construit son existence et réalise son bonheur. À cet égard, toutes les institutions collectives qui encadrent l'individu – à commencer par l'État – ne peuvent avoir d'autre but que de protéger la vie privée. En conséquence, et troisièmement, il appartient de mettre en œuvre les moyens de contrôler et de limiter tous les pouvoirs, de façon à protéger les droits des individus contre les abus d'autorité. Les libéraux sont sur ce point les plus farouches opposants de tous les systèmes politiques autoritaires (que ces derniers se revendiquent de droite comme de gauche).

Le doute sur les fins du pouvoir civil

La pensée libérale, à son origine, est guidée par des motivations politiques : l'objectif des premiers libéraux est de protéger les libertés contre le pouvoir arbitraire de l'État. La réflexion de Locke et de Montesquieu, qui se poursuivra avec Constant et Tocqueville, exprime un doute sur les *fins* du pouvoir civil. Elle opère un renversement de perspective en substituant à la question classique « le gouvernement politique est-il conforme à l'ordre immuable naturel et divin, reproduit par la tradition des hommes ? », une interrogation sur la finalité du pouvoir : « le gouvernement politique est-il conforme aux buts que se fixe la société et aux valeurs qui l'inspirent ? » Les premiers libéraux abandonnent définitivement les prémisses de la pensée médiévale selon lesquelles tout pouvoir repose sur un principe fondamental, une « essence » (définie par les origines divines, naturelles ou historiques du pouvoir). Ils refusent également l'argumentation juridique (inspirée de Bodin et de sa théorie de la souveraineté) selon laquelle l'État est défini par ses caractéristiques internes. Autrement dit, ils invitent à ne pas forcément reproduire l'ordre existant, à ne pas accepter la domination de l'État comme une fatalité.

Ils encouragent au contraire à s'interroger sur les fins du pouvoir. Ces fins n'étant plus irrémédiablement fixées par des principes supérieurs, elles peuvent être soumises au questionnement philosophique. Une telle approche était déjà présente chez les premiers théoriciens du contrat social (le but du contrat n'est-il pas de permettre aux hommes de réaliser

ce qui est bien pour eux ?). Mais ces théoriciens se focalisaient sur la tyrannie, considérée comme la dégradation d'un ordre monarchique ancien. Le but recherché était principalement la sécurité des individus. Avec les penseurs libéraux, la fin de l'association politique devient infinie : s'appuyant sur la conception moderne des droits, l'association n'a pas pour seul objectif de protéger l'homme du despotisme, mais de lui permettre de réaliser pleinement les choix qui lui importent.

Les grands principes du libéralisme politique

Les premières théories politiques libérales sont encore largement imprégnées par le souci de protéger l'homme contre les abus du pouvoir. Elles reposent à cet égard sur cinq grands principes fondateurs.

Le premier est le refus de l'absolutisme. Pour les premiers libéraux, le pouvoir absolu de l'État est le terreau du despotisme. Pour limiter l'arbitraire politique, la seule solution consiste d'une part à empêcher la concentration du pouvoir au sein de l'État, d'autre part à protéger les différents « corps intermédiaires » formant la société hors de l'État (on parlera, à partir du XIX^e s., de la « société civile »).

Le deuxième principe est la figure inversée du premier : la défense de la liberté. L'homme est libre, en effet, lorsqu'il n'est pas inquiété par l'État. Comme on le verra, la liberté sera élargie au XVIII^e s. à l'ensemble des « droits naturels » et, à la Révolution française, aux « droits civiques » (voir [chapitre 5](#)). Dans les premières théories, toutefois, elle est étroitement associée à deux problématiques centrales. Elle est liée tout d'abord à la sécurité et à la propriété. Dans ce cas, l'État ne peut s'en prendre ni aux personnes ni à leurs biens. La liberté est liée ensuite à la liberté de religion et de culte. Dans ce cas, l'État ne doit se mêler ni des opinions religieuses ni des convictions morales des individus. Dans le prolongement de la pensée réformée, le libéralisme insiste à cet égard sur le droit du « for intérieur », qui sera élargi un peu plus tard à la « liberté de conscience ». Aucun pouvoir, quel qu'il soit, ne peut avoir la prétention d'orienter la conscience individuelle.

Le troisième principe du libéralisme politique est le pluralisme. Comme la liberté, il exprime le refus de l'absolutisme. Mais contrairement à la liberté, il n'est pas une valeur en soi ; il est simplement un principe d'organisation de la vie sociale. Il est la garantie qu'un

pouvoir peut être arrêté à tout moment par un autre pouvoir, qu'un groupe sera toujours limité par l'existence d'autres groupes, qu'une opinion sera éternellement confrontée à une autre opinion. Aucun élément, dans la société, ne peut donc aspirer à l'hégémonie et opprimer tous les autres. Ce pluralisme doit caractériser en premier lieu le fonctionnement de l'État : le pouvoir institutionnel a vocation à être divisé en plusieurs entités. Mais le pluralisme doit aussi être un fondement de la vie en société : toutes les minorités (notamment religieuses) ont droit à être protégées ; aucune ne peut être brimée par la majorité.

Le quatrième principe est la souveraineté du peuple. La pensée libérale est moderne en ce qu'elle considère que le pouvoir civil ne relève pas du gouvernement de Dieu, mais reste une affaire proprement humaine. L'idée du peuple souverain ne fait pas pour autant des penseurs libéraux des défenseurs de la démocratie. La souveraineté, pour les libéraux, désigne simplement l'origine du pouvoir. Elle ne justifie pas que son exercice soit confié au peuple, bien trop vaste et bien trop ignorant pour gouverner. Concrètement, elle permet avant tout de contester la thèse du droit divin aux XVII^e et XVIII^e s. En 1789, elle permettra de faire tomber l'Ancien Régime. Mais il faudra attendre le milieu du XIX^e s. pour que la pensée libérale commence à se fondre dans la pensée démocratique.

Le refus du pouvoir autocratique d'une part, la méfiance à l'égard de la démocratie directe d'autre part, justifient le cinquième principe libéral : la défense du gouvernement représentatif. Les représentants sont les délégués de la société *dans* l'État : ils garantissent que le pouvoir s'exerce sous le contrôle de ceux qui en sont à l'origine. Ils sont la première condition pour que s'instaure un régime modéré interdisant à l'État de dépasser ses prérogatives. Concrètement, les premiers libéraux sont de fervents partisans de la monarchie parlementaire incarnée depuis 1689 par le régime anglais. Celui-ci est clairement identifié, face à l'absolutisme français, comme la concrétisation moderne de la constitution mixte.

Les premières propositions libérales s'inscrivent dans ce que les historiens des idées appellent le « libéralisme constitutionnel ». Celui-ci ne forme pas un courant d'idées identifié aux XVIII^e et XIX^e s. Il renvoie à l'ambition partagée par des philosophes et des juristes d'édifier de nouvelles institutions de gouvernement protectrices des libertés civiles et

politiques. Locke, Montesquieu, Constant ou Tocqueville, par exemple, souhaitent bâtir de nouvelles « constitutions » – notion qui n’est pas limitée à l’idée d’une loi fondamentale à cette époque, mais renvoie à l’ensemble des principes d’organisation et de fonctionnement du pouvoir civil (ce que l’on appelle un « régime politique » aujourd’hui). Pour cette raison, le libéralisme politique ne se diffuse pas seulement comme une philosophie morale et politique durant ces siècles ; il est aussi une philosophie du droit. Il ouvre la voie à l’idée d’État de droit, c’est-à-dire une conception de l’ordre politique qui accorde à la loi une autorité supérieure à n’importe quelle autre puissance politique. La théorie du gouvernement civil de John Locke en pose les premières fondations théoriques.

John Locke et les limites du pouvoir civil

Médecin et philosophe anglais, John Locke (1632-1704) est l’auteur d’une œuvre centrale publiée tardivement (il a alors plus de 55 ans) : le *Traité du gouvernement civil* (1689). Les deux livres du *Traité* réunissent les idées fondatrices du libéralisme politique. Écrits probablement avant la révolution de 1688-1689, ils constituent une réplique cinglante aux thèses absolutistes qui ont dominé l’Angleterre de Jacques II. Contre tous les arguments en faveur du pouvoir absolu du souverain, Locke y développe un système philosophique affirmant la nécessité d’une limitation stricte du pouvoir d’État.

Les œuvres de jeunesse de Locke ne le prédisposaient pourtant guère à contester l’autoritarisme monarchique. Les thèses qu’il soutient dans les années 1660 – alors que l’Angleterre sort de l’expérience cromwellienne et de quinze ans de violences et de persécutions religieuses (opposant protestants modérés, fanatiques puritains et catholiques) – ne sont pas très éloignées des positions absolutistes. L’un de ses premiers écrits politiques, le *Magistrat civil* (1660), associe les lois humaines à des œuvres de Dieu sur terre. Le « magistrat » (le roi) y détient des droits très étendus, notamment celui de légiférer dans le domaine religieux afin de protéger la société du fanatisme et de la cruauté des hommes.

Assez rapidement, néanmoins, le philosophe anglais prend conscience de la nécessité d’appliquer un principe de « prudence » en politique.

Convaincu de l'incapacité du roi à imposer une direction universelle en matière de religion, il en appelle ainsi à recourir à la tolérance à l'égard des sectes et Églises protestantes (*Essai sur la tolérance*, 1667). Il est ainsi, avec Baruch Spinoza (*Traité théologico-politique*, 1670), l'un des premiers auteurs modernes à faire de la liberté de pensée un droit inaliénable de tout être humain. Il ne parvient pas pour autant à se défaire d'une vision traditionnelle centrée sur l'action du Créateur, source unique de la « loi naturelle » dont les hommes s'inspirent pour gouverner.

Impliqué dans des intrigues contre les Stuarts, Locke doit s'exiler en Hollande. Ce n'est qu'après la chute de Jacques II qu'il revient en Angleterre et publie son *Traité du gouvernement civil*. Le premier livre est consacré à contester vigoureusement la thèse du droit divin développée par Robert Filmer dans *De Patriarcha* (1680). Le second s'attaque aux arguments de Hobbes et de son *Léviathan* (1651). C'est dans ce second livre que le philosophe anglais, reprenant la thèse hobbesienne du contrat (dont il entend réfuter les conclusions), expose ses arguments les plus originaux.

Le contrat, les droits naturels et les fins du gouvernement civil

La démonstration de Locke vise à montrer que le consentement au pouvoir civil ne peut contraindre les hommes à abandonner leurs droits naturels. Dès sa présentation de l'état de nature, Locke conteste les idées de Hobbes : il considère que les hommes, dans leur condition naturelle, vivent dans la concorde, la solidarité et la justice, là où son aîné estime que les hommes sont en guerre permanente. Néanmoins, admet Locke, la propriété et le commerce sont des sources d'inégalité qui compromettent les chances de paix. Aussi est-il nécessaire que les individus réalisent un pacte social afin de s'unir et déléguer leur souveraineté à un gouvernement civil capable de sanctionner les violations de la loi naturelle.

Locke se réapproprie ainsi l'idée de contrat, popularisée au début du siècle par Grotius et reprise dans un sens autoritaire par Hobbes. Il considère que tout gouvernement prend sa source dans le consentement des hommes qui décident de s'assembler afin de lutter contre le désordre et fonder les règles d'une vie sociale harmonieuse. Le philosophe anglais

introduit à ce niveau une innovation capitale en distinguant la société et le pouvoir civil – alors que, jusque-là, la philosophie considérait la société, le corps politique et le pouvoir qui l’incarne comme une seule entité. Locke considère en effet que le passage de l’état de nature à l’état social s’opère en deux temps : les hommes réalisent un premier pacte afin de consentir à la formation de la société ; dans un second temps, ils conviennent par un deuxième pacte de se donner un gouvernement. Cette distinction opérée entre la société civile (lieu de la vie sociale) et l’État (lieu de la vie politique) deviendra classique dans le discours libéral, en particulier sous l’impulsion d’Adam Smith et des économistes classiques.

S’il reprend la fiction contractualiste rendue célèbre par le *Léviathan*, Locke en tire néanmoins des conclusions radicalement opposées. Rien n’est plus absurde, selon lui, que d’abandonner tous ses droits au pouvoir souverain. Si les hommes renoncent à une part de leur liberté pour s’associer, c’est bien dans le but de *conserver* leurs droits naturels et non de les perdre. Leur renonciation n’a de sens que parce qu’elle leur apporte une situation plus favorable que celle de leur vie naturelle. « Le pouvoir législatif [...] n’étant autre chose que le pouvoir de chaque membre de la société [...] [il] ne saurait être plus grand que celui que toutes ces différentes personnes avaient dans l’état de nature, avant qu’ils entrassent en société » (XI, § 135). Pour justifier cette position, Locke réduit le rôle du pouvoir civil à sa *fin*, qui est sa seule raison d’être. Cette fin est définie au moment où les hommes décident de s’associer. Elle ne souffre d’aucune ambiguïté : « la grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société [est] de jouir de leurs propriétés, en sûreté et en repos » (la notion de « propriété » étant entendue chez Locke au sens large : garantie des biens, sécurité des personnes et même liberté). Aussi, le pouvoir civil n’a qu’une seule fin : « conserver la société et, autant que le bien public peut le permettre, chaque membre et chaque personne qui la compose » (XI, § 134). Inversement, il « ne saurait jamais avoir le droit de détruire, de rendre esclave, ou d’appauvrir, à dessein, aucun sujet » (XI, § 135). Le pouvoir absolu est donc condamnable, car il ne saurait « s’accorder avec les fins de la société et du gouvernement ».

Ainsi émerge de la théorie du contrat de Locke trois grands principes du libéralisme politique. Tout d’abord, il existe des droits naturels « inaliénables » (comme la liberté ou la propriété), ce qui veut dire qu’aucun pouvoir ne peut les confisquer, mais aussi qu’aucun homme ne

peut les céder (puisqu'ils lui appartiennent en propre). Ensuite, le gouvernement civil a des pouvoirs limités par les *fins* qui lui sont assignées. À la différence des théories de la souveraineté, les fins de l'État ne résident pas dans l'État lui-même : elles lui sont extérieures et, partant, constituent autant de limites qui circonscrivent son pouvoir. Enfin, conséquence logique, la délégation de souveraineté au pouvoir civil est provisoire. Elle ne peut être définitive comme l'affirmait Hobbes. Elle peut être retirée dès que les dirigeants deviennent tyranniques et que la confiance est ainsi rompue avec le peuple. La résistance à l'oppression devient alors légitime : « quand les législateurs s'efforcent de ravir et de détruire les choses qui appartiennent en propre au peuple, ou de le réduire dans l'esclavage [...], ils se mettent dans l'état de guerre avec le peuple, qui, dès lors, est absous et exempt d'obéissance à leur égard » (XIX, § 222).

Le respect de la loi et la distinction des pouvoirs

Au-delà des conclusions inédites avancées dans sa théorie du contrat, Locke formule des arguments éclairants sur l'organisation concrète du pouvoir et fixe ainsi certains traits essentiels de la conception moderne de l'État. Il envisage tout d'abord le respect de la loi comme l'une des garanties fondamentales de la protection des droits naturels. À partir du moment où les hommes se donnent un gouvernement pour préserver la liberté, la sécurité et la propriété, il est nécessaire qu'ils se donnent des lois stables et qu'ils les respectent scrupuleusement. Cet impératif est si fondamental qu'il ne concerne pas seulement les sujets : il s'applique aussi au législateur. Là est sans doute l'apport le plus essentiel de Locke dans la mesure où l'argument fixe déjà, dans le principe, l'une des revendications centrales du constitutionnalisme du XVIII^e s. : la garantie de la primauté du droit. Seul un État respectueux du droit peut agir avec bienveillance et ne pas verser dans la tyrannie. Il reste que Locke n'arrive pas encore à s'émanciper de l'idée classique de « loi naturelle » qui continue, selon lui, d'être le fondement nécessaire de la loi positive.

Locke est aussi l'un des premiers à tenter de systématiser l'idée de la séparation des pouvoirs portée par les élites du parti *whig* et qui inspire la révolution de 1688-1689. Il considère cette séparation comme un puissant rempart contre les dérives du pouvoir. Contre tous les principes

absolutistes, en effet, Locke défend le projet de diviser le pouvoir civil en trois entités. Il attribue une place prééminente au « pouvoir législatif » dont la tâche est de délibérer sur les lois communes. La puissance de ce pouvoir est néanmoins limitée, comme on l'a vu, par la fin qui lui est assignée : le bien de la société. Deux autres pouvoirs coexistent avec ce premier et lui sont subordonnés : le « pouvoir exécutif » chargé de garantir l'exécution régulière des lois et le « pouvoir fédératif » destiné à garantir la sécurité dans les relations avec les autres États (on parlerait aujourd'hui de pouvoir diplomatique).

C'est au cours de cette réflexion sur l'agencement des trois pouvoirs que Locke met en forme une autre idée chère aux adversaires de l'absolutisme : le principe du gouvernement représentatif. Le philosophe anglais considère en effet que le mécanisme de la délégation d'autorité à des « représentants » est le plus favorable pour fonder un pouvoir civil au service de l'intérêt général. Aussi, le pouvoir législatif doit, selon lui, être confié à une « assemblée représentative ». Sa préférence va clairement à un régime parlementaire où la chambre rassemblerait toutes les composantes de la société dignes d'être représentées. Il envisage néanmoins le cas où les représentants perdraient de vue le bien public et imagine, pour y répondre, l'un des mécanismes clés du système parlementaire moderne : le droit exceptionnel, pour le pouvoir exécutif, malgré sa subordination, d'assembler et de dissoudre le pouvoir législatif.

Fénelon et les libertés aristocratiques

Il peut paraître étonnant d'associer la pensée politique de François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715) à la genèse des idées libérales. Cet aristocrate éclairé de la vieille noblesse périgourdine consacre une bonne partie de son existence à trouver une bonne place dans l'entourage du roi Louis XIV. Proche de Bossuet, il obtient les faveurs de Mme de Maintenon et de la duchesse de Beauvillier, avant de devenir en 1689 précepteur du duc de Bourgogne puis, en 1695, archevêque de Cambrai. Sa disgrâce brutale est la conséquence directe de son engagement mystique : rêvant de communion spirituelle avec Dieu, sa ferveur religieuse est alors jugée excessive et dénoncée par Bossuet lors de la « querelle du quiétisme ».

À bien des égards, Fénelon développe dans ses écrits une argumentation philosophique ancienne. Sa pensée politique est néanmoins bien représentative de l'hostilité exprimée par l'aristocratie française, à la fin du XVII^e s., à l'égard de la centralisation du pouvoir à Versailles. Certes, la grande noblesse n'est désormais plus en mesure de contrebalancer la puissance royale. Elle puise désormais ses ressources à la cour du roi. Mais certains de ses représentants (dans l'entourage du duc de Bourgogne notamment) persistent à revendiquer à demi-mot des « libertés » aristocratiques à l'égard de la couronne. C'est de cette noblesse que sortira, au milieu du XVIII^e s., un discours politique libéral attaché à défendre les droits des « corps intermédiaires » du royaume face à la monarchie omnipotente.

Fénelon est fasciné par l'institution monarchique. Mais sa foi inébranlable le pousse à défendre l'idée, dans le prolongement de l'humanisme chrétien des XV^e-XVI^e s. (voir [chapitre 4](#)), de la nécessité de soumettre la politique aux principes de la morale. Aussi est-il secrètement hostile à l'autoritarisme du Roi-Soleil. Il en condamne les fondements dans une terrible *Lettre à Louis XIV* (1693) que fort heureusement le roi n'eût jamais l'occasion de lire. « Vous n'aimez que votre gloire et votre commodité, écrit-il. Vous rapportez tout à vous, comme si vous étiez le Dieu de la terre, et que tout le reste n'eût été créé que pour vous être sacrifié. C'est au contraire, vous que Dieu n'a mis au monde que pour votre peuple. »

C'est par une fiction, les *Aventures de Télémaque*, publiée en 1699 sans son accord, que sa critique de l'absolutisme monarchique gagne la notoriété. Si le sujet prend subtilement la forme du récit mythologique, l'histoire n'en constitue pas moins une sévère critique du despotisme. Fénelon tente d'y démontrer que la toute-puissance mène à l'impuissance : « les pays où la domination du souverain est plus absolue sont ceux où les souverains sont moins puissants » (livre X). En opprimant son peuple, en effet, le tyran Bochorris provoque lui-même le soulèvement populaire qui le conduira à être chassé de son royaume. Au fil des pages, le roman égraine tout un ensemble de suggestions politiques favorables à la monarchie limitée, faisant de la sagesse aristocratique et des lois fondamentales du royaume des garde-fous contre la cruauté du prince, mais aussi les canaux par lesquels la véritable puissance peut s'exercer.

Au fil de ses textes politiques (dont *Les Tables de Chaulnes* en 1711), Fénelon dévoile une conception du gouvernement politique centrée sur la prudence. La société est à cet égard menacée par deux excès : la tyrannie princière et l'anarchie populaire. En effet, si Fénelon condamne l'absolutisme du souverain, il hait tout autant le gros peuple dont la seule qualité est de semer le désordre dans le royaume. Il rejette catégoriquement, à ce titre, l'idée de l'origine populaire du pouvoir. Face aux menaces, il oppose la force de la loi naturelle, le rôle stabilisateur de la tradition et les droits de l'aristocratie. Surtout, son humanisme le porte à considérer, dans la lignée de Locke, que la seule fin du gouvernement politique est l'utilité générale. Certes, il n'est guère sensible à l'individualisme de Locke et à son discours sur la liberté individuelle, pas plus qu'il n'envisage précisément un édifice institutionnel précis. Mais il apparaît bien sûr plusieurs points (la préférence pour la monarchie limitée, la défense des droits de la noblesse face à l'État, la recherche du bien commun comme fin du politique) comme un précurseur du libéralisme aristocratique français auquel l'œuvre de Montesquieu donnera, en plein siècle des Lumières, une solide architecture théorique.

Montesquieu et l'équilibre des pouvoirs

Charles-Louis de Secondat (1689-1755), baron de La Brède et de Montesquieu, figure en bonne place au panthéon des grands théoriciens libéraux. Avec lui, le libéralisme français trouve un premier corps de doctrine. Son œuvre politique majeure, *L'Esprit des lois* (1748), constitue une étape essentielle dans la marche vers la modernité philosophique. Riche, complexe, d'une rare densité, elle a fait l'objet d'abondantes lectures, pour le moins diverses. Si Raymond Aron voyait en elle un formidable appel à la liberté, à la tolérance et au pluralisme, qui a contribué à la formation des démocraties modernes (*Les Étapes de la pensée sociologique*, 1967), Louis Althusser dénonçait un projet d'essence conservatrice, essentiellement soucieux de défendre l'aristocratie contre les assauts d'un tiers état de plus en plus hostile à la société de privilèges d'Ancien Régime (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, 1959). Les ambiguïtés qui traversent l'œuvre de Montesquieu témoignent en fait des contradictions nombreuses de ce siècle de transition marqué par le succès de la pensée rationaliste, la montée en

puissance de l'idéal de liberté, mais aussi l'inquiétude grandissante de l'aristocratie, prise en tenaille entre la monarchie autoritaire et des couches bourgeoises de plus en plus hostiles aux traditions de la société féodale.

Malgré ses équivoques, *L'Esprit des lois* fourmille de propositions et d'idées réformatrices qui constitueront, avec le *Contrat social* de Rousseau, l'une des principales sources d'inspiration des révolutionnaires de 1789. L'ouvrage est déjà d'une grande modernité par sa forme. Alors que la plupart des philosophes continuent de s'interroger sur les fondements du pouvoir (Dieu, la nature ou le contrat social), Montesquieu ne prête guère d'intérêt à ces débats de doctrine. Il entend bien plus comprendre les principes concrets qui déterminent l'évolution des sociétés politiques. Il entreprend ainsi de décrire de manière intelligible les causes profondes expliquant la diversité des lois, des coutumes, des mœurs et des idées qui distinguent les nations. Sa démarche est celle d'un historien et d'un sociologue cherchant à dépasser le chaos apparent des événements pour en comprendre les ressorts fondamentaux. Il a pour ambition d'expliquer « l'esprit général » des peuples comme le résultat de combinaisons de facteurs juridiques, politiques, géographiques, climatiques, sociaux, économiques et religieux. C'est dans les livres I à XIII qu'il s'efforce, à partir d'une description minutieuse des formes de gouvernement, de dénoncer les excès de la tyrannie et de promouvoir le modèle de la monarchie limitée.

La liberté et la loi

Comme Locke, Montesquieu a pour projet de défendre la liberté. Comme son prédécesseur, il condamne la concentration excessive du pouvoir en France et voit dans la « constitution d'Angleterre » issue de la révolution de 1689 un système de gouvernement exemplaire. Mais à la différence du philosophe anglais, l'aristocrate bordelais ne s'intéresse guère à la sphère des droits naturels. Sa réflexion ne porte pas sur l'individu et ses libertés privées considérées comme hors d'atteinte de l'État (ex. : la propriété ou la liberté de pensée), mais avant tout sur le citoyen et sa « liberté politique ». Aussi, Montesquieu ne défend pas une conception individualiste des droits (qui est la marque du libéralisme anglais). Il considère au contraire, de façon plus classique, que la préservation de la

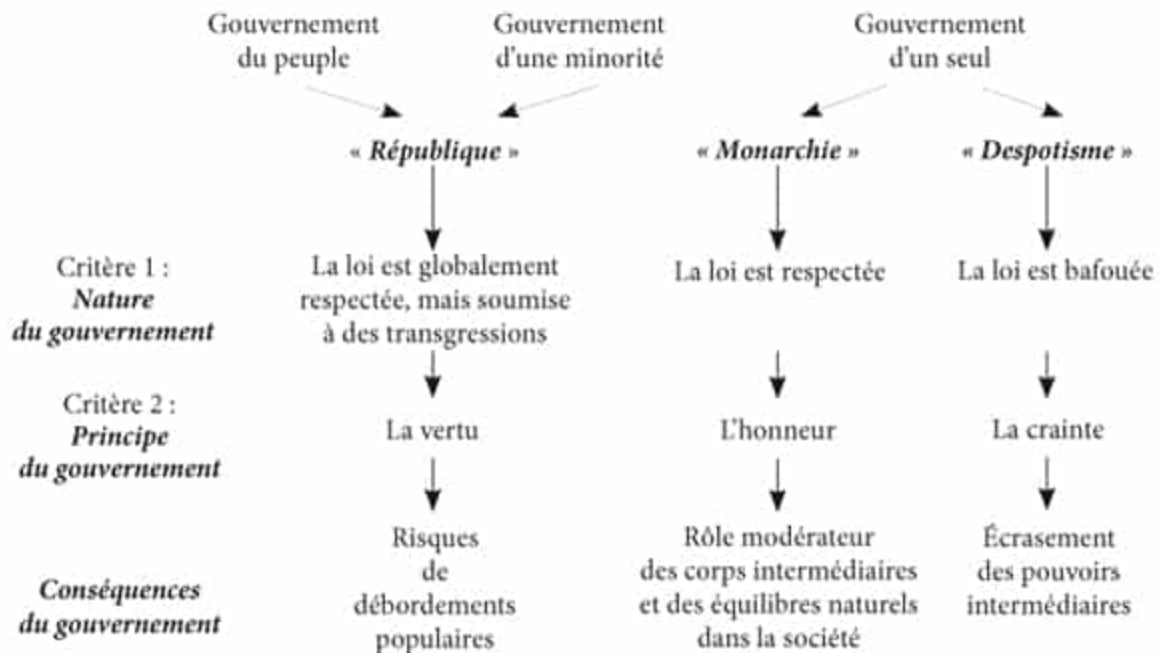
liberté est intrinsèquement liée à la loi, c'est-à-dire à l'organisation de l'État et de ses institutions. Autrement dit, la liberté politique ne se fait pas contre la loi, mais avec la loi : « nous sommes [...] libres, parce que nous vivons sous des lois civiles » écrit-il (XXVI, 29). Selon cette vue, la liberté « ne consiste point à faire ce que l'on veut », mais à « pouvoir faire tout ce que les lois permettent » (XI, 3). L'obéissance à la loi n'est donc pas une renonciation à la liberté ; bien au contraire, c'est parce que la loi protège le citoyen que celui-ci peut être libre. Montesquieu refuse néanmoins de revenir à la conception antique de la liberté, qui se définissait comme le droit de participer à la vie civique (ce que Constant appellera la liberté des Anciens). La liberté est « négative » : elle vise simplement à protéger le citoyen *contre* les abus du pouvoir, non à l'impliquer dans la cité. La liberté consiste, en une formule, « à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir » (XI, 3). Elle est envisagée plus particulièrement de deux manières complémentaires : d'une part, elle est « le droit de faire tout ce que les lois permettent » (XI, 3), et en ce sens, elle dépend bien de la constitution du royaume ; d'autre part, « elle consiste dans la sûreté » (XII, 1), ce qui la cantonne, dans cette perspective, à la sécurité individuelle des citoyens.

Concrètement, la protection de la liberté par les lois civiles suppose un gouvernement stable et modéré. Montesquieu a cette intuition majeure que le pouvoir est intrinsèquement dangereux : « c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites » (XI, 4). Pour que les libertés politiques soient préservées, il convient donc d'imposer aux dirigeants des limites qui les empêchent de verser dans l'arbitraire. Montesquieu insiste à cet égard sur le respect de la loi qui permet au citoyen de ne pas vivre dans l'insécurité et la crainte perpétuelle. Mais les hommes n'étant pas naturellement vertueux, le respect de la loi n'est envisageable que parce qu'il existe un équilibre des forces dans la société (entre le peuple, les nobles et le roi) et une répartition de la puissance dans l'État (entre différents pouvoirs). Le gouvernement modéré est donc tout le contraire du pouvoir concentré.

La classification des régimes

La démonstration de Montesquieu prend appui sur une classification des régimes. La démarche est classique. Elle présente néanmoins l'originalité de recourir à des critères nouveaux. Considérant la question du nombre comme secondaire, Montesquieu tente de combiner deux critères principaux. Le premier est la « nature » du gouvernement. Il renvoie à la manière dont le pouvoir est exercé, elle-même dépendante du respect de la loi. À partir de ce critère, le philosophe français identifie trois régimes principaux. La « république » peut être dirigée, selon lui, soit par le peuple tout entier, soit par une minorité. La loi y est globalement respectée, mais il n'est pas rare qu'elle soit soumise à des débordements. La « monarchie » désigne le pouvoir d'un seul, modéré par des lois et par le respect des corps intermédiaires. Le « despotisme », enfin, caractérise le pouvoir du tyran agissant selon son bon vouloir, sans aucune limite. Le second critère est le « principe » de gouvernement. Il désigne le type de sentiment politique qui fait mouvoir les dirigeants. La république s'appuierait ainsi sur la « vertu » que Montesquieu entend dans son sens antique de « dévouement à la communauté » ou « sens civique ». La monarchie reposerait sur « l'honneur », car étant fondée sur une structure sociale hiérarchisée, elle suppose que chacun ait le respect du rang qui lui est dû et aspire à s'élever. Enfin, le despotisme s'instaure par la « crainte » dans la mesure où aucune loi ne peut empêcher le tyran d'agir avec cruauté. Si une telle distinction peut paraître un peu sommaire, elle présente néanmoins l'intérêt de montrer que pour juger un régime, il convient d'apprécier l'état d'esprit de son gouvernement et non exclusivement sa forme.

La classification des régimes selon Montesquieu



Montesquieu manifeste une nette préférence pour la monarchie. Même si le philosophe français reconnaît que la république peut être adaptée à certains peuples, la monarchie a cette immense supériorité de rendre les décisions rapidement exécutoires. Elle est surtout préférable au despotisme qui constitue le pire des régimes. Cette comparaison des constitutions est l'occasion, pour Montesquieu, de faire valoir le rôle essentiel des corps intermédiaires. C'est en effet parce que le roi est respectueux de l'influence des « ordres » (en particulier la noblesse et le clergé) et que ceux-ci lui apportent en retour leur sagesse, que la monarchie est rarement portée aux excès. Les ordres canalisent la volonté du peuple. Ils représentent les segments de la société auprès du roi. Sans eux, le monarque serait voué à subir les assauts des séditeux et les passions populaires. Grâce à eux, « l'État est plus fixe, la Constitution plus inébranlable, la personne de ceux qui gouvernent plus assurée » (V, 11). Grâce à eux, le roi respecte aussi les limites que lui imposent les lois fondamentales du royaume. Au-delà des ordres, Montesquieu prend la défense de tous les pouvoirs intermédiaires qui, dans la société, peuvent répartir la puissance et freiner les ambitions despotiques, en particulier

les provinces et les villes. Contre la souveraineté absolue, il s'agit donc de promouvoir une souveraineté partagée qui tienne compte des équilibres sociaux, en particulier du rôle central que doit jouer la noblesse.

Montesquieu note toutefois qu'une répartition des forces *dans la société* ne suffit pas. Le cas de la France le montre assez bien : malgré la division de la société en trois ordres, le royaume est passé d'une constitution équilibrée à un régime de concentration des pouvoirs. Ce n'est donc pas seulement entre les corps sociaux qu'il convient de répartir la puissance, mais aussi au cœur du fonctionnement de l'État.

La distribution des trois pouvoirs

Comme Locke, Montesquieu est persuadé que l'agencement des institutions politiques est une garantie essentielle pour la préservation des libertés. Selon *L'Esprit des lois*, la « constitution » doit être aménagée de façon à poursuivre un double objectif. Son premier rôle est d'assurer la stabilité et l'application effective des lois. Montesquieu reconnaît à cet égard que la seule présence des corps intermédiaires ne saurait garantir des lois fixes et établies. Il défend l'existence d'un « dépôt de lois » qui aurait la charge de les rendre publiques quand elles sont faites et de les rappeler lorsqu'on les oublie. Il désigne en fait par cette expression les parlements qui, si leur indépendance était garantie, pourraient ainsi jouer un rôle politique de premier plan (alors qu'ils sont traditionnellement cantonnés dans des fonctions judiciaires).

Le second rôle de la constitution est d'empêcher toute concentration excessive de la puissance de commandement. On touche ici le cœur de la thèse de *L'Esprit des lois* : la théorie de la « distribution des pouvoirs ». Celle-ci aspire à la réalisation d'une constitution modérée envisagée à partir de la division du corps politique en plusieurs puissances distinctes et équilibrées capables de résister l'une à l'autre. En effet, « pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (XII, 2). Autrement dit, la modération du gouvernement ne peut provenir que d'un aménagement constitutionnel qui combine harmonieusement les puissances au sein de l'État. Montesquieu distingue à cet égard trois pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutive et la puissance de juger. Leur

confusion est la source de tous les excès : « Lorsque [...] la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté ; parce que l'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques [...]. Il n'y a point encore de liberté, si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice » (XI, 6). Montesquieu oppose à cet égard les républiques d'Italie où la concentration des pouvoirs y fait le lit de l'arbitraire, à l'Angleterre dont la constitution équilibrée garantit les libertés politiques.

La notion de « distribution des pouvoirs », dans *L'Esprit des lois*, est loin de renvoyer à l'idée d'une séparation absolue des trois pouvoirs. Pour le philosophe français, les pouvoirs législatif et exécutif doivent bien plus être « combinés » d'une manière équilibrée. Les deux puissances sont donc distinctes, mais elles ne doivent pas être cloisonnées, car « par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller [...] de concert » (XI, 6). Elles doivent ainsi pouvoir collaborer. Le pouvoir législatif ne doit avoir le droit ni d'exécuter lui-même les lois ni d'arrêter le pouvoir exécutif ; néanmoins, il « a droit, et doit avoir la faculté d'examiner de quelle manière les lois qu'[il] a faites sont exécutées ». De son côté, le pouvoir exécutif ne peut disposer de la « faculté de statuer » dans le domaine de la loi ; il faut toutefois qu'il exerce en ce domaine sa « faculté d'empêcher » afin que le pouvoir législatif ne devienne pas tyrannique. Montesquieu va plus loin : la distinction des pouvoirs doit s'appliquer au corps législatif lui-même. En effet, il est préférable que ce dernier soit organisé en deux chambres (sur le modèle anglais) : « étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher » (XI, 6). Seul le pouvoir judiciaire doit conserver une indépendance absolue pour garantir une application juste de la loi. Son statut est en effet différent. Les juges n'ont ni la faculté de créer la loi ni de l'exécuter, mais seulement de garantir son application sans en modifier la force ou le sens. Ils sont des « êtres inanimés » : ils ne sont que « la bouche qui prononce les paroles de la loi ». Aussi, doivent-ils être absolument protégés des empiétements possibles des deux autres puissances.

Cette confiance de Montesquieu dans l'équilibre des pouvoirs s'accompagne d'une franche hostilité à l'égard des idées démocratiques. C'est moins une question philosophique (l'origine du pouvoir) qu'une appréciation morale qui guide le jugement de l'aristocrate français : le

peuple étant ignorant, il est proprement incompetent dans le domaine des affaires publiques. « Il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques, écrit-il : c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable » (XI, 6). Cette position le conduit à prendre position en faveur du principe de la représentation. « Le grand avantage des représentants, affirme-t-il, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires » (XI, 6). Aussi est-il légitime de confier la représentation aux « gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs » qui, s'ils étaient mélangés avec le peuple, n'auraient aucun intérêt à défendre la liberté. La solution institutionnelle envisagée par Montesquieu est de confier le pouvoir législatif aux représentants, tandis que le roi conserverait le pouvoir exécutif. Les représentants se sépareraient en deux corps distincts, l'un incarnant la noblesse, l'autre le peuple, chacun contrôlant une chambre.

En définitive, le projet dessiné dans *L'Esprit des lois* s'appuie à la fois sur la prudence politique et l'élitisme social. Il puise une grande partie de son inspiration dans le modèle de la monarchie parlementaire anglaise. Il exprime un projet fondé. Malgré les préventions exprimées à l'égard de la démocratie, il n'en constitue pas moins une préfiguration étonnante des choix constitutionnels qui seront adoptés en 1789 et 1791 : ceux d'une monarchie constitutionnelle aux pouvoirs limités, fondée sur la représentation, soucieuse de garantir les droits des citoyens. Les intuitions sont si profondes qu'elles parviendront sans mal à survivre aux différents changements de régime. Elles sont aujourd'hui l'une des principales sources d'inspiration des démocraties libérales.

Au terme du long processus de formation de la monarchie moderne, la pensée politique européenne connaît une évolution substantielle : elle est désormais une réflexion sur les pouvoirs de l'État et les limites qui lui sont assignées. Alors que dans les derniers siècles du Moyen Âge, l'aspiration à l'unité de la chrétienté faisait toujours prévaloir l'idée d'empire universel (incarnée alors, non sans mal, par le Saint-Empire romain germanique), l'apparition d'institutions centrales souveraines, puis la formation de monarchies autoritaires, ont contribué à l'émergence

de représentations politiques nouvelles. On en retiendra ici deux aspects majeurs.

En premier lieu, le pouvoir est clairement identifié, à partir des XVI^e-XVII^e s., à un gouvernement centralisé et unitaire, s'exerçant sur une population identifiée, dans le cadre d'un territoire délimité. En Europe, l'unification des royaumes a en effet été réalisée en prenant appui sur la particularité des histoires nationales ; elle a fait apparaître des « peuples » s'identifiant à un passé commun et séparés par des frontières, là où la théologie médiévale ne voyait qu'une vaste communauté de chrétiens. La consolidation des États contribue ainsi au déclin rapide de l'universalisme chrétien qui dominait les théories du Moyen Âge. Elle donne lentement corps à l'idée d'État national, puis à celle d'« État-nation » qui associe irrémédiablement l'institution détentrice du pouvoir suprême (l'État) et le peuple considéré comme un corps politique (la nation).

En second lieu, la formation de l'État s'accompagne d'une vaste transformation des catégories de pensée dont le principal trait est le déclin des références religieuses (ou « sécularisation » des idées). À la fin du Moyen Âge, les doctrines politiques étaient encore largement soumises aux interprétations théologiques. D'une certaine manière, dans le discours de la monarchie jusqu'au XVII^e s., le politique et le religieux restent toujours aussi inextricablement liés, comme en témoigne le succès du principe de droit divin. Néanmoins, au fil des siècles, une connaissance rationnelle et plus abstraite tend à se substituer au discours des théologiens. Le droit savant et la philosophie morale produisent de nouvelles catégories de compréhension et de légitimation du lien politique. À l'explication portant sur l'origine divine du pouvoir, ces disciplines préfèrent des explications centrées sur l'État et sa puissance, sur l'importance de la loi, sur le rôle des corps intermédiaires dans la stabilité du royaume, ou encore sur le droit du peuple à résister au tyran. Plus précisément, les juristes et les philosophes substituent peu à peu à la pensée spéculative qui recherchait les *fondements* de la puissance (son origine, ses principes, ses fins supérieures) dans le schéma divin et l'ordre naturel, une réflexion plus pragmatique portant sur l'*organisation* du pouvoir. En effet, la puissance étant réglée par des principes qui lui sont propres et non par des lois supérieures, il convient désormais, pour

eux, de porter prioritairement l'attention sur l'agencement de l'État et sur les règles guidant son fonctionnement.

Jusqu'aux XVII^e- XVIII^e s., l'individu reste le grand absent de ce vaste processus de sécularisation des idées politiques. Alors que les théories absolutistes exaltent la puissance suprême de l'État, les doctrines modérées défendent le rôle des « ordres » et des « communautés » pour freiner la toute-puissance du roi ; elles n'envisagent pas la place de l'individu face au pouvoir. Celui-ci ne se voit reconnu aucun droit particulier. Il n'est qu'un sujet du royaume, non un citoyen. Il faut attendre la diffusion de la pensée sur les droits naturels (fin XVII^e s.) et le succès des thèses libérales (XVIII^e s.) pour que des philosophes commencent à évoquer les droits de la personne humaine. Peu à peu, la philosophie des droits fait émerger une lecture « individualiste » de la société qui concurrence le schéma médiéval des trois ordres.

Mais là encore, on aurait tort de croire que l'individu fait une apparition soudaine dans la réflexion philosophique. Depuis la Renaissance, une révolution intellectuelle et morale est en marche : dès les XV^e- XVI^e s., l'être subjectif, négligé par la pensée médiévale, commence à être reconnu dans son existence et dans sa raison, même s'il reste encore largement ignoré dans ses droits. Cette révolution n'est pas politique. Elle ne donne lieu à aucun changement brutal de régime. Elle ne compromet d'ailleurs aucunement l'essor de l'État absolutiste aux XVI^e- XVII^e s. Néanmoins, elle transforme la conception que les philosophes, les savants et les juristes se font de la nature humaine. Elle contribue à l'apparition de l'individu comme sujet philosophique, puis comme sujet de droit. Elle a des incidences décisives à long terme dans la mesure où elle contribue à l'érosion de la conception communautaire de la société et où, par incidence, elle donne à l'individu une valeur morale supérieure. Aussi s'attachera-t-on dans le chapitre qui suit à relever les principaux moments de cette découverte intellectuelle de l'individu qui précède les grandes revendications politiques de la fin du XVIII^e s.

BIBLIOGRAPHIE

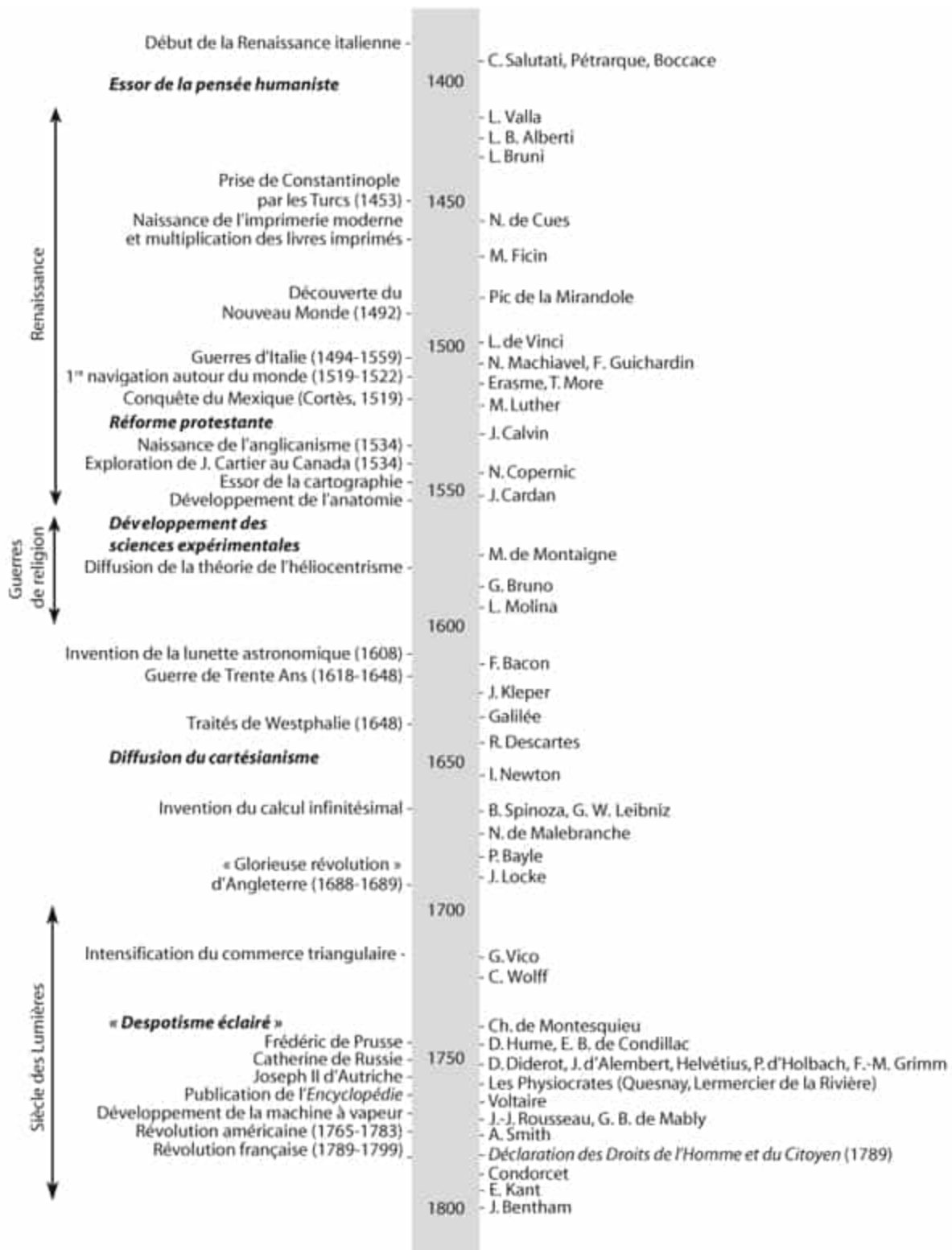
Œuvres citées

- BODIN Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- BOSSUET Jacques Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Paris, Dalloz, 2003.
- CALVIN Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence, Kerigna, 2009.
- GUICHARDIN François, *Écrits politiques*, Paris, PUF, 1997.
- HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Folio, 2000.
- LA BOÉTIE Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 2016.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1999.
- LOUIS XIV (présenté par J. Longnon), *Mémoires de Louis XIV. Le métier de roi*, Paris, Tallandier, 2012.
- LUTHER Martin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, 2017.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, Paris, PUF, 2014.
- MONTESQUIEU Charles (de), *De l'Esprit des lois*, Paris, Flammarion, 2019.
- RICHELIEU Cardinal (de), *Testament politique*, Paris, H. Champion, 2012.

Pour aller plus loin

- ANDERSON Perry, *L'État absolutiste* (2 vol.), Paris, Maspero, 1978.
- ASHCRAFT Richard, *La Politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de John Locke*, Paris, PUF, 1995.
- BARRET-KRIEGEL Blandine, *Les Chemins de l'État*, Paris, Calmann-Lévy, 1986.
- BEAUD Olivier, *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994.
- BENREKASSA Georges, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Livre de Poche, 1987.
- BERCE Yves-Marie, *La Naissance dramatique de l'absolutisme (1598-1661)*, Paris, Points, 1992.
- BONNEY Richard, *L'Absolutisme*, Paris, Que-sais-je ? 1994.
- BOURQUIN Laurent, *La France du XVI^e s.*, Paris, Belin, 2007.
- BURNS James H. (dir.), *Histoire de la pensée politique moderne. 1450-1700*, Paris, PUF, 1997.
- CHAUNU Pierre, *Église, culture et société. Essais sur la réforme et la contre-réforme (1517-1620)*, Paris, Sedes, 1984.
- CHRISTIN Olivier, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e s.*, Paris, Le Seuil, 1997.
- CONSTANT Jean-Marie, *Naissance des États modernes*, Paris, Belin, 2008.
- ELIAS Norbert, *La Dynamique de l'Occident* [1939], Paris, Pocket, 2003.
- ELLUL Jacques, « Absolutisme », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1994.
- EISENSTADT Samuel, *Tradition, Change and Modernity*, New York, L. Wiley, 1973.

- FERRARI Joseph, *Histoire de la raison d'État*, Paris, Kimé, 1992.
- GARISSON Janine, *Royauté, Renaissance et Réforme (1483-1559)*, Paris, Le Seuil-Points, 2002.
- GOYARD-FABRE Simone, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989.
- GUENÉE Bernard, *L'Occident aux XIV^e et XV^e s. Les États*, Paris, PUF, 1999.
- JAUME Lucien, *La Liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000.
- JAUME Lucien, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986.
- JOUANA Arlette et al., *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, 1998.
- JOUVENEL Bertrand (de), *De la Souveraineté. À la recherche du bien politique [1955]*, Paris, Calmann-Lévy, 2019.
- KRYNEN Jacques, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e- XV^e s.*, Paris, Gallimard, 1993.
- LAZZERI Christian et REYNIÉ Dominique (dir.), *Le Pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992.
- MAIRET Gérard, *Le Principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1996.
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Fayard-Pluriel, 2012.
- MANENT Pierre, *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001.
- RIALS Stéphane (dir.), *Le Miracle capétien (987-1789)*, Paris, Perrin, 1987.
- RIGAUDIÈRE Albert, *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge (13^e-15^e s.)*, Paris, IGPD, 2003.
- SFEZ Gérald, *Les Doctrines de la raison d'État*, Paris, Armand Colin, 2000.
- SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.
- SPITZ Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998.
- THIREAU Jean-Louis, « L'absolutisme monarchique a-t-il existé ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n^o 6, 1997.
-



Chapitre 4

L' éveil de la conscience moderne

L'individu, la raison et la liberté

Entre le XV^e et le XVIII^e s., les connaissances savantes utilisées pour déchiffrer l'énigme du monde connaissent un renouvellement sans précédent. Le développement des sciences et des techniques, puis l'essor de la pensée rationnelle, contribuent au déclin des modèles philosophiques médiévaux qui combinaient théologie chrétienne et pensée naturaliste. L'histoire de ces siècles est l'histoire de la lente érosion des croyances traditionnelles et des vérités de l'Église. Elle est aussi l'histoire de la « découverte » philosophique de l'individu, conçu comme un être moral auquel sont reconnues désormais une capacité à raisonner et une autonomie de la volonté.

Qu'est-ce que la modernité ?

L'univers mental de la fin du Moyen Âge est doublement imprégné par la religion et par l'aristotélisme. La pensée chrétienne projette une vision d'ensemble d'un univers gouverné par des lois immuables instaurées par Dieu lors de la création. Le naturalisme aristotélicien considère l'ordre du monde comme le résultat de mécanismes naturels sur lesquels l'homme n'a aucune prise. Depuis le XIII^e s., il est concilié avec la théologie

chrétienne (voir [chapitre 2](#)). Il ressort de ces deux horizons de pensée la domination d'une conception du monde à la fois « cosmologique » (le monde suit un ordonnancement universel dégagé des contingences humaines) et « organique » (l'ensemble des réalités physiques ou humaines n'existe que dans leur rapport à un ordre naturel considéré comme un tout ayant ses propres équilibres). C'est cette représentation de l'univers qui est progressivement remise en cause par l'évolution des connaissances scientifiques et le renouveau de la réflexion morale à l'époque moderne.

La notion de « modernité » désigne le bouleversement général des idées qui touche une partie de l'Europe entre le xv^e et le xviii^e s. Le mouvement est lent, mais il introduit des changements majeurs. Il présente trois traits indissociables. Tout d'abord, à la conception métaphysique et religieuse qui dominait le champ du savoir, succèdent des philosophies considérant l'homme comme la mesure de toute chose. Certes, il est faux de considérer que l'idée d'individu était absente de la période médiévale. On a vu que la pensée franciscaine, par exemple, estime depuis la fin du xiii^e s. que l'accès aux vérités universelles n'a de sens que par la médiation de l'esprit humain ([chapitre 2](#)). Mais à partir de la Renaissance s'opère un retournement intellectuel majeur donnant naissance à la conception moderne de l'individu. Les philosophies nouvelles abandonnent l'image antique d'un univers conçu comme une totalité indivisible et posent le principe qu'il ne peut y avoir sens et vérité qu'en partant de l'être humain. Ce dernier est perçu dorénavant en tant que « sujet », dont l'existence est éclairée par sa propre conscience, indépendamment des lois qui régissent l'ordre de la Création et de la nature. La voie est ouverte pour l'exploration de la vie intérieure, lieu d'une expérience unique offrant une compréhension particulière de soi et du monde qui nous entoure.

De cet intérêt naissant pour l'être humain émerge ensuite l'idée de raison. À partir du xvi^e s., les philosophes sont de plus en plus nombreux à penser que l'homme dispose d'une faculté de penser qui lui permet de sortir de l'état d'ignorance dans lequel il était plongé depuis des siècles. D'abord défendue dans le domaine de la foi, cette idée s'élargit progressivement à l'ensemble des activités de l'esprit humain. La « conscience » se transforme ainsi en « raison » au fur et à mesure que les hommes explorent de nouveaux champs du savoir (notamment les

sciences) qui leur permettent de progresser sur la voie de la connaissance et d'accéder à des « vérités » nouvelles. Non seulement l'individu est vu comme un être capable de juger et de comprendre, mais l'exercice de sa raison est bientôt considéré, pour chaque individu, comme le moyen de réaliser pleinement son existence. La capacité de raisonner est désormais présentée comme le facteur d'un immense progrès de la vie humaine.

Enfin, l'intérêt pour l'individu et sa raison pèse de tout son poids dans l'apparition d'une nouvelle conception de la liberté. Les philosophes étant nombreux à considérer que l'existence humaine a désormais une valeur en soi, ils perçoivent de plus en plus l'individu comme un être autonome, capable de déterminer ce qui est bon pour son existence. Fort logiquement, il apparaît de moins en moins légitime qu'il se plie inconditionnellement à la crosse de l'Église ou au glaive du prince. Ainsi se forge lentement l'idée de liberté, qui s'impose d'abord dans le domaine de la foi (la liberté de conscience), puis se prolonge dans le domaine social par la liberté d'opinion, la liberté de n'être point inquiété physiquement (la sûreté) et la liberté de détenir des biens (la propriété). Peu à peu, l'affranchissement de l'homme à l'égard des autorités traditionnelles laisse penser qu'il est détenteur de « droits » qui lui sont *naturellement* attachés.

L'histoire de la pensée moderne entre le xv^e et le xviii^e s. est donc celle de la naissance d'un nouvel universalisme philosophique centré sur l'individu et ses droits. Celui-ci se substitue insensiblement à l'universalisme chrétien professant l'unité de la Création. La transition entre les deux systèmes philosophiques est bien sûr lente et chaotique. Elle s'opère dans différents domaines savants, sous l'effet de l'accumulation de petites découvertes et d'innovations qui ouvrent peu à peu l'esprit humain à de nouvelles questions. C'est néanmoins la tension permanente entre deux démarches, l'une dirigée vers Dieu, la nature et l'éternité de l'âme, l'autre vers l'homme, sa subjectivité et sa raison, qui anime le débat philosophique tout au long de ces siècles. Certes, de nombreux savants entendent concilier la foi et la raison. Mais il y a bien désormais deux visions du monde qui s'opposent : l'une théologique, l'autre anthropologique. Voilà pourquoi on évoque souvent la querelle entre les « Anciens » et les « Modernes » comme le déterminant essentiel de la réflexion sur l'homme et la société au cours de ces siècles de mutation.

Jusqu'au XVIII^e s., le bouleversement des idées n'a guère d'incidences sur le fonctionnement des États en Europe. Il concerne essentiellement les domaines de la connaissance, des arts, des lettres, des sciences, de la philosophie et, bien sûr, de la théologie. Mais la transformation continue des connaissances finit inmanquablement par éroder le système de valeurs hérité du christianisme médiéval. Les sciences nouvelles mettent en question les croyances traditionnelles et certaines vérités enseignées depuis des siècles par l'Église. La nouvelle représentation de l'individu doué de raison affaiblit l'autorité des coutumes et porte un coup de boutoir aux fondements communautaires de la société. C'est bientôt tout l'édifice moral et intellectuel sur lequel reposait la société chrétienne féodale qui, au fil des siècles, se trouve peu à peu discrédité. L'essor de la pensée philosophique axée sur l'homme et la société rend ainsi possible l'émergence d'idées politiques nouvelles : la condamnation de l'arbitraire, la contestation des privilèges, les appels à la tolérance, la défense de la liberté individuelle et de l'égalité des droits. Inévitablement, dans ce contexte de renouvellement des connaissances scientifiques, techniques, philosophiques et sociales, l'autorité des institutions qui dominent la société monarchique n'est plus aussi assurée qu'auparavant. Le vaste mouvement intellectuel qui ouvre la modernité philosophique annonce les idées nouvelles sur lesquelles s'appuieront les révolutions politiques en clôture du siècle des Lumières.

L'ESSOR CULTUREL DE LA RENAISSANCE EUROPÉENNE

La Renaissance désigne le mouvement de renouveau culturel qui, à partir de l'Italie du Nord, gagne toute l'Europe entre les XV^e et XVI^e s. Elle correspond aux débuts de la période « moderne » dans la mesure où les nombreuses découvertes techniques, géographiques et intellectuelles de cette période sont à l'origine du renouvellement sans précédent des connaissances qui, en quelques siècles, placera l'homme au centre des préoccupations philosophiques. Elle est marquée par des progrès importants dans les domaines des arts, de la littérature et des sciences. Elle est caractérisée par un plus grand esprit de méthode et le

renouvellement d'un grand nombre de techniques. Elle redécouvre également les philosophies antiques dont beaucoup restaient encore méconnues. Elle s'accompagne enfin d'un développement considérable des échanges économiques et culturels à l'échelle de l'Europe. Mutation d'une ampleur considérable, elle touche l'ensemble des modes de vie et des façons de penser. Elle engendre, dans le domaine des idées, une transformation générale des canons esthétiques, des références morales et des connaissances expérimentales. Elle contribue à la redéfinition des rapports de l'homme avec l'univers, avec ses semblables, avec l'histoire.

Rien ne serait plus faux, néanmoins, de considérer la période comme une « rupture historique » ayant fait sortir l'Europe de l'obscurité médiévale. Si les historiens ont pendant longtemps laissé penser que les sociétés européennes étaient soudainement passées de l'âge métaphysique du Moyen Âge à l'époque moderne axée sur l'homme et sur la science, cette conception historique a fort heureusement été révisée depuis quelques décennies. On a vu que dès le XII^e s., de nombreux changements précurseurs dans les domaines d'étude (la scolastique, l'aristotélisme, le droit, les « arts libéraux ») ont commencé à faire évoluer la connaissance et à ouvrir les esprits savants au raisonnement critique (voir [chapitre 2](#)). On aurait tort de croire, également, que la Renaissance fût marquée par un vaste mouvement culturel tout entier orienté vers les idées modernes. Les XV^e et XVI^e s. sont traversés par de fortes tensions. L'Italie de la Renaissance est ravagée par les guerres entre les cités-États. Elle attise les rivalités entre les grandes puissances (la France et l'Espagne notamment). Partout en Europe, l'intolérance religieuse gagne du terrain. Cette intolérance s'exprime dans les guerres de religion, la multiplication des procès en sorcellerie et les innombrables condamnations de crimes d'hérésie et d'apostasie rendues par le tribunal de l'Inquisition. Sur le plan des idées, l'inspiration chrétienne demeure centrale et si les philosophes « humanistes » font appel aux connaissances antiques, c'est en général pour les concilier avec la morale de l'Église, rarement pour les contester. La sensibilité aux traditions et aux superstitions demeure en outre très forte dans les campagnes qui restent largement à l'écart du changement. Dans le monde savant, enfin, la résistance aux idées nouvelles est loin de faiblir : on ne compte plus les condamnations et les rétractations de savants dont les théories inquiètent les institutions en place. Les querelles d'idées sont également

nombreuses. Elles divisent néoplatoniciens et fidèles de l'aristotélisme. Elles opposent aussi les théoriciens du pouvoir absolu aux défenseurs de la tolérance.

Malgré toutes ces incertitudes, la période couvre deux siècles de découvertes et d'avancées dans de nombreux domaines. Elle voit émerger une pensée philosophique dont l'influence gagne toute l'Europe : l'humanisme.

Une révolution silencieuse

La Renaissance est le résultat d'un dynamisme sans précédent du monde savant et artistique qui favorise l'éclosion d'idées nouvelles, sans pour autant déstabiliser les gouvernements princiers.

Le progrès des savoirs

Les historiens admettent que le développement des connaissances, aux xv^e-xvi^e siècles, a été rendu possible par l'intensification des échanges de savoirs. Des facteurs très différents y concourent. On en retiendra trois principaux. Premièrement, l'invention de l'imprimerie moderne au début du xv^e s. (par Johannes Gutenberg). Pour la première fois, la reproduction massive des livres est possible. Elle contribue en quelques décennies à la création de nombreuses bibliothèques. Elle élargit surtout la diffusion du savoir aux personnes lettrées qui, auparavant, n'avaient pas accès aux bibliothèques monastiques. Deuxièmement, la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. La défaite militaire des Byzantins ne signe pas seulement l'acte de décès de l'Empire du même nom. Elle provoque un exode massif de savants vers l'Europe occidentale. Ceux-ci y importent avec eux les textes de nombreux auteurs grecs jusque-là inconnus ou peu connus des intellectuels italiens de l'époque (textes qu'ils ne connaissaient jusque-là qu'à travers les commentaires latins de l'Antiquité tardive et les traductions arabes venues d'Espagne). L'arrivée de savants venus d'Orient provoque ainsi un engouement général pour les textes antiques. Troisièmement, les guerres d'Italie de la première moitié du xvi^e s. (1494-1559), impliquant des puissances étrangères,

contribuent à l'exportation rapide, vers l'Europe du Nord, des idées nouvelles en vogue dans les cités italiennes.

Le progrès des savoirs, durant la Renaissance, constitue très tôt une menace sérieuse pour l'Église dont le discours, depuis des siècles, présente l'univers comme un ordre fixe régi par la volonté de Dieu. Toutefois, les premiers changements n'affectent guère les doctrines morales (qui restent encore très largement contrôlées par les autorités religieuses) ; ils se cantonnent principalement aux sciences, aux techniques et aux arts.

Un nouveau regard sur l'univers

Le champ de la connaissance est bousculé, en tout premier lieu, par les découvertes des grands explorateurs. Les expéditions maritimes de Vasco de Gama et de Magellan, la découverte du Nouveau Monde par Amerigo Vespucci et Christophe Colomb, et les premiers contacts avec les sociétés non-européennes font subitement reculer les frontières du monde connu. En élargissant considérablement l'espace de la Terre, en révélant des traditions et des modes de vie jusqu'alors inconnus, elles ne font pas que modifier l'image de la nature humaine. Elles arrachent soudainement le monde chrétien à sa certitude d'être l'unique reflet de la Création. Elles écornent son ambition multiséculaire d'incarner la civilisation universelle.

La « révolution copernicienne », en astronomie, prend également une part déterminante à la redéfinition de l'univers et de la nature humaine. Ses effets sont considérables. En élaborant la théorie de l'héliocentrisme (selon laquelle le soleil est au centre de l'univers), le savant polonais Nicolas Copernic (1473-1543) jette un voile de scepticisme sur plus de dix siècles de certitudes chrétiennes (*Des Révolutions des orbés célestes*, 1543). Il forge en effet un nouveau système d'équilibre du cosmos qui ruine la conception géocentrique soutenue par l'Église chrétienne, directement inspirée de l'astronomie antique (en particulier du système de Ptolémée, savant grec du II^e s. de notre ère, auteur de *L'Almageste*). Avec Copernic, la Terre n'est plus le centre de la Création. Ses idées resteront peu connues jusqu'à la fin du XVI^e s. Elles trouveront néanmoins de brillants héritiers avec Johannes Kepler (1571-1630), qui découvre les

lois du mouvement des planètes, et Galilée (1564-1642), dont le retentissant procès pour hérésie révélera les craintes des théologiens face à l'essor de la pensée scientifique sur l'univers. L'image médiévale d'un univers clos et fini, porté par la Bible et par l'aristotélisme, s'effondre. Désormais, c'est l'image d'un monde ouvert et en mouvement qui s'impose.

Le philosophe Giordano Bruno (1548-1600) paiera de sa vie l'adhésion à ces idées nouvelles. Défenseur de l'héliocentrisme, il dénonce les erreurs de la cosmologie d'Aristote. Il développe une « théorie de l'infini » qui abandonne la conception fixiste de l'univers et considère celui-ci comme peuplé par un nombre incalculable de « mondes » identiques au nôtre (*De l'Infini, du monde et de l'univers*, 1584). Il va même jusqu'à considérer que l'homme n'est plus le reflet passif d'un ordre universel statique, mais porte en lui une volonté créatrice. De telles positions, en contradiction avec l'idée de l'unité de la création et avec celle de la toute-puissance de Dieu, le mèneront, après un long procès pour hérésie, au bûcher de l'Inquisition.

La mutation des connaissances

Le progrès des connaissances touche plus largement l'ensemble des savoirs scientifiques et techniques : la géométrie, la perspective (Leon-Battista Alberti, Filippo Brunelleschi), l'optique et les arts mécaniques (Léonard de Vinci, Niccolo Tartaglia), le langage mathématique (Jérôme Cardan) connaissent des développements sans précédents. Parallèlement, le corps humain, jusque-là considéré comme l'enveloppe charnelle de l'âme, commence à être étudié dans ses fonctions essentielles. Les premières études d'anatomie améliorent la compréhension de son fonctionnement physique et métabolique (André Vésale, Calcar), donnant naissance à de nouvelles expériences chirurgicales (Ambroise Paré). Enfin, naturalistes et agronomes s'affairent à observer, décrire, classer tous les phénomènes observables dans la nature, tandis que des inventeurs élaborent de nouvelles techniques. À lui seul, Léonard de Vinci (1452-1519) incarne bien l'ambition universelle des savants, n'hésitant pas à croiser les domaines du savoir : peinture, philosophie, anatomie, géométrie, optique, mécanique. Bien souvent, le développement des techniques et des sciences ne se fait pas contre

l'enseignement de l'Église. Au contraire, de nombreux découvreurs voient dans les nouvelles connaissances des clés de lecture permettant de comprendre le monde harmonieux et équilibré dont le Créateur est l'architecte tout-puissant.

La Renaissance est enfin une période exceptionnelle de création culturelle. L'architecture fait d'énormes progrès grâce à de nouvelles techniques, à l'utilisation de la perspective et de la géométrie. Sous l'influence d'un petit groupe d'artistes (Brunelleschi, Donatello, Masaccio), elle passe de l'expressionnisme gothique caractéristique de la fin du Moyen Âge au « classicisme » de la Renaissance. Recherchant la symétrie, la régularité, la proportion, la nouvelle architecture défend une esthétique nouvelle fondée sur la rigueur, la pureté et l'équilibre. Elle exprime la force de l'absolue rationalité. Elle ambitionne de reproduire dans l'œuvre l'harmonie qui règne dans l'univers. La peinture, quant à elle, fait d'incroyables progrès avec Raphaël, Botticelli ou Dürer, s'ouvrant au mouvement, à la lumière, à l'espace, à l'expression de la sensibilité et aux scènes réalistes. La miniature et la gravure dénotent le même goût pour l'observation de la vie profane. La sculpture, avec Michel Ange, Verrocchio ou Donatello, s'émancipe de la reproduction des figures religieuses et s'ouvre à l'expression naturelle des corps. Parti de Florence, centre artistique le plus brillant de la Renaissance italienne, ce mouvement général de rénovation de l'art gagne l'ensemble de l'Europe au cours du XVI^e s., grâce au très grand prestige des maîtres italiens dont beaucoup sont appelés à la cour des princes et des rois.

Les princes, despotes ou mécènes ?

Le bouillonnement culturel de la Renaissance n'a guère d'effet déstabilisateur sur la vie politique des XV^e- XVI^e s. Loin d'inquiéter les princes, la création est bien au contraire largement soutenue et financée par eux. Ces derniers retirent de ce soutien à la fois du prestige et un rayonnement politique, non mécontents également d'appuyer de nouveaux codes esthétiques et des connaissances scientifiques qui effritent le contrôle de l'Église sur la production du savoir. Ainsi se développe, tout au long des XV^e- XVI^e s., la pratique du mécénat. Les artistes, savants, écrivains et inventeurs reçoivent des princes les commandes qui leur permettent de vivre. Ils y trouvent aussi la protection

nécessaire à la pratique libre de leur art. Le mécénat italien s'enrichit de la venue de nombreux artistes venus de toute l'Europe, attirés par la renommée des écoles de la péninsule. À la différence des cours du Nord, les mécènes italiens ne se contentent pas d'embellir leurs palais princiers ; ils contribuent aussi à l'enrichissement architectural et culturel de leur ville. La Florence des Médicis est, à cet égard, le modèle admiré par toute l'Europe.

Au total, si les progrès accomplis dans le domaine des arts et de la connaissance apparaissent très vite comme une menace pour le clergé qui, jusque-là, détenait un monopole sur la production du savoir et les règles de l'art, ils n'affectent guère la pratique du pouvoir. La Renaissance présente à cet égard un caractère ambivalent : d'un côté, elle est un ensemble de ruptures intellectuelles et esthétiques décisives qui font définitivement sortir l'Europe des valeurs médiévales ; de l'autre, elle ne fait qu'accompagner le processus de déclin des structures féodales entamé aux XIII^e- XIV^e s., sans mettre en question la volonté de puissance des princes. Les grandes cités-États italiennes (Venise, Milan, Florence, Naples) sont de plus en plus soumises au comportement despotique de quelques familles, tandis que les idées absolutistes gagnent du terrain en France (François I^{er}), en Espagne (Charles Quint) et en Angleterre (Henri VIII).

L'humanisme ou le déclin de la métaphysique médiévale

Un vaste mouvement philosophique accompagne la rénovation des arts et des sciences. On ne s'étonnera pas qu'il parte aussi des villes italiennes et gagne lentement l'Europe du Nord. L'intérêt passionné des auteurs italiens pour la pensée antique contribue en effet, dès la fin du XIV^e s., à l'émergence d'un mouvement de pensée appelé « l'humanisme ». La notion ne doit pas être entendue dans son sens moderne qui renvoie à toutes les doctrines plaçant l'homme au centre des préoccupations morales et philosophiques. Les humanistes de la Renaissance sont ceux qui sont versés dans l'étude des « humanités », c'est-à-dire l'ensemble

des disciplines (grammaire, rhétorique, morale, poésie) auxquelles s'adonnaient les penseurs antiques. La vision idéalisée de la vie antique incite en effet de nombreux philosophes à apprendre le grec, à s'initier à l'hébreu, à parler le latin le plus raffiné et, surtout, à se consacrer à l'étude et la traduction des textes anciens (naissance de la philologie).

Cet intérêt renouvelé des penseurs pour l'Antiquité gréco-romaine conduit à des inflexions philosophiques importantes. Les premiers humanistes italiens (F. Pétrarque, G. Boccace, C. Salutati, L. B. Alberti, L. Valla) prennent leur distance avec la tradition scolastique médiévale dont ils contestent les méthodes de raisonnement et la conception générale de l'univers. Ils critiquent, à cet égard, l'influence de l'aristotélisme qui domine la pensée religieuse depuis Thomas d'Aquin. La plupart adhèrent au « néoplatonisme », une sensibilité philosophique héritée des commentateurs Plotin et Porphyre (brillants interprètes de Platon, III^e s. après J.-C.). Celle-ci connaît déjà depuis plusieurs décennies un véritable renouveau. Elle est défendue par le théologien et savant allemand Nicolas de Cues (1401-1464), enseignée en Italie par les philosophes Marsile Ficin (1433-1499) et Jean Pic de la Mirandole (1463-1494). Tous ces auteurs néoplatoniciens suivent une inspiration commune : ils associent l'existence humaine à une démarche spirituelle guidée par la connaissance, là où les aristotéliens considèrent qu'elle est irrémédiablement enchaînée à l'ordre de la nature. Plus largement, ils opèrent un retour vers l'homme dont ils explorent la subjectivité. Ils considèrent à cet égard que l'être humain peut améliorer sa connaissance du monde, en se servant de ses impressions sensibles et de l'activité créatrice de son esprit (*mens*). L'homme dispose ainsi des qualités morales pour s'élever et vivre selon les règles de la vertu. Pour le néoplatonisme, l'homme possède une certaine liberté pour proposer dans sa voie philosophique.

Certes, les humanistes n'adhèrent pas tous aux principes du néoplatonisme. Mais tous s'écartent de la métaphysique médiévale pour mettre l'accent sur l'être humain et ses possibilités. Ils considèrent d'une manière générale que tout homme peut éveiller son esprit dès lors qu'on lui assure une éducation complète et qu'on lui donne une solide culture classique. Ils forgent le rêve de l'*uomo universale*, cet être accompli qui, par ses connaissances, se dote des vertus antiques d'équilibre et de mesure. Dans cette perspective, la nature n'est plus seulement un

ensemble de lois éternelles sur lesquelles l'homme n'aurait aucune prise ; elle est le milieu dans lequel il vit une expérience sensible. En d'autres termes, l'être humain n'est plus simplement une créature de Dieu soumise à l'ordre éternel de la création. Confronté à l'expérience du réel, il est aussi un être disposant de la liberté de s'élever en suivant une démarche subjective.

Au-delà de ces grands traits généraux, l'humanisme de la Renaissance ne présente guère d'unité théorique dans le domaine des idées politiques. Il contribue d'une manière générale à une mise à distance de la théologie classique. Il donne naissance à des doctrines « civiques » valorisant la vie active et l'engagement dans la cité, indépendamment de toute considération pour l'ordonnement général de l'univers. Mais il est porté aussi par de brillants penseurs qui continuent de penser qu'il n'ait d'accès à la vertu que dans le respect de la vie chrétienne.

L'humanisme civique

Au xv^e s., la plupart des cités-États d'Italie commencent à être confrontées à des désordres sociaux et à des luttes de factions. Le modèle républicain sur lequel beaucoup d'entre elles avaient établi leur indépendance s'effondre et laisse place à des gouvernements tyranniques dirigés par les familles les plus puissantes. C'est dans ce contexte d'instabilité et d'autoritarisme que se développe l'humanisme civique dont le projet est de rétablir la stabilité de la vie républicaine. Ce sont en particulier des philosophes florentins qui, influencés par la redécouverte de la pensée antique, développent une analyse centrée sur la participation des citoyens à la vie de la cité. Ils offrent ainsi une première vision sécularisée de la vie publique, loin de l'univers mental du Moyen Âge.

De la liberté républicaine

Dans la première moitié du xv^e s., les premiers humanistes puisent une part de leur inspiration dans les thèses politiques d'Aristote et, en particulier, dans la conception antique de la liberté. À Florence, deux philosophes, Coluccio Salutati (1331-1406) et Leonardo Bruni (1369-1444), acquièrent une renommée qui dépasse largement les enceintes de

la cité. Ils reprennent l'idée grecque selon laquelle la citoyenneté constitue le principal instrument de la liberté : seule la participation de tous aux affaires publiques peut permettre d'établir des lois stables et de limiter les risques de despotisme. La vraie justice suppose à cet égard le retour au modèle de la constitution mixte, c'est-à-dire à une forme républicaine de gouvernement qui garantit un équilibre entre les pauvres et les riches. L'humanisme de Salutati et de Bruni est ainsi clairement « politique » : c'est bien l'implication des hommes dans la vie de la cité qui est vue comme la condition de la vie heureuse. Leurs réflexions reposent aussi sur l'expérience et l'observation. Elles sont peu enclines à soumettre les questions politiques à l'autorité des Écritures. Elles enjoignent l'homme, enfin, à sortir de la « vie contemplative » (*vita contemplativa*) qui l'isole du reste du monde, afin de se consacrer pleinement à la « vie active » (*vita activa*).

De l'autorité du prince

La fin du xv^e s. est marquée par un infléchissement de cette tradition républicaine au profit d'une pensée beaucoup plus autoritaire. Certes, les principes essentiels de l'humanisme civique demeurent : l'homme est incité à prendre une part active à la vie publique. Mais ces principes sont désormais portés par une « littérature princière » qui prend le parti de justifier le pouvoir personnel du prince au nom des intérêts supérieurs de la cité. Deux principaux facteurs incitent au déclin de l'idée républicaine. La diffusion des idées de Platon conduit de nouveaux philosophes (p. e. Bartolomeo Scala ou Bartolomeo Platina) à se détourner de la tradition scolastique (centrée sur l'étude des grandes lois régissant la nature) et à réorienter leur attention vers les questions individuelles de la vertu et de la sagesse. Le néo-platonisme incite donc plutôt à étudier les attitudes morales du prince plutôt que les principes généraux régissant la vie sociale. Mais ce sont surtout les conditions politiques désastreuses des cités-États (désordres populaires, luttes de clans, immixtions étrangères) qui incitent des auteurs italiens à développer des thèses nouvelles sur les pouvoirs du prince. Face à l'insécurité ambiante, ces thèses sont pour la plupart favorables à la concentration de l'autorité dans les mains des dirigeants.

Machiavel et Guichardin, au XVI^e s., sont les principaux représentants de cette sensibilité (voir [chapitre 3](#)). Certes, ils ne s'inspirent guère de la philosophie antique, ce qui les situe en marge de la pensée humaniste. Mais ils en sont bien aussi les prolongateurs, car ils enracinent la conception réaliste et anthropologique de la cité développée par les premiers penseurs florentins. Pour étayer leurs arguments, ils recourent volontiers à l'histoire qu'ils considèrent comme un mouvement (contre la vision statique livrée par la pensée médiévale). Ils s'interrogent moins sur l'origine du pouvoir que sur les « fins » de la vie civique qui, pour eux, visent prioritairement la sécurité et la paix sociale. Ils croient en la possibilité, pour les hommes, d'imposer un ordre social. Seule une politique ferme peut assurer, à cet égard, le maintien de la vie publique. À la suite de Machiavel, la littérature princière connaîtra des développements divers. Elle suscitera aussi de vives réactions chez de nombreux humanistes qui y verront une légitimation détournée de la tyrannie. Une tradition anti-machiavélienne se poursuit alors hors de l'Italie. Elle se retrouve brillamment exposée dans le *Traité de la servitude volontaire* (v. 1548) de La Boétie (voir [chapitre 3](#)).

L'humanisme chrétien

C'est au nord de l'Europe, sous la plume d'auteurs chrétiens, que l'humanisme du XVI^e s. trouve ses plus éminents défenseurs de la tolérance et de la paix. L'humanisme chrétien s'inspire de la pensée antique, mais il est fortement imprégné d'impératifs moraux et religieux. Il condamne sévèrement la folie et la cruauté des princes. C'est au nom des principes évangéliques que ses représentants en appellent à la sagesse politique.

Érasme, la morale et la paix

Érasme de Rotterdam (v. 1469-1536) est sans doute le philosophe qui connut, de son temps, la plus grande gloire. Interlocuteur des rois (Charles Quint, François I^{er}, Henri VIII), proche des grands esprits de l'époque (Martin Luther, Thomas More, Guillaume Budé), celui qui est alors appelé « le prince des humanistes » est bien décidé à répliquer à la diffusion des philosophies profanes par un appel à la relecture des

Évangiles. Toute son œuvre vise à défendre la vie humaine d'un point de vue moral. Il refuse, à cet égard, de se cantonner à la vie contemplative : il entend s'impliquer dans la société de son temps et, pour cela, concilier l'enseignement du Christ et les philosophies antiques, comme avait tenté de le faire avant lui l'Italien Lorenzo Valla (1405-1457).

Les considérations politiques d'Érasme prennent forme dans une œuvre très vaste s'intéressant à toutes les questions de son temps. Avec *Éloge de la folie* (1509), le moine hollandais acquiert une réputation internationale. Il y dénonce les « passions » des hommes, comme la vanité, la cruauté, le mensonge, le goût du luxe, l'ambition et les honneurs. Il s'en prend violemment à tous ceux dont l'âme a été corrompue : les tyrans, les militaires, les nobles, les courtisans, les moines, les prédicateurs, les théologiens, les évêques, les cardinaux et le pape, ainsi que le gros peuple. Seuls ses appuis haut placés lui permettent d'échapper au bûcher. Dans *L'Éducation du prince chrétien* (1516), rédigé à l'attention de Charles Quint, il propose une réflexion plus approfondie sur le pouvoir séculier. Rédigé trois ans après *Le Prince* de Machiavel (qu'Érasme semble ne pas encore connaître), l'ouvrage constitue un formidable contrepoint aux idées du Secrétaire florentin. C'est en effet bien moins la « nécessité » qui doit diriger la politique, selon Érasme, que les « vertus chrétiennes » des princes. Certes, ces derniers disposent de droits sur le peuple. Ils sont les serviteurs de Dieu ; ils ont, à ce titre, un droit de commander qui ne peut pas être contesté. Mais leurs prérogatives ne leur permettent pas d'échapper à l'enseignement des Évangiles qui enjoint tous les hommes, quels que soient leur condition, leurs fonctions ou leurs titres, à répandre l'amour, la tolérance et la paix. Les plus grands monarques ne sauraient y échapper. Ils doivent pour cela gouverner en recherchant le bien public et le soutien du plus grand nombre. Ils doivent incarner l'idéal de bonté, d'humilité et de sacrifice, et ainsi être une source d'inspiration pour le « vulgaire » (*vulgus*). C'est à cette fin qu'en humaniste, Érasme en appelle à l'éducation morale du prince : grâce à l'apprentissage de la sagesse antique et à la lecture des textes chrétiens, celui-ci pourra acquérir les vertus nécessaires à l'art de gouverner. C'est donc l'esprit avec lequel il dirigera son royaume, plus que l'équilibre de sa constitution, qui sera pour ses sujets la condition de la vie libre.

Indigné par les désastres des guerres qui opposent les puissants d'Europe, Érasme poursuit sa réflexion l'année suivante dans une exhortation à la paix, *La Plainte de la paix décriée et chassée de tous côtés* (1517). Il y montre que les monarques, agissant contre la parole chrétienne, saisissent le prétexte de la « nécessité » pour faire de la guerre une activité permanente. Or la guerre est le pire des fléaux. Elle crée le malheur des peuples. Elle les appauvrit et n'appelle en réponse que la violence. Aussi, Érasme condamne-t-il l'hypocrisie de la diplomatie et dévoile les vraies raisons de la guerre : celle-ci n'est pas générée par de nobles causes, mais par les faiblesses humaines des rois, comme le désir de gloire, la colère et la cupidité. L'Église de Rome n'est pas en reste dans cette dangereuse pente, tant le pape est impliqué dans les luttes entre les puissances temporelles. Face à cela, il est temps d'éveiller la conscience de ceux qui gouvernent. Il est également impératif de fixer des principes stables limitant les conflits, comme la fixation des frontières et l'instauration définitive de règles de succession dynastique.

Déçu par la politique de son temps, Érasme cherchera, toute sa vie durant, à conserver son indépendance. Il refusera de placer son talent au service des rois. Contre la division de l'Europe en « États » princiers, source de conflits, les deux seules sociétés dont il se réclame sont « l'Église chrétienne » et la « République des lettres ». Il aime à se définir comme un citoyen de l'univers (il voyage beaucoup en Europe et se rend dans tous les centres intellectuels où l'humanisme prospère).

Thomas More et le monde de l'Utopie

C'est également peu après la diffusion du *Prince* que l'ami d'Érasme, Thomas More (1478-1535) publie *L'Utopie* (1516), ouvrage qui le fait rapidement accéder à la notoriété internationale. Fin connaisseur des philosophes antiques et de la théologie, il est lui aussi convaincu de la nécessité de mettre en place une politique guidée par la prudence et la tolérance. Mais à la différence de l'humaniste hollandais, il n'hésite pas à prendre part à la vie publique. Il y réalise une brillante carrière : membre du Parlement anglais, ambassadeur du roi Henri VIII, il devient Grand chancelier du royaume (la plus haute charge). Mais sa fidélité au catholicisme, malgré sa volonté de réformer l'Église, conduira à sa

disgrâce lors du schisme de 1533 entre le roi et l'Église catholique. Enfermé à la tour de Londres, accusé de haute trahison, il paie de sa vie la fidélité à ses idées : il est décapité en 1535.

L'Utopie est l'un des ouvrages-clés du XVI^e s. Il l'est d'abord par sa forme. Récit de voyage décrivant un pays imaginaire, l'île d'*Utopie* (littéralement « de nulle part »), il invente un genre littéraire nouveau. Certes, More s'inspire de Platon et de ses descriptions de la cité juste. Mais il donne à la fiction narrative une force considérable en lui assignant le but de bouleverser l'orthodoxie des croyances. Ruse de l'esprit permettant à l'auteur d'éviter le bras de la justice séculière, la plongée dans le pays imaginaire permet d'exposer à la vue du monde un discours totalement révolutionnaire sur les institutions de la société anglaise de son temps. Car en effet, sur le fond, *L'Utopie* expose le projet d'une république égalitaire aux antipodes de l'organisation monarchique et féodale de l'Angleterre de la Renaissance. Indigné par les inégalités de richesses et la misère humaine, terreau sur lequel prospèrent le crime et la violence, More fait émerger du récit de Raphaël Hythlodée, le marin-philosophe revenu d'Utopie, une communauté idéale où les hommes, vivant dans une parfaite égalité sociale et politique, mènent une existence heureuse.

Dans l'île des Utopiens, toutes les sources de conflit et d'inégalité sont abolies. Afin qu'il n'y ait aucune concentration des fortunes, la propriété est abrogée, de même que le commerce de l'argent. Personne n'y possède rien en même temps que chacun y détient tout. Une distribution équitable des biens répond aux besoins des habitants, sans jamais les plonger dans l'oisiveté. La passivité y est proscrite : tout le monde travaille pour la communauté. Les Utopiens peuvent également se consacrer à la lecture afin d'éveiller leur esprit. Sur le plan institutionnel, les lois y sont en nombre limité. Le prince n'y entrave pas la liberté. Son rôle se limite à résoudre les conflits. La vie politique est faite de tolérance et de respect mutuel. Elle est régie par la citoyenneté : les magistrats sont tous élus ; le roi est désigné pour la vie (et ne peut être destitué que s'il commet des injustices) ; les prêtres sont eux aussi choisis par le peuple. Dans l'île d'Utopie, il n'y a pas de religion officielle, mais une cohabitation paisible de différents cultes qui reconnaissent tous l'existence d'un Être suprême appelé « Mithra ». Enfin, la vie sociale, dans l'île, est placée sous le signe de l'égalité : tout le monde peut aspirer à s'élever grâce à la

connaissance, sans aucune entrave. Aucun groupe ne peut s'arroger de privilèges. Il existe cependant une classe des « lettrés », formée de tous ceux qui, par leurs qualités naturelles, étudient les lettres et les sciences. Elle constitue une aristocratie de mérite, ouverte à tous et contrôlée, qui vient apporter sa raison et son discernement au gouvernement de l'île.

Malgré les valeurs religieuses qui inspirent Thomas More, l'ouvrage expose une vision de la société idéale exempte de toute référence aux Écritures saintes. Sa démarche est profondément moderne par le réalisme de sa description (qui tranche avec le caractère imaginaire de son récit). More prône néanmoins des valeurs de paix et de tolérance proches de celles d'Érasme (même si, contrairement à ce dernier, il justifie la pratique de la guerre). Plusieurs sensibilités se disputeront la postérité de *L'Utopie*. Certains, comme les socialistes utopiques ou les marxistes, y verront une exceptionnelle anticipation de la société « communiste » (une société égalitaire et sans propriété individuelle). D'autres relèveront son inspiration profondément chrétienne (une communauté forgée par la solidarité et le dévouement).

L'éclosion de la conscience individuelle

En rompant avec les « grands systèmes » de la scolastique médiévale, la pensée humaniste de la Renaissance contribue à l'apparition de la figure moderne de l'individu. Au Moyen Âge, l'homme était essentiellement défini par son appartenance sociale et sa place dans une double communauté, l'Église et la société médiévale. Il ne disposait d'aucune liberté personnelle. L'idée d'un individu autonome, doté de droits subjectifs, ne pouvait y émerger. La Renaissance ne modifie pas fondamentalement cette vision : entre le ^{xv}^e et le ^{xvii}^e s., la conception féodale d'une société organisée en « corps » domine encore largement le champ de la réflexion politique. Néanmoins, le nouveau regard jeté par l'humanisme néoplatonicien sur l'activité créatrice de l'esprit humain donne une valeur sans précédent à l'expérience individuelle, considérée comme nécessaire pour accéder à la connaissance du monde et à l'élévation vers Dieu. Certes, les philosophies de la Renaissance ne font toujours pas primer l'individu sur les conceptions générales de l'autorité et de la communauté. Mais elles explorent déjà la conscience de l'homme.

Les questions du libre arbitre et de la liberté de conscience

C'est sur le terrain religieux que s'affirme le plus nettement l'idée de conscience individuelle, d'abord avec l'intensification du débat sur le libre arbitre, ensuite et surtout avec la revendication protestante de la liberté de conscience.

Le débat sur le libre arbitre

Au Moyen Âge, la pensée religieuse dut faire face à plusieurs reprises à une controverse houleuse sur la question du « libre arbitre » du chrétien. La théologie dominante affirmait que l'homme était démuni face à la volonté divine et qu'il ne pouvait en aucun cas contribuer à l'action de grâce (le pardon divin, condition du salut éternel). Il était considéré comme totalement impuissant, Dieu pouvant déterminer à l'avance les créatures élues au Royaume des cieux (thèse de la « prédestination »). Contre cette conception, plusieurs théologiens (Jean Scot Érigène au IX^e s., Anselme de Canterbury au XI^e s., Jean Duns Scot aux XIII^e-XIV^e s.) affirmèrent que le chrétien était capable d'entendement, qu'il disposait d'un « libre arbitre » lui permettant d'avancer dans le domaine de la foi. L'homme était pour eux capable d'actes de volonté. Par la connaissance, il pouvait espérer progresser sur la voie du salut. Dès le Moyen Âge, on rencontre donc l'idée que la raison peut se concilier avec la foi, en contribuant à la compréhension de la Bible et de la parole des Pères de l'Église. Selon cette vision, le chrétien n'est plus totalement démuni face à Dieu ; il peut œuvrer à la recherche de la grâce (voir [chapitre 2](#)).

Cette idée médiévale du libre arbitre séduit une grande partie des humanistes chrétiens des XV^e-XVI^e s. Ces derniers sont en effet sensibles à l'idée que l'homme peut, grâce à la connaissance, accéder à la sagesse humaine et ainsi s'élever vers Dieu. L'homme peut donc revendiquer une certaine liberté dans la quête de la vie morale prônée par les Évangiles. Le *Discours sur la dignité de l'homme* (1486) de Pic de la Mirandole témoigne avec force de ce nouvel état d'esprit. Dans un passage célèbre, il met en scène Dieu s'adressant au premier homme au terme de la Création : « Tu n'es gêné par aucune sorte de freins mais c'est à toi, selon ton propre libre arbitre [...] de déterminer seul ta nature. Je t'ai créé

moyen terme du monde afin que de cette place tu puisses observer autour de toi tout ce qui se trouve au monde [...] Libre à toi de dégénérer jusqu'au monde inférieur des animaux. Libre à toi également de t'élever vers le monde supérieur du divin par la décision de ton propre esprit. » À travers ces paroles, Dieu confère à l'homme le privilège de la liberté : celui-ci peut accéder à la vérité par la puissance de son esprit.

Mais c'est surtout Érasme qui, dans une réponse mémorable à Luther (*Essai sur le libre arbitre*, 1521), défend avec le plus de conviction l'idée de liberté dans la conduite spirituelle. Dans sa thèse sur la prédestination, forgée pour condamner le trafic des indulgences, Luther affirme que Dieu étant tout-puissant, les hommes sont incapables de contribuer, par leurs actes, à leur salut. Il condamne à cet égard toute idée de liberté de choix dans la pratique de la foi. Érasme au contraire affirme que le chrétien dispose d'une conscience qui lui donne une certaine autonomie dans l'examen des sources bibliques. L'idée poursuivra son chemin au XVI^e s., ouvrant de nombreuses polémiques. Elle sera au cœur de la doctrine du théologien espagnol Luis Molina (1535-1601), le « molinisme », qui séduira une grande partie des jésuites et sera combattue par les jansénistes.

Le calvinisme et la liberté de conscience

Dans la première moitié du XVI^e s., les prédications de Luther en Allemagne et de Calvin en France aboutissent au vaste mouvement de rénovation du christianisme appelé la Réforme (voir [chapitre 3](#)). Bien évidemment, on aurait tort de considérer ce mouvement comme le prolongement, au sein de l'Église, du renouveau culturel de la Renaissance. Dans la communauté chrétienne, la contestation gronde depuis bien longtemps contre les dérives du catholicisme romain – plusieurs mouvements de résistance ont préfiguré la Réforme : la révolte des Vaudois en France (fin XII^e s.), la critique de John Wyclif et la révolte des « Lollards » en Angleterre (fin XIV^e s.), les « guerres hussites » en Bohême (début XV^e s.). On peut néanmoins supposer que les idées réformées ne se seraient pas diffusées avec une telle rapidité sans la formidable ouverture intellectuelle provoquée par la Renaissance, en particulier sans l'arsenal d'idées critiques apportées par les humanistes chrétiens.

L'idée que le protestantisme a contribué à l'essor de conceptions individualistes dans la pensée occidentale fait l'objet d'appréciations variables chez les historiens. S'il est vrai que la doctrine réformée accorde une place essentielle à la conscience individuelle dans le domaine de la foi, elle ne reconnaît pas pour autant une autonomie importante à l'individu. Certes, les premiers réformés insistent sur le « for intérieur » qui suppose qu'en matière de conscience, le chrétien n'admet l'ingérence d'aucune autorité extérieure, qu'elle soit religieuse (le prêtre) ou politique (le prince). Ils distinguent clairement le domaine de la *foi* du domaine de la *loi* (voir [chapitre 3](#)). Les premiers réformés ont incontestablement contribué, à cet égard, à un repli sur l'individu sur le domaine spirituel. Mais s'ils reconnaissent en général que la foi repose fondamentalement sur le cheminement intérieur, tous n'accordent pas pour autant au chrétien une autonomie de la conscience qui laisserait supposer la liberté dans la recherche de la grâce. C'est le cas notamment de Luther. Le luthéranisme, comme on vient de l'évoquer, n'accorde aucune autonomie à l'homme dans la quête du salut : le croyant est totalement impuissant face à la justice du Créateur. Il est pécheur et sa vertu ne peut rien face à la toute-puissance de la grâce. Dans le domaine de la foi, Luther s'oppose donc à l'idée d'un homme éveillé par la raison. Dans le domaine temporel, il exprime des positions très conservatrices (il est favorable à la soumission absolue du chrétien à la puissance politique, fût-elle injuste et cruelle). Le luthéranisme s'oppose ainsi à toute idée de liberté dans la société.

Sur le plan doctrinal, c'est donc bien plus du côté du calvinisme qu'il faut chercher la reconnaissance de la valeur individuelle. Les calvinistes français sont convaincus, comme les luthériens, que la foi est du ressort de la conscience personnelle. Surtout, ils refusent de considérer l'existence d'un principe d'organisation global dans l'Église. Selon eux, aucune médiation ne peut s'interposer entre l'homme et son Créateur, car il n'existe rien en dehors de Dieu. En contestant l'autorité de toutes les institutions dans le domaine de la foi, cette conception redonne en définitive à l'individu et à sa conscience une place essentielle.

Néanmoins, les positions théologiques initiales adoptées par les grands réformateurs n'expliquent pas à elles seules le lien entre protestantisme et liberté de conscience. Ce n'est que dans la seconde moitié du XVI^e s., dans le contexte des guerres de religion, que cette liberté acquiert une

valeur capitale pour condamner les persécutions à l'encontre des minorités religieuses. Elle devient un droit que les protestants opposent à la répression de l'État.

En Angleterre, ce sont les sectes « puritaines » (protestants presbytériens rigoristes), victimes de la politique répressive d'Elizabeth I^{re} et des Stuart, qui font valoir leur droit de conscience face à la religion officielle de l'État. Elles défendent le plus âprement cette liberté dans un pays qui, bien que passé à la Réforme dès 1534, n'a fait disparaître ni l'épiscopat ni les rituels liturgiques, et où la couronne exerce un contrôle autoritaire sur le nouveau culte anglican (depuis qu'Henri VIII s'est substitué au pape comme chef de l'Église d'Angleterre). C'est à partir du puritanisme que se développe une morale religieuse individualiste qui ressurgira au XVII^e s. et ne cessera d'exercer son influence sur la pensée anglo-saxonne.

En France et dans les Provinces-Unies, les guerres de religion poussent également les théoriciens calvinistes, victimes des persécutions, à opposer la liberté de conscience à la religion d'État. Seule la reconnaissance de cette liberté peut alors permettre aux catholiques et aux protestants de vivre ensemble sur le même territoire. Jusque-là, la religion, l'État et le royaume ne formaient qu'une seule et même entité. Le roi, incarnation de l'unité politique du royaume, était aussi le garant de son unité religieuse. Une seule religion pouvait donc être reconnue et tout schisme était irrémédiablement perçu comme une menace pour la stabilité du royaume. En défendant la liberté de religion, les protestants persécutés affirment que la vie spirituelle relève de la seule conscience individuelle, non de l'État ou du roi. Par conséquent, la diversité religieuse ne constitue plus un obstacle à l'unité politique. La religion et l'État ne sont plus indissociables : d'un côté, le croyant vit librement sa foi ; de l'autre, le sujet du royaume vit sous l'autorité de la loi.

La reconnaissance de la liberté de conscience et de son corollaire, la liberté de culte, est au cœur des traités de paix entre catholiques et protestants, en France (paix d'Amboise de 1563, édit de Nantes de 1593) comme en Hollande (acte d'Union de 1579). Sur le plan philosophique, cette reconnaissance a des effets importants à long terme, car elle contribue à faire advenir un droit naturel attaché à l'individu, non plus au royaume tout entier.

L'image de l'être humain évolue sensiblement avec le cortège de revendications qui accompagnent l'essor du protestantisme. L'homme est de plus en plus défini par ses qualités intrinsèques. Grâce à sa conscience, il est vu comme un être disposant d'une vie intérieure, un « être plein » vivant une relation unique avec Dieu, un individu « dans le monde », c'est-à-dire pleinement impliqué dans la vie de l'Église et de la société, alors qu'il n'en était hier que le prolongement. Doté de son libre arbitre, il est désormais un être capable de jugement, même si celui-ci reste encore limité à la quête spirituelle.

Montaigne et l'exploration du moi

Le nouveau regard porté sur la conscience de l'être humain ne touche pas seulement la réflexion religieuse. L'humanisme se prolonge dans le monde des lettres où poètes et écrivains entreprennent d'explorer la profondeur des sentiments humains. L'œuvre de Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) exprime avec une grande sensibilité l'intérêt porté par l'humanisme à l'expérience intérieure, mais dans une réflexion « profane » où les questions de théologie n'apparaissent qu'en filigrane. Magistrat au Parlement de Bordeaux, Montaigne se lie d'amitié avec La Boétie, mais une mort précoce emporte ce dernier. Il consacre alors plusieurs années à publier les écrits posthumes de son ami, avant de se lancer, à quarante ans passés, dans la rédaction d'une œuvre magistrale : les *Essais* (1580). Réécrit à plusieurs reprises, l'ouvrage en trois volumes sort totalement des canons littéraires de l'époque. Déroutant par sa forme, il est l'œuvre d'un gentilhomme fortuné qui a décidé de se retirer du monde pour méditer sur l'histoire, la nature humaine et l'existence. Montaigne n'y exprime aucune ambition philosophique majeure ; il entend simplement y commenter, sans structure d'ensemble, mille et un faits inspirés par la vie de son temps.

Les *Essais* n'apportent aucune contribution substantielle aux débats de fond sur l'origine ou les fins du pouvoir. Les questions et les thèmes divers qui y sont abordés témoignent cependant, par leur radicale nouveauté, du regard inédit jeté par l'humanisme sur l'existence humaine et le savoir. Que Montaigne y fasse la preuve de sa connaissance subtile des auteurs antiques (Héraclite, Démocrite, Virgile, Cicéron, Sénèque, Plutarque) n'est pas sa plus grande originalité. Celle-ci vient bien plus de

sa réflexion libre et introspective, tout entière centrée sur l'exploration de soi. Ainsi prévient-il le lecteur dès le préambule de son livre : « C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée [...]. Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins [...]. Je suis moi-même la matière de mon livre. » Les *Essais* constituent à cet égard une succession de commentaires sur les émotions et les interrogations suscitées par les lectures et les expériences personnelles de Montaigne. Celui-ci n'a d'autre but que de se décrire, non par narcissisme ou volonté de rechercher la faveur du monde, mais pour mettre à jour les « enfantements » de son esprit. Son travail s'inscrit ainsi clairement dans le projet des humanistes : l'auteur tente d'explorer par le verbe sa propre conscience, telle qu'elle a été forgée par l'expérience du monde. C'est là, selon lui, la voie privilégiée de la réalisation de soi.

À cet égard, la quête introspective de Montaigne s'appuie sur un scepticisme de principe qui le conduit à exprimer un doute permanent sur les choses, leur définition et leur image. Apparaît alors chez le magistrat bordelais la posture critique adoptée par de nombreux philosophes de son temps, marquée par la méfiance à l'égard des croyances universelles, pour la plupart associées à des dogmatismes ou des superstitions. La raison et la science, par exemple, se trompent lorsqu'elles croient pouvoir saisir des principes éternels et immuables. Dans un monde profondément instable, relatif, ouvert, la seule attitude philosophique valable est donc le scepticisme. Celui-ci permet à l'homme de conserver l'indépendance de son esprit et de maîtriser ses passions. Aussi Montaigne choisit-il comme devise, en 1576, l'adage pyrrhonien « Que sais-je ? » qui le conduit à douter de toutes les opinions qui lui sont données de l'extérieur. Il estime, en humaniste, que seule la connaissance de soi est réellement accessible à la conscience. C'est par elle seule que l'homme peut découvrir sa propre nature et, par là même, s'ouvrir au monde. C'est en l'homme et sa conscience qu'il faut avoir confiance, car la vérité réside dans l'expérience de soi. Celle-ci doit être la mesure pour juger toutes les opinions et les doctrines. Le scepticisme est pour Montaigne la voie de la liberté, car il permet d'écarter toutes les évidences et les faux-semblants qui trompent le jugement. L'exploration de la subjectivité, quant à elle,

permet de découvrir « l'être véritable », celui qui se révèle à lui-même lorsque tous les masques sont tombés.

Tout au long des deux siècles de la Renaissance, la philosophie découvre ainsi la conscience de l'homme, considérée tantôt dans sa dimension religieuse, (elle est alors vécue dans l'exercice de la foi), tantôt dans une perspective existentielle (elle est une connaissance naturelle de soi et du monde forgée dans l'expérience individuelle). La voie de la modernité est ouverte : l'individu est peu à peu reconnu comme un être subjectif et l'existence humaine acquiert sa propre valeur. La conscience individuelle, en permettant à l'homme de forger son propre jugement, devient l'instrument d'une liberté nouvelle. La philosophie peut désormais s'ouvrir à la « raison » moderne.

L'HOMME COMME SUJET PENSANT

Les XVII^e et XVIII^e s. voient lentement triompher l'idée de raison. Les progrès éclatants des sciences expérimentales et la myriade de savoirs nouveaux modifient en effet sensiblement les fins de l'activité intellectuelle qui visent désormais la quête de nouvelles connaissances et une meilleure compréhension du monde. Un nombre croissant de philosophes souhaitent à cet égard s'affranchir des préjugés et des superstitions du passé, sans pour autant renier les fondements de la religion. Descartes ouvre la voie. Il formule en langage philosophique une idée que les sciences semblent démontrer depuis longtemps : la vérité vient de la faculté de penser.

Cette idée est révolutionnaire. Avec elle, en effet, l'esprit peut légitimement s'ouvrir à toutes les connaissances nouvelles, d'où qu'elles viennent, dès lors qu'elles peuvent être prouvées par l'activité raisonnée de l'esprit. Le cartésianisme relativise ainsi fortement la légitimité traditionnelle sur laquelle repose alors tout l'édifice philosophique médiéval. Au monde fixe et stable voulu par Dieu, ordonné et reproduit par la tradition, la raison moderne substitue un monde fluide, incertain, ouvert au changement des idées. Il n'est pas difficile d'imaginer tous les effets que peut provoquer une telle rupture intellectuelle sur la marche des idées politiques. L'esprit critique peut questionner toutes les

certitudes établies sur la société et son ordre. Ce n'est pas simplement le discours de l'Église qui est ainsi menacé, mais bien l'ensemble des croyances et des valeurs de la société chrétienne, monarchique et féodale. La critique la plus radicale viendra à cet égard des philosophes rationalistes des Lumières qui dresseront un violent réquisitoire contre le dogmatisme religieux et toutes ses « fausses évidences ». Ces philosophes porteront aussi avec eux une conception résolument optimiste de la vie humaine, convaincus que la raison tire la société vers un idéal de liberté, de tolérance et de progrès.

La naissance de la raison moderne (XVII^e s.)

La notion de « raison » (*ratio*) existe déjà dans la pensée médiévale, où elle revêt de multiples sens (compte, calcul, discours, point de vue, manière de penser, système philosophique, marche réglée des événements). Elle n'acquiert son sens contemporain qu'au XVII^e s., lorsque la raison est définitivement conçue comme une faculté attachée aux qualités de l'esprit humain. Dans ce dernier sens, la raison est la capacité qu'a l'homme d'observer, de comprendre et de mesurer les choses. Elle lui permet de penser, méditer, examiner, connaître et juger les réalités qui l'entourent. Grâce à elle, l'homme peut se forger une opinion personnelle et se départir des fausses idées. Dans la conception qui s'affirme au XVIII^e s., elle est même considérée comme le moteur essentiel de l'existence individuelle, là où les esprits religieux font encore confiance à l'action de la foi. Le cartésianisme affiche à cet égard une idée fondamentale, exprimée par la maxime « je pense, donc je suis » (*cogito ergo sum*) : l'existence même du sujet se révèle dans la faculté de penser.

À cet égard, la raison moderne se distingue de la « raison naturelle » qui dominait la pensée scolastique depuis le XIII^e s. Cette raison naturelle ne désigne pas la capacité de penser propre à chaque individu. Elle est liée à la marche de l'univers : elle est l'ensemble des « lois » universelles qui sont découvertes par la connaissance et la réflexion (domaine de la

philosophie), plutôt que par la révélation chrétienne (domaine la théologie). La raison naturelle est en quelque sorte la marche réglée des événements, l'ensemble des vérités que l'on peut connaître grâce à la démarche raisonnée de l'esprit. Elle ne peut aller à l'encontre de la volonté de Dieu dans la mesure où toutes les lois de l'univers émanent du Créateur. Dans cette perspective, la raison naturelle et la raison divine sont les deux dimensions indissociables de l'ordre universel. De même, la « lumière naturelle de la raison » et la « lumière surnaturelle de la foi » se complètent, bien qu'elles reposent sur deux démarches différentes, l'une axée sur la pensée logique et l'étude des auteurs profanes, l'autre sur la prière et la connaissance des textes sacrés. La raison naturelle a donc partie liée avec la connaissance, mais elle est une donnée immuable, un ordre des choses qui préexiste à l'esprit humain. La tâche du philosophe est justement de la découvrir.

La raison moderne se distingue également de l'idée que les philosophes et les théologiens se font de la conscience. Les deux notions désignent certes une capacité propre de l'homme de comprendre et de juger. À cet égard, l'émergence de l'idée de conscience a été un préalable à la reconnaissance de la raison moderne. Il reste néanmoins une différence de taille. La conscience désigne généralement la connaissance intuitive, spontanée, intime, que l'homme tire de l'expérience intérieure. Elle est le plus souvent liée à la démarche spirituelle ou religieuse. La raison, quant à elle, désigne une connaissance logique qui s'appuie sur l'observation et la démonstration. Elle est un savoir « discursif » (de l'ordre du discours). Dans l'esprit des philosophes, elle s'éloigne fondamentalement de la conscience religieuse qui suppose simplement de croire, non de raisonner.

Science et religion

On doit l'invention de l'idée moderne de raison à la nouvelle pensée philosophique qui se donne pour objet de percer les « vérités » du monde en se libérant du dogme religieux et des préjugés enracinés dans la métaphysique médiévale. Cette confiance accordée à la faculté de juger de l'être humain ne s'affirme vraiment qu'après Descartes, dans la seconde moitié du XVII^e s. Elle est néanmoins indissociable du renouvellement intellectuel extraordinaire provoqué par l'essor du

raisonnement mathématique et par le développement des connaissances expérimentales qui, depuis le milieu du XVI^e s., ne cessent d'éroder les vérités de la tradition scolastique.

Une nature écrite en langage mathématique

La démarche rationnelle, avant même d'être érigée par les philosophes en principe d'accès à la vérité, l'emporte d'abord *empiriquement* dans le domaine des sciences. Astronomes, physiciens, naturalistes et médecins sont nombreux, depuis le XVI^e s., à dégager des principes essentiels d'investigation qui forgent lentement les règles du raisonnement scientifique. Sans jamais mettre en cause le magistère moral de l'Église, ils posent dans leurs disciplines les premières pierres de la pensée rationnelle. Ils en découvrent trois fondements essentiels : la nécessité d'appuyer le savoir sur l'observation, et non sur des prénotions ; le refus de considérer les questions morales ou religieuses comme des prérequis de la pensée ; l'exposition logique et rigoureuse des preuves. Jusque-là, la pensée savante médiévale se confondait étroitement avec la philosophie naturaliste (héritée des Grecs), elle-même intégrée au discours religieux (XIII^e-XIV^e s.). La connaissance de la nature était étroitement liée à des préoccupations métaphysiques. Les savants de la Renaissance rompent avec cette attitude en modifiant la méthode et le langage de la science.

Le philosophe, médecin et mathématicien italien Jérôme Cardan (1501-1576) est l'un des pères de la démarche scientifique rationnelle. Il se consacre à la description minutieuse de ses nombreuses inventions, ce qui le porte à décrire systématiquement l'enchaînement des causes et des effets de chaque phénomène. Galilée (1564-1642) s'interroge quant à lui sur les principes de la connaissance. La nature est pour lui un monde physique dont il s'agit de déchiffrer les lois spécifiques. Il ne rejette certes pas fondamentalement l'idée qu'il existe des déterminations universelles. Mais il est le premier à affirmer clairement que les lois de l'univers relèvent du langage mathématique : « On ne peut [...] comprendre [l'univers] si d'abord on n'apprend pas à comprendre la langue et à connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Or il est écrit en langage mathématique et ses caractères sont les triangles, les cercles et autres figures géométriques, sans lesquels il est absolument impossible

d'en comprendre un mot, sans lesquels on erre vraiment dans un labyrinthe obscur » (*L'Essayeur*, 1623).

Francis Bacon (1561-1626) s'attelle au même moment à définir les principes de la démarche expérimentale. Selon le philosophe et savant anglais – qui fut aussi homme d'État – l'étude de la nature exige de se libérer des préjugés et des superstitions qui altèrent la connaissance objective. « L' image réelle » du monde suppose de savoir ainsi se dégager des « idoles », c'est-à-dire de toutes les illusions portées par les représentations de l'esprit humain, illusions liées aux sens, à l'éducation, au langage et à l'influence des écoles philosophiques (*La Nouvelle Logique*, 1620). Il critique à cet égard le formalisme de la tradition scolastique qui conduisait à enfermer l'esprit dans un carcan de croyances non démontrées. D'après Bacon, seule une démarche rigoureuse de l'esprit peut permettre de se libérer des idoles. Il présente à ce titre une classification des sciences à partir d'une distinction entre trois facultés humaines : la mémoire, l'imagination et la raison, que l'on peut respectivement rattacher à l'histoire, à la poésie et à la philosophie. Il propose également de suivre une méthode inductive qui consiste à observer, comparer et classer les événements de la nature, puis à tenter de définir leurs formes universelles par le biais de généralisations successives. C'est ainsi par l'observation humaine et l'expérimentation ordonnée que la « connaissance vraie » peut être établie.

Malgré de vives querelles entre savants, la science moderne commence à l'emporter sur la philosophie naturaliste dès le XVII^e s. À cet égard, la pensée scientifique trouve son expression la plus aboutie dans l'œuvre du mathématicien, physicien et astronome Isaac Newton (1642-1727). Ses différentes découvertes sur la gravitation universelle et la lumière établissent définitivement les fondements mathématiques de la science (*Les Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 1665). Elles marquent également le triomphe de l'esprit empirique sur les anciennes orthodoxies savantes.

La science au service de Dieu

Durant ces deux siècles de découvertes, les savants ne se posent pas en adversaires de la religion. Certes, l'expérimentalisme qui guide la science

nouvelle se heurte aux sentences assassines des théologiens conservateurs. Les condamnations de Giordano Bruno et de Galilée rappellent également qu'une partie de l'Église catholique est résolue à lutter contre le développement des idées nouvelles. Mais de Copernic à Newton, les savants conservent dans leur grande majorité un esprit profondément religieux qui les pousse à rechercher invariablement l'accord entre leur croyance en Dieu et les découvertes qu'ils réalisent à l'aide des méthodes rationnelles. Leur attitude consiste en général à rechercher les convergences entre les connaissances scientifiques et les vérités du christianisme. Les savants ne condamnent pas, par exemple, l'idée selon laquelle la création du monde est l'œuvre de Dieu. Pour eux, le caractère mécanique de la nature est la meilleure preuve du caractère parfait de la Création. Dieu est souvent perçu, à cet égard, comme un grand architecte ayant forgé l'univers selon les lois parfaites des mathématiques.

Certains n'hésitent pas, à cet égard, à défendre le principe d'une « théologie naturelle » dont le principal souci est de faire concorder la foi et la raison, la science théologique et la connaissance de la nature physique. Une telle démarche est fréquente dans les pays protestants où les ministres du culte adoptent dès le XVI^e s. une attitude de tolérance à l'égard de la pensée nouvelle. Elle est plus rare dans les pays latins où le dogme de l'Église romaine souffre de plus en plus du relativisme imposé par les sciences. L'œuvre de Newton est parfaitement représentative de la dualité des références qui anime les cercles savants en Angleterre, partagés entre la référence à Dieu dans les principes et une démarche strictement positiviste qui ne s'en tient qu'aux résultats de la démonstration mathématique.

La réelle offensive contre la théologie ne vient donc pas du monde scientifique du XVII^e s. Elle vient de la philosophie, en particulier des effets provoqués par la révolution intellectuelle du cartésianisme.

Descartes, une philosophie du jugement libre

Si l'humanisme des XV^e-XVI^e s. s'épanouit principalement dans le monde des lettres, la philosophie du XVII^e s. est incontestablement placée sous l'influence des sciences. Le savant ne peut guère ignorer le

renouvellement permanent des connaissances qui dévoile, chaque jour un peu plus, le caractère erroné des spéculations véhiculées par la science traditionnelle. Aucune connaissance n'étant désormais réellement assurée, le doute commence alors naturellement à s'immiscer dans le raisonnement intellectuel. Comme on vient de le voir, une première réponse est apportée par les partisans d'une conciliation entre la religion et la science. Elle apparaît néanmoins provisoire, car elle n'offre guère de solution à la question de la vérité. Quant à l'Église romaine, sa rigidité doctrinale apparaît de plus en plus incompatible avec l'intérêt croissant pour les nouveaux savoirs. Il n'en fallait pas plus à Descartes pour rompre avec l'héritage scolastique et son cortège d'idées fausses et, surtout, pour définir une nouvelle voie d'accès à la connaissance vraie.

Descartes, le doute et la faculté de juger

René Descartes (1596-1650) est, avec Newton et Leibniz, l'un des plus grands mathématiciens du siècle. Non seulement il ouvre la voie à la géométrie analytique, mais il invente les tables de logarithmes, la solution des équations du quatrième degré ou la désignation des inconnues (x, y et z). C'est néanmoins dans le domaine de la philosophie qu'il dégage des arguments majeurs qui bouleversent l'état de la pensée et font de lui l'un des pères de la raison moderne. Convaincu de l'échec évident de la tradition médiévale, il formule un nouveau système philosophique de recherche de la vérité. Celui-ci apparaît dès son fameux *Discours de la méthode* (1637), que son auteur ne conçoit alors que comme la préface à trois traités scientifiques, mais dont le retentissement est considérable dans toute l'Europe. Les bases de la philosophie cartésienne sont par la suite approfondies dans les *Méditations métaphysiques* (1641), puis dans les *Principes de la philosophie* (1644).

Le doute est la clé de sa réflexion. Descartes a été profondément marqué par l'instruction qu'il a reçue chez les jésuites durant sa jeunesse. L'enseignement religieux ne lui ayant enseigné que des « erreurs », il a introduit chez lui un profond scepticisme à l'égard des savoirs. Toute son œuvre est en effet marquée par l'ambition de se défaire des opinions reçues et de trouver une méthode lui permettant d'établir les critères de la vérité. Il expose clairement cette volonté dès les premières lignes des *Méditations* : « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès

mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences [...]. Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins [...], je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions » (1^{re} médit.).

Cette volonté de se libérer des préjugés qui hantent le monde conduit le mathématicien français à adopter un point de vue dont la portée est révolutionnaire pour la philosophie : il pose pour principe que la vérité est le résultat du travail de l'esprit humain. Jusque-là, l'édifice aristotélicien supposait que la vérité était une donnée universelle indépendante de la raison de l'homme. Le savant avait simplement vocation à la découvrir dans l'observation de la nature et à la divulguer en utilisant le langage de la science. Contre cette conception, Descartes affirme que les vérités ne s'imposent aux hommes que par la médiation de leur propre pensée. Elles sont donc l'affaire de la raison humaine. Une telle affirmation a des conséquences majeures dans la mesure où, selon Descartes, toute opinion est susceptible d'examen. À l'inverse, aucune ne peut être considérée comme « vraie » si elle n'a pas été soumise à l'entendement humain (que Descartes appelle le « bon sens »). En un mot, le jugement de l'esprit est l'unique garant de la vérité. Pour cette raison, la seule attitude philosophique valable est celle qui fait appel à l'exercice du doute. Pour Descartes, celui-ci est bien plus qu'une hésitation : il est un instrument intellectuel nécessaire pour accéder à la vérité. Le doute cartésien consiste à se méfier de toutes les connaissances existantes, y compris celles qui semblent les plus évidentes (comme les vérités mathématiques). Il consiste aussi à ne retenir que les idées qui, après libre examen, apparaissent « vraies » (c'est-à-dire incontestables).

De cette manière, Descartes s'écarte totalement de la tradition scolastique. Il ouvre la voie, dans la pensée philosophique, au libre examen faisant appel à la raison individuelle. Il reconnaît en l'homme « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux ». Il défend même l'idée, contre l'élitisme de nombreux savants, que les esprits sont

égaux devant le vrai : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » écrit-il en ouverture du *Discours de la méthode*. Inspiration égalitaire qu'il n'est certes pas le premier à exprimer, mais qui préfigure l'optimisme rayonnant des penseurs rationalistes du XVIII^e s. L'homme cartésien a déjà ce formidable pouvoir de s'émanciper par la compréhension des choses.

La méthode, instrument de vérité

Descartes puise une grande part de son inspiration dans les sciences. Il est persuadé que le philosophe ne peut faire autrement que s'appuyer sur l'ensemble des connaissances expérimentales. Il importe moins, à cet égard, de suivre les vagues spéculations des hommes de lettres que d'ouvrir « le grand livre du monde » afin d'y acquérir une expérience personnelle. Mais l'influence décisive du raisonnement scientifique sur le cartésianisme se traduit surtout dans l'ambition d'établir la vérité grâce à une méthode de raisonnement rigoureuse.

Descartes est fasciné par la clarté et l'exactitude des mathématiques. Il rêve d'établir une méthode qui, dans le domaine philosophique, se rapproche de l'enchaînement logique des équations mathématiques. Il est convaincu, en effet, qu'une fine intelligence peut s'égarer et sombrer dans le verbalisme si elle ne s'appuie pas sur des règles de démonstration éprouvées. « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien » observe-t-il (*Discours*, 1). Aussi, entend-il appuyer le jugement sur une méthode capable d'éliminer les possibilités d'erreur et de conduire, sans efforts inutiles, à la connaissance vraie. Il identifie à cet égard quatre règles principales dérivées des mathématiques.

La « règle de l'évidence » est la plus fondamentale, car elle établit le principe du raisonnement déductif qui est à l'origine la pensée scientifique moderne. Ce principe présuppose qu'une proposition philosophique n'est recevable que lorsqu'elle s'appuie sur une proposition antérieure déjà considérée comme « vraie » ou « évidente ». Il s'agit en d'autres termes d'établir des « chaînes de vérités », en mettant à distance les opinions recueillies sans précaution. Ainsi la connaissance peut-elle progresser par l'accumulation lente des vérités et non selon les règles du hasard. La « règle d'analyse », ensuite, suppose de découper les

problèmes posés en autant de questions élémentaires que nécessaire. La « règle de la synthèse » invite à aller de l'objet le plus simple, par progressions logiques, vers l'ensemble le plus complexe. Enfin, la « règle des dénombrements » incite à énumérer le plus clairement possible les différents éléments permettant de trouver la solution à un problème.

Par ces règles, l'homme peut espérer avancer sur la voie de la vérité. La philosophie a vocation à lui permettre d'y voir plus clair. Elle lui permet d'orienter ses actions. Grâce à sa faculté de jugement, toute personne peut distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Le cartésianisme voit donc en l'homme un être doué de raison, capable de se forger une opinion et donc d'agir par la volonté. Il est le socle sur lequel se forge lentement, à la fin du XVII^e s., la conception nouvelle d'un homme capable de vivre délivré des préjugés. Indirectement, il ouvre la voie aux philosophies de la liberté.

L'héritage politique du cartésianisme

Descartes n'aborde à aucun moment des questions proprement politiques. Il se désintéresse des problèmes du pouvoir, de l'ordre, de la liberté ou de l'égalité sociale. Il laisse de côté toute discussion sur l'État et sa constitution. Néanmoins, le retentissement intellectuel de son œuvre est considérable dans toute l'Europe. Il est tel qu'aucune réflexion scientifique ou philosophique, dès le milieu du siècle, ne peut en ignorer les bases. Sa doctrine de la raison et la conception de l'homme qui en découle provoquent partout des discussions qui ont rapidement des répercussions sur la pensée politique.

De l'homme de raison au citoyen éclairé

L'impact du cartésianisme sur la philosophie politique n'est qu'indirect, mais il est majeur. En concourant à la transformation des catégories de la pensée et en ruinant définitivement le système de pensée aristotélicien, il porte en effet un coup décisif à la légitimité ancienne qui faisait primer l'autorité des lois universelles. En faisant de l'homme un être doté d'une autonomie morale et d'une volonté, il ouvre la voie à la pensée moderne. C'est grâce à lui que la philosophie devient une anthropologie (au sens

littéral d'un « discours sur l'homme ») et se dépouille de ses vues générales sur l'univers. C'est avec lui que s'ouvre réellement la querelle des Anciens et des Modernes. La meilleure preuve de l'inquiétude suscitée par ses thèses est la mise à l'Index de ses ouvrages, en 1663, par une Église qui considère que Descartes contredit les vérités de la foi.

Il faut néanmoins attendre le XVIII^e s. pour que les travaux de Descartes fassent l'objet de lectures et d'interprétations politiques, tantôt hostiles, tantôt admiratives. Le premier à donner au cartésianisme la substance politique qu'il n'avait pas jusque-là est Giambattista Vico (1668-1744). Historien italien, précurseur de la philosophie de l'Histoire, il critique la vision de l'homme et de la société véhiculée par le cartésianisme. Sur le plan philosophique, il substitue le principe de « prudence » à celui du doute. Il oppose l'idée du « vraisemblable » aux concepts cartésiens d'évidence et de vérité. Il préfère la démarche comparative à la méthode déductive pour étudier la formation, l'essor et la décadence des nations. Mais surtout, il forge une critique essentielle (qui sera reprise après 1789 par la pensée réactionnaire) : la conception abstraite de l'homme cartésien lui apparaît dénuée de tout fondement réel. À cet égard, dans le domaine politique, mieux vaut faire confiance à la tradition et à l'autorité qu'à l'hypothétique raison humaine. Il reste que le cartésianisme, sur l'autre versant, est salué par de nombreux penseurs comme le père de la conception moderne de l'individu. Il est admiré par les tenants de la liberté, comme Spinoza, Voltaire ou d'Alembert, qui voient dans cette philosophie la rupture fondamentale avec l'obscurantisme de l'âge médiéval.

C'est surtout au moment de la Révolution française que le cartésianisme fera l'objet de lectures politiques. Il sera célébré par les députés de 1791 qui défendront l'idée d'une « politique de la raison » (voir [chapitre 5](#)). Les révolutionnaires modérés, notamment Condorcet, verront en lui celui qui a brisé les chaînes entravant l'esprit humain et amorcé ainsi le déclin de la société féodale. Leurs adversaires contre-révolutionnaires (Bonald, Maistre, Lamennais) verront également dans l'homme abstrait de Descartes la funeste préfiguration du « citoyen éclairé » promu par la Déclaration de 1789.

Spinoza et la liberté de penser

Comme Descartes, Baruch de Spinoza (1632-1677) est un philosophe sensible aux progrès de la science nouvelle. Fervent admirateur du *Discours de la méthode*, il en reprend les principes de raisonnement. Mais à la différence du philosophe français, il accepte de tirer des conclusions morales et politiques de la vaste transformation des savoirs. Ses propos hostiles au contrôle de l'Église sur les consciences et à la prépotence monarchique apparaissent alors si choquants qu'ils lui vaudront bien des anathèmes et de sérieuses menaces.

Juif hollandais d'origine portugaise, Spinoza préfère nettement la philosophie cartésienne à l'orthodoxie hébraïque. Chassé de la communauté juive d'Amsterdam, il mène une vie précaire comme polisseur de verres de lunettes. L'ensemble de sa doctrine est contenu dans une œuvre majeure, *L'Éthique* (posth. 1677), qu'il renonce à publier tant elle contient des propos explosifs pour l'époque. Il y prône une conception religieuse panthéiste : Dieu y est vu comme une « substance infinie » présente dans tous les compartiments de la nature. Mais surtout, il s'attaque aux moralistes, notamment aux hommes d'Église, qui, selon lui, méconnaissent et méprisent la véritable nature humaine.

Spinoza ouvre une discussion sur la conception de la liberté conçue comme « libre arbitre », alors défendue par de nombreux philosophes chrétiens. Lié au domaine de la foi, le libre arbitre suppose que l'homme est capable de faire des choix pour progresser dans sa recherche du salut. Une telle vision laisse donc supposer que l'être humain n'est pas soumis aux lois de la nature et qu'il peut à tout moment contrôler ses actions. Pour Spinoza, elle est illusoire, car elle laisse croire que l'homme est naturellement libre : il serait ainsi, dans la nature, « comme un empire dans un empire » (III). Les moralistes détestent en fait les êtres humains, dont ils nient les penchants et les désirs naturels. Ils considèrent les « passions » comme des vices que l'homme est tenu de réprimer, alors qu'elles ne sont que des phénomènes naturels. Toutes les sciences montrent que l'être humain, parce qu'il est un élément de la nature, est toujours soumis à ses lois. On ne peut comprendre les actions humaines que comme des effets déterminés par des causes naturelles. Il faut donc chercher à comprendre ces actions grâce à la connaissance, non à les juger ou les condamner en recourant à des valeurs fixes.

Contre la vision des moralistes, le spinozisme défend une nouvelle conception de la liberté humaine. Certes, l'homme, dans la nature, est un

serf et un ignorant poussé par des enchaînements de causes qu'il ne maîtrise pas. Il n'a pas de pouvoir sur ses actions. Mais il peut se libérer par la connaissance de sa propre nature. Spinoza invite l'homme à mieux se connaître afin de percer le mystère des enchaînements de causes et d'effets guidant sa vie naturelle, ce qui est une façon de dialoguer avec Dieu. Le savoir peut en effet lui permettre d'accroître « sa puissance d'agir et de penser », de se forger une « éthique » propre lui permettant de distinguer ce qui est bien et ce qui est nuisible. L'homme peut donc gagner sa liberté et même mener une vie de vertu. L'ambition du spinozisme est ici, dans la lignée de Descartes, de substituer la connaissance des choses aux jugements de valeurs, l'esprit raisonné à la superstition.

C'est cette aspiration générale à l'autonomie du jugement qui pousse Spinoza, dans son *Traité théologico-politique* (1670), à jeter un regard croisé sur la liberté de penser et les limites du pouvoir d'État. Ce livre explosif est publié sans nom d'auteur, mais le juif hollandais est vite repéré, ce qui lui vaut les pires avanies. Spinoza y défend le droit absolu de penser. « Il ne peut se faire que l'âme [i. e. l'esprit, la pensée] d'un homme appartienne entièrement à un autre, ni être contraint d'abandonner son droit naturel ou sa faculté de faire de sa raison un libre usage et de juger de toutes choses » (XX). Pour appuyer cet argument, Spinoza reprend la théorie du contrat : la communauté politique repose bien sur un pacte par lequel les hommes renoncent à leur « droit d'agir » et le transmettent à l'État ; mais sa constitution ne saurait justifier, pour chacun, la perte du droit de raisonner. Ce droit est « naturel » car il appartient en propre à chacun. Il est surtout inaliénable car « personne ne peut renoncer à la liberté de juger et d'opiner comme il veut ».

Cette conservation de la liberté de penser est même justifiée, chez Spinoza, par la « fin » du pouvoir souverain. Selon le philosophe hollandais, le pouvoir n'a en effet qu'une seule légitimité : la défense de la liberté. Il doit pour cette raison rechercher à garantir la sécurité des individus. Il ne peut avoir pour objectif « de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates ». Autrement dit, s'il exerce bien un contrôle sur la capacité d'agir de la communauté politique, il n'a pas vocation à dominer les opinions qui relèvent des seuls individus. Spinoza reconnaît une seule limite à la liberté de penser : elle peut être bridée lorsqu'elle risque de contrevenir à

la paix. L'individu peut donc « opiner et juger et parler pourvu qu'il n'aille pas au-delà de la simple parole ou de l'enseignement, et qu'il défende son opinion par la Raison seule ».

En identifiant un domaine individuel inviolable et sacré, à l'abri des empiétements du pouvoir souverain, le spinozisme apparaît bien comme une préfiguration des idées libérales qui commenceront à prendre forme deux décennies plus tard, sous la plume de John Locke (voir [chapitre 3](#)). Il s'en distingue néanmoins dans la mesure où, d'une part, la liberté proclamée reste limitée à la faculté de penser et où, d'autre part, il ignore encore la distinction formelle entre l'État et la société. Il reste que Spinoza apporte une contribution majeure à la philosophie politique moderne : il fait entrer la raison cartésienne dans le domaine de la réflexion politique. Avec Descartes, l'autonomie du jugement allait déjà bien au-delà de la liberté de conscience (domaine de la foi), puisqu'elle concernait l'esprit humain dans toute son étendue. Avec Spinoza, une nouvelle étape est franchie : la liberté de penser est désormais source de droits inaliénables. Elle est ainsi pleinement sécularisée et ouvre le champ à la réflexion politique sur la limitation du pouvoir.

Les Lumières et l'émancipation de la raison (XVIII^e s.)

Le XVIII^e s. constitue un moment clé dans l'histoire des idées politiques. C'est au cours de ce siècle que s'opère définitivement le basculement du système philosophique ancien vers la pensée moderne. Le siècle précédent s'est achevé sur une « crise de la conscience européenne » (P. Hazard) déclenchée dans les années 1680-1690 par quelques intellectuels (B. Spinoza, P. Bayle, J. Locke...) résolus à libérer les esprits des grands dogmes religieux ou politiques. Le siècle des Lumières est une période de formidable diffusion des nouvelles connaissances, marquée par la lutte acharnée des philosophes pour les faire triompher à tous les niveaux de la société.

La diffusion de ces idées prend appui sur fond d'importantes transformations économiques et sociales. Le siècle est marqué en effet

par le développement rapide de l'agriculture et du commerce, un essor démographique de grande ampleur et l'amélioration sensible des conditions de vie (jusqu'à la crise de 1775). La bourgeoisie constitue la force montante de cette période : elle s'enrichit, acquiert une influence sociale et réclame des droits. Dans le même temps, les monarchies ne desserrent pas leur étreinte sur la société, à l'exception de l'Angleterre et des Pays-Bas. Les règles et coutumes héritées de la féodalité continuent de régler les rapports sociaux. La noblesse parvient à maintenir ses privilèges et à accaparer les postes d'influence dans l'Église, l'armée et l'administration.

Dans ce monde fait de changements et d'archaïsmes, les lignes de fracture présentent une certaine complexité : des tensions de plus en plus palpables opposent la noblesse repliée sur les traditions et la bourgeoisie dont l'ascension sociale est entravée par la naissance. Mais il n'est pas rare que la première, dans son hostilité à l'absolutisme royal, noue aussi des alliances avec la seconde afin de faire pression sur le roi. Dans ce contexte, un nombre croissant de philosophes, pour la plupart de grands bourgeois résolus à s'émanciper des anciennes tutelles, commencent à braver la censure royale et à promouvoir l'idéal de liberté. En prenant la défense de l'homme éclairé par la raison, ils donnent naissance au vaste mouvement d'idées qu'on appelle les « Lumières ».

Unité et diversité des Lumières

Il apparaît bien difficile, à partir d'un terme unique, de désigner un mouvement philosophique commun à l'ensemble de l'Europe. Derrière la diffusion d'un mot (*Lumières*, *Enlightment*, *Aufklärung*, *Il·lustraciòn*, *Illuminismo*) se cache une constellation d'œuvres et de mouvements d'une rare diversité (empirisme, matérialisme, réalisme, idéalisme, scepticisme, déisme, athéisme, etc.). De multiples sensibilités cohabitent au sein de chaque pays. Ainsi peut-on distinguer en France un puissant courant rationaliste coexistant avec une aspiration à la sensibilité annonciatrice du romantisme. De même, les nouvelles philosophies varient sensiblement selon les traditions nationales. Si les Lumières françaises répandent très tôt un scepticisme religieux qui conduit à l'affrontement entre philosophes rationalistes et tenants de la métaphysique ancienne, les Lumières anglaises, écossaises ou allemandes

n'ouvrent guère de querelle avec l'Église et ses croyances. L'*Enlightment*, par exemple, est porté à la fois par des hommes d'Église, des laïcs anglicans et des déistes. Il n'est pas traversé par des conflits fondamentaux entre empirisme et spiritualisme, scepticisme et foi, progrès et conservatisme. Presque tous les philosophes anglais se reconnaissent d'ailleurs dans le système de Newton qui tente de concilier dans une même démarche l'empirisme des nouvelles sciences et la croyance dans l'esprit divin. En Allemagne, la nouvelle philosophie reste fortement spéculative et imprégnée de spiritualité. Elle se fonde en général dans la pensée chrétienne. Elle est soutenue par des courants mystiques (Rose-Croix, ordres maçonniques). Elle est peu ouverte à la pensée scientifique et se montre toujours soucieuse de borner la raison humaine. Elle se révèle souvent assez conservatrice et reste sous l'influence de l'État.

Malgré cette diversité de mouvements, un certain nombre d'attitudes intellectuelles nouvelles caractérisent le siècle. Tout d'abord, l'« esprit critique » gagne toute l'Europe. Le doute, qui ne s'exerçait au XVII^e s. que dans le domaine des sciences, est désormais un acquis de la philosophie. Aucune vérité n'étant fixe et définitive à moins d'être démontrée, le droit de penser librement est revendiqué dans l'ensemble des domaines de la connaissance, à l'exception de la théologie. Il conduit les intellectuels à jeter un regard neuf sur toute chose. Ceux-ci n'hésitent plus à questionner le monde. Beaucoup affichent leur volonté de s'affranchir des autorités traditionnelles qui, quelques décennies plus tôt, contrôlaient encore le domaine du savoir.

Le XVIII^e s., ensuite, est le siècle de l'expérience. Descartes, mais plus encore les savants anglais du XVII^e s. (Newton, Bacon, Boyle), deviennent des références intellectuelles incontournables. Si en Angleterre, le goût pour l'empirisme se concilie avec la pensée religieuse, il favorise en France le développement du matérialisme (Diderot, Helvétius, d'Holbach, La Mettrie), sensibilité philosophique qui défend l'idée que toutes les lois de la nature, de la pensée, de la société, sont le résultat de phénomènes mécaniques ou physiques.

Enfin, l'Europe éclairée est marquée par une attitude nouvelle des théoriciens et des moralistes face à la liberté. Le siècle des Lumières voit émerger la figure moderne du philosophe. Celui-ci forge moins sa notoriété par l'érudition savante, la maîtrise approfondie d'une science

ou la connaissance des Écritures. Il est avant tout un homme de lettres (écrivain, essayiste, poète, historien) au courant des avancées de son temps. Lorsqu'il est savant (comme Buffon ou d'Alembert), il devient aussi philosophe. Il acquiert surtout sa réputation par son engagement dans la vie publique. Il cesse ainsi d'être hors du monde. Conscient de son influence sociale, il s'engage dans la défense de nobles causes. Il publie beaucoup, sous différentes formes (lettres, pamphlets, traités...). Il porte haut ses idées pour agir sur la société, ses règles, ses mentalités et ses mœurs. Il est présent dans les salons littéraires, les clubs de pensée, les loges maçonniques, partout où se discutent les idées nouvelles et s'élaborent des projets de réforme de la société. Il se fait un héraut de la tolérance : il lutte contre les superstitions religieuses, condamne les abus politiques, dénonce les injustices sociales. Le XVIII^e s. est le siècle des philosophes qui entendent comprendre le monde, diffuser les lumières de la vérité et construire une humanité meilleure.

Au total, la philosophie des Lumières rayonne par son optimisme. Elle est le terreau d'un nouvel humanisme, c'est-à-dire d'une pensée qui affirme la valeur supérieure de la personne humaine. Elle croit en la possibilité de l'homme de s'émanciper grâce à la raison. Kant en donnera une définition célèbre en 1784 dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « Les Lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité dont il est lui-même responsable. La minorité consiste dans l'incapacité où il est de se servir de son intelligence sans être dirigé par autrui [...]. *Sapere aude*, aie le courage de te servir de ta propre intelligence ! Voilà donc la devise des Lumières. »

La philosophie à l'assaut de l'obscurantisme

L'essor de la raison dans les sciences commence à ébranler la théologie chrétienne au XVIII^e s. C'est notamment en France, où l'Église catholique refuse de s'ouvrir aux connaissances profanes, que la religion subit les premières attaques de la nouvelle philosophie. Jusque-là préservée par l'attitude spiritualiste des savants du XVII^e s. (à l'exception de Spinoza), elle doit faire face au scepticisme philosophique, qui affirme que l'on peut douter de tout, et au rationalisme, qui défend le primat de la raison. Les philosophes n'hésitent plus à associer désormais les vérités de l'Église à de vulgaires superstitions.

Voltaire et les philosophes rationalistes français

Le rationalisme connaît un essor fulgurant, dès le milieu du XVIII^e s., dans les milieux intellectuels bourgeois qui animent la place de Paris. La philosophie rationaliste s'engage dans une voie radicale, car elle rejette toute explication métaphysique dans la recherche de la vérité. Il n'est rien, pour ses adeptes, qui ne soit accessible à l'entendement. L'homme dispose d'une faculté de juger qui lui permet de saisir la totalité de l'existence humaine et de comprendre la nature. C'est l'expérience de la raison qui donne accès à la connaissance vraie. Les rationalistes des Lumières sont donc partisans d'une morale de la découverte et fustigent toutes les doctrines imposées ou « révélées » qui prétendent apporter des vérités alors que celles-ci n'ont jamais été démontrées.

C'est bien évidemment le dogme catholique qui est la principale cible des penseurs rationalistes. La parole de l'Église n'est pour eux qu'un amas de superstitions, de mensonges et de préjugés sur lesquels prospère une caste ecclésiastique. Elle est la principale responsable de l'obscurantisme qui, depuis le Moyen Âge, maintient les esprits en servitude. Depuis toujours, l'Église a tenu les fidèles dans l'enfance en les empêchant de penser par eux-mêmes. En érigeant une mythologie sur la rédemption céleste, elle n'a d'autre visée que de contrôler leur existence terrestre. La doctrine chrétienne est même profondément immorale et dangereuse, car elle est forgée sur la peur des croyants de ne pas obtenir le salut de l'âme.

Les premiers assauts contre le dogmatisme ont déjà commencé à être portés dès la fin du XVII^e s. par Pierre Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 1682). Ardent défenseur de la liberté de conscience, puis de la liberté de pensée, il fut le premier à récuser les superstitions et à proposer une lecture rationaliste de la religion. Son influence sur les philosophes rationalistes du XVIII^e s. est incontestable. S'il en est un qui exprime l'incrédulité railleuse des Lumières, c'est bien Voltaire (François Marie Arouet, 1694-1778). Polémiste de talent, auteurs de nombreuses lettres, de satires, de poèmes, de pièces de théâtre, de tragédies et de contes philosophiques, cet esprit libre a fait quelques séjours à la Bastille et a dû s'exiler en Angleterre, avant de connaître un succès considérable dans les milieux éclairés de la bourgeoisie. Doté d'une immense culture, auteur

d'une œuvre monumentale, il refusera toujours de forger une philosophie globale, de peur de retomber dans le raisonnement métaphysique.

Voltaire est avant tout un incroyant qui ne croit rien de ce qui n'est point démontrable. Il est un esprit insoumis qui, toute sa vie durant, luttera contre les dogmatismes, la corruption des mœurs et les atteintes à la liberté. Il est fasciné par l'Angleterre, pays de la tolérance et de la liberté. Il admire Newton qui a su, selon lui, substituer les mathématiques à la métaphysique. La France, en revanche, est pour lui la terre du fanatisme et de l'injustice. Il n'hésite pas, à cet égard, à prendre part à de nombreuses polémiques. Il intervient publiquement dans des affaires judiciaires portant atteinte à la liberté de conscience (affaire Calas, 1762-65). Mais c'est dans ses pamphlets mêlant la dérision et les attaques cinglantes qu'il est le plus cruel avec ses ennemis (*Traité sur la tolérance*, 1763). S'il s'en prend aux privilèges et à tous les usurpateurs de la société (les tyrans, les faux philosophes, les parvenus, les curés, les athées...), c'est bien l'Église dans son ensemble qui lui paraît le pire danger, car elle entrave la principale des libertés : la liberté de penser. Ainsi peut-on entendre, dans son *Dictionnaire philosophique* (1764), le lord anglais imaginaire Boldmind (littéralement : « esprit audacieux ») : « il ne tient qu'à vous d'apprendre à penser ; vous êtes né avec de l'esprit ; vous êtes un oiseau dans la cage de l'inquisition ; le Saint-Office vous a rogné les ailes, mais elles peuvent revenir [...] osez penser par vous-même ». Et plus loin d'ajouter : « ce sont [les] tyrans des esprits qui ont causé une partie des malheurs du monde. Nous ne sommes heureux en Angleterre que depuis que chacun jouit librement du droit de dire son avis ».

La critique du dogmatisme religieux est poursuivie par des encyclopédistes prestigieux : Helvétius (*De l'Esprit*, 1758), le baron d'Holbach (*Le Christianisme dévoilé*, 1761) et Diderot (*Jacques le Fataliste*, 1796). Ce dernier se sert de la plume comme d'une épée : « la religion de Jésus-Christ, annoncée par des ignorants, a fait les premiers chrétiens. La même religion, prêchée par des savants et des docteurs, ne fait aujourd'hui que des incroyants » peut-on lire dans ses *Suppléments aux pensées philosophiques*. Rousseau, quant à lui, ne porte guère les rationalistes en estime. Il considère néanmoins que l'Église ne peut avoir qu'un rôle néfaste dans la vie civique : « Quiconque ose dire : "Hors de l'Église point de salut", doit être chassé de l'État [...]. Un tel dogme

n'est bon que dans un gouvernement théocratique, dans tout autre il est pernicieux » (*Du Contrat social*, 1762, IV, 8). Enfin, le comte de Buffon (1707-1788), naturaliste réputé, philosophe et grand prosateur, entre clairement en conflit avec la religion dans sa monumentale *Histoire naturelle* (36 vol., 1749-1804). Il réévalue en effet, à l'aide des découvertes scientifiques, un grand nombre d'affirmations contenues dans la Bible sur l'origine de l'homme, l'évolution de la nature et l'histoire de la Terre.

Si ces philosophes se retrouvent dans une commune hostilité au christianisme, ils divergent cependant dès qu'il s'agit de définir la voie spirituelle à suivre. Voltaire se déclare volontiers déiste : il admet l'existence d'un Être suprême, mais refuse tous les discours révélés qui tentent de lui donner une forme et proclament des vérités absolues. Il souhaite substituer au christianisme une « religion naturelle » qui se passerait de dogmes et de sacrements. De son côté, Rousseau souhaite la constitution d'une « religion civile » qui pourrait susciter l'adhésion à sa république démocratique. Helvétius, quant à lui, évolue vers l'athéisme (il nie l'existence de Dieu), une position radicale pour l'époque et rejetée par la majorité des philosophes. Après avoir été déiste, Diderot opte pour le matérialisme, auquel se rallie d'Holbach. Tous deux défendent l'idée que la matière est à l'origine du vivant et qu'elle possède même une vie propre qui anime le monde de la nature. Buffon appuie cette intuition en recourant à la description scientifique, estimant que le monde de la nature s'organise de manière autonome et ne connaît que des phénomènes concrets.

Hume et le scepticisme critique

En Angleterre, le succès de la cosmologie de Newton d'une part, l'attitude plutôt libérale de l'Église anglicane d'autre part, limitent les attaques des philosophes contre la religion. Au rationalisme qui domine la nouvelle philosophie française, les Anglais préfèrent l'empirisme hérité des sciences. John Locke ouvre les Lumières anglaises. Médecin avant d'être philosophe, il est aussi un fervent chrétien. Il condamne moins la religion que les usages blâmables de la théorie du droit divin qui servent la pratique absolutiste du pouvoir de Jacques II (premier *Traité du gouvernement civil*, 1689). Il défend la liberté de conscience et de

culte. Il souhaite aussi tempérer la prétention des Églises à diriger les croyants (*Lettre sur la tolérance*, 1689). Mais il reconnaît aussi les limites du savoir humain (*Essai sur l'entendement humain*, 1690). Son œuvre est une étape majeure de la pensée politique, car elle fait de la liberté individuelle l'un des piliers de la nouvelle philosophie anglaise (voir [chapitre 3](#)). Elle ne fait pas prévaloir, en revanche, l'idée de raison sur la religion. Un peu plus tard, la philosophie de l'évêque et philosophe irlandais George Berkeley (1685-1753), le second père de l'*Enlightment*, se donnera pour un objectif d'apporter la preuve de l'existence de Dieu.

Le scepticisme à l'égard des valeurs religieuses viendra outre-manche du philosophe et historien David Hume (1711-1776). Celui-ci se méfie du rationalisme abstrait qui se développe en France. Il prend également ses distances avec la philosophie newtonienne qui affiche une trop grande confiance dans la logique formelle des mathématiques. Quant à la métaphysique ancienne (la scolastique), il estime que son caractère purement spéculatif l'éloigne radicalement de la réalité. Contre ces démarches, le savant écossais défend une doctrine de la nature et de la vie qu'il veut « empiriste », c'est-à-dire tout entière fondée sur l'expérience spontanée. Il ne reconnaît à cet égard que les perceptions, qui se déclinent sous la forme d'« idées » (pensées, croyances) et d'« impressions » (sensations, émotions) émanant spontanément de l'esprit. La raison n'est en fait, selon lui, qu'un ensemble d'expériences qui, en touchant les sens, finissent par se transformer en pensée (*Essais philosophiques sur l'entendement humain*, 1748). Cet empirisme conduit Hume à afficher un profond scepticisme à l'égard de la religion révélée. Il apparaît impossible à quiconque de prouver l'existence de Dieu. Celle-ci reste d'ailleurs une énigme puisque la théologie est incapable de s'appuyer sur l'expérience. Pour cette raison, Hume considère la religion comme une superstition créée pour répondre aux inquiétudes profondes de l'existence. Elle ne contient que des sophismes, des fausses idées et des fantasmes qui étouffent la vérité expérimentale. Elles n'ont qu'une production de l'esprit humain (*Dialogues sur la religion naturelle*, posth. 1779).

Les limites de la raison : « Contre-Lumières » et mouvements spiritualistes

La philosophie des Lumières ne s'impose pas sans résistances. Au cœur du siècle de Montesquieu et de Voltaire, de nombreux savants condamnent les idées nouvelles. Ce que l'on appelle communément les « Contre-Lumières » désigne, dans l'histoire des idées, l'ensemble très divers d'auteurs et de doctrines qui prennent position contre la pensée rationaliste.

De nombreux hommes d'Église prennent la défense de l'orthodoxie catholique. D'une manière générale, il s'agit d'opposer l'amour de la foi à la raison abstraite des philosophes. Beaucoup parmi eux adoptent une position modérée et ne contestent pas certaines avancées techniques ou intellectuelles, en particulier les progrès accomplis par les sciences. Ils n'affichent pas d'hostilité de principe à la pensée expérimentale. Ils reconnaissent que l'homme est un être capable de développer une interprétation subjective du monde et que son autonomie ne se limite pas à la conscience religieuse. Mais ils refusent de considérer que la raison humaine est au fondement de toute chose et, surtout, n'entendent pas rompre avec la métaphysique ancienne de l'univers et de la nature.

C'est le cas du « malebranchisme », courant fort éclectique d'auteurs qui ont pour point commun de s'inspirer des réflexions de Nicolas de Malebranche (1638-1715). Prêtre oratorien, celui-ci avait tenté à la fin du XVII^e s. de concilier christianisme et cartésianisme en énonçant les lois de l'univers dans un langage mathématique (*Recherche de la vérité*, 1674). Ses conclusions sur l'usage de la raison étaient mesurées : d'un côté, la réflexion critique ne doit pas être condamnée car elle permet d'accéder à une meilleure compréhension de la nature ; de l'autre, seule la métaphysique religieuse peut apporter une réponse aux interrogations sur l'origine du monde. Ainsi, pour répondre aux idées nouvelles, les malebranchistes ne puisent pas leurs arguments dans la seule théologie. Ils recourent souvent à des arguments philosophiques et scientifiques. Ils défendent néanmoins un point de vue chrétien, affirmant que la stabilité des lois physiques trouve sa source dans l'unité de la création.

Le siècle des Lumières est aussi animé par des courants mystiques dont l'étonnante vitalité souligne les limites du rationalisme. Dans la ligne de Fénelon et du quietisme, de nombreux moines et prêtres participent au développement d'une littérature chrétienne exaltée, prônant l'abandon total de soi, la contemplation, une absorption en Dieu qui supprimerait toute inquiétude existentielle. La remise en cause de la

métaphysique ancienne stimule aussi de nouvelles démarches spirituelles qui se libèrent du christianisme et de l'Église établie. Elles se développent en particulier dans les loges maçonniques et les sociétés d'illuminés. Elles explorent des voies mystiques nouvelles, faisant appel au symbolisme, à l'ésotérisme, aux sciences occultes comme l'hermétisme des alchimistes. Elles s'appuient sur une « gnose », une connaissance mystique accessible par l'initiation et le travail. Ces sociétés occultes révèlent tout le paradoxe du siècle, car elles sont l'expression à la fois de l'évolution des connaissances et de l'aspiration toujours présente à la réalisation spirituelle. Le succès de l'Illuminisme traduit magistralement cette ambiguïté. Lancé en France au milieu du siècle par Martinès de Pasqually et Louis-Claude de Saint-Martin (dont la doctrine, le martinisme, séduit de nombreux intellectuels), ce courant à la fois philosophique et mystique cherche l'élévation vers Dieu par la pratique de l'occultisme et la découverte des connaissances surnaturelles. C'est en Allemagne que l'expansion de ce mouvement sera la plus forte avec la société initiatique des « Illuminés de Bavière » (créée en 1776 par Adam Weishaupt) qui connaît une expansion sans précédent durant tout le dernier quart du siècle.

Les prémisses de la pensée politique moderne

Le combat contre les préjugés et les superstitions n'a de sens, pour les Lumières, que s'il permet de forger une société plus juste. Aussi, l'objectif de la nouvelle philosophie est clairement de mettre la connaissance au service d'une réforme globale de la société, de ses mœurs et de ses lois.

La raison, la liberté, le bonheur

La nouvelle philosophie diffuse un message optimiste : la découverte de la raison ouvre la voie de la liberté. Dans l'esprit des Lumières, l'éducation intellectuelle et morale permet en effet à l'homme de renoncer aux idées reçues et d'acquérir le bien le plus précieux : la liberté de jugement. Hier tenu dans l'ignorance de l'enfance, il peut désormais accéder à la majorité par la force de sa raison et vivre pleinement son existence. La philosophie tout entière se donne ainsi pour objectif

d'émanciper l'être humain des croyances traditionnelles. Cet esprit de liberté ne touche pas simplement le citoyen, c'est-à-dire l'homme dans son rapport à la vie publique. L'ambition du philosophe est bien de libérer l'être humain dans tous les compartiments de la vie, d'éveiller l'enfant par la pédagogie, de sortir les plus humbles de leur incapacité, de libérer la femme et l'esclave de la servitude. C'est l'ensemble des comportements et des mœurs qui, pour les philosophes, doivent s'ouvrir à la raison humaine.

L'attrait général pour la liberté donne naissance à une idée nouvelle : le « bonheur ». En effet, avec l'idée de liberté, c'est la conception même des finalités de la vie humaine qui évolue. Dans la doctrine chrétienne, la vie terrestre ne prenait son sens que dans le rapport à la vie éternelle. L'homme étant marqué par la faiblesse (exprimée dans l'allégorie du péché et de la chute), sa vie était vouée au rachat, à l'espérance d'une vie meilleure dans l'au-delà, grâce à la miséricorde de Dieu. Seule la mort – la mort du corps et non celle de l'âme – pouvait ouvrir les portes de l'éternité.

La conception de la liberté des Lumières opère un renversement complet des fins assignées à l'existence humaine. L'homme prend désormais sens par sa capacité à prendre en main sa destinée sur Terre. Libéré des préjugés et de l'aveuglement des passions, il peut déterminer seul la valeur de sa vie, qui n'est plus orientée vers l'au-delà, mais vers l'existence ici-bas. Autrement dit, la vie sur Terre devient une fin en soi alors qu'elle n'était jusque-là qu'une étape sur le chemin de la rédemption. Selon cette nouvelle conception, la quête du bonheur individuel se substitue à la morale du salut spirituel. C'est désormais la volonté d'orienter les hommes vers la « vie heureuse » qui anime la pensée des Lumières.

Pour la plupart des philosophes, le bonheur est le prolongement intérieur de la liberté. Chacune à sa manière, les œuvres de Locke, de Montesquieu ou de Voltaire témoignent du lien intime établi entre les deux états. Cette idée inspire largement la rédaction des textes révolutionnaires : la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 (préambule) et surtout celle de 1793 (art. I^{er}) font du bonheur l'un des buts ultimes de la société. Dans cette perspective « civique », la réalisation de l'existence heureuse est étroitement liée à la reconnaissance des droits de la personne humaine. Elle impose de

défendre la liberté et de lutter contre toutes les formes de despotisme. Mais le bonheur passe aussi, pour de nombreux auteurs, par une forme de liberté intérieure qui suppose l'éveil des sens, l'exploration des sentiments et même la recherche du plaisir et de l'amour. Le sensualisme de Condillac fait reposer toutes les facultés de l'esprit sur les sensations vécues (*Traité des sensations*, 1754). Rousseau donne libre cours à la rêverie sentimentale (*Confessions*, 1765-1770). Diderot n'hésite pas à prendre le contre-pied de l'enseignement religieux et à défendre l'idée que la passion amoureuse et le plaisir sont les conditions de la vie heureuse (*Les Bijoux indiscrets*, 1747). Le bonheur, enfin, est affaire de pédagogie : il dépend largement d'un travail d'émancipation intellectuelle et morale, comme tentent de le démontrer deux œuvres aussi différentes que l'*Émile* (1762) de Rousseau ou le *Projet de réforme de l'instruction publique* (1792) de Condorcet.

L'ambition émancipatrice portée par les nouvelles valeurs du siècle (raison, liberté, bonheur) tend, de façon insensible, à faire émerger l'idée d'égalité dans la réflexion philosophique. Certes, de nombreux penseurs des Lumières conservent une vision élitiste de la société. Ils se méfient de l'intempérance du peuple. Composé d'ignorants soumis aux appétits les plus vils, celui-ci est incapable de s'élever au niveau de la raison. Il tombe dans l'excès dès qu'on lui reconnaît quelque autorité. Il peut à tout moment menacer la paix sociale. À cet égard, à l'exception des thèses défendues par Rousseau (*Contrat social*, 1762), l'idée démocratique est largement absente des projets philosophiques des Lumières – elle ne sera mise en débat qu'à la faveur des révolutions américaine et française (voir [chapitre 5](#)). Néanmoins, la quête effrénée de la liberté suppose bien, sur le plan philosophique, une égalité initiale entre tous les individus, c'est-à-dire la possibilité, pour tous les hommes de vertu, d'accéder aux meilleures positions sociales. De même, l'idéal pédagogique porté par la raison cartésienne suppose une égalité des esprits devant la vérité. Tout individu doit donc bénéficier des mêmes chances d'accéder au savoir. À terme, toute personne, quelle que soit sa condition, a vocation à disposer de droits qui lui sont naturels. Certes, les philosophes des Lumières ne prônent pas la révolution ; ils ne projettent pas d'abattre la société féodale. Mais ils ambitionnent de la réformer en profondeur en la dépouillant de ses règles les plus injustes. Ils condamnent vertement les privilèges aristocratiques sur lesquels se reproduit l'inégalité dans la

société. Par une telle condamnation des distinctions héréditaires et la promotion d'une égalité de naissance, ils posent clairement les premiers jalons d'une pensée sociale égalitaire. Les circonstances révolutionnaires de la fin du XVIII^e s. se chargeront de prolonger cette perspective dans le champ des idées politiques en faisant ressurgir l'idée rousseauiste d'égalité citoyenne.

L'Encyclopédie

Aucun projet éditorial ne porte mieux le témoignage du désir d'affranchissement des Lumières que l'*Encyclopédie* (1751-1772). Cette œuvre monumentale est significative de l'insatiable appétit de savoir qui anime les philosophes du XVIII^e s. La tentation encyclopédique, certes, remonte à la Renaissance. Pierre Bayle, avec son *Dictionnaire historique et critique* (4 vol., 1695-1697), avait déjà tenté de réaliser une vaste synthèse retraçant le progrès des connaissances dans l'histoire. L'*Encyclopédie*, aussi appelée *Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, dépasse cependant toutes les précédentes tentatives par son ampleur (27 années de travail, 28 volumes, dont 11 de planches) et surtout par l'ambition réformatrice de ses maîtres d'œuvre.

Les pères du projet sont Denis Diderot et, pour la partie scientifique, le mathématicien Jean le Rond d'Alembert (1717-1783). Leur projet rassemble une pléiade de grands esprits (Jaucourt, d'Holbach, Mably, Quesnay, Marmontel, Daubenton, Turgot...), même si les écrivains les plus réputés (Montesquieu, Voltaire, Rousseau) n'y font que de brèves apparitions. Aucun représentant de la noblesse de cour ou d'épée n'y participe, pas plus que les voix du monde paysan ou manufacturier. La plupart des contributeurs sont en fait issus de la bourgeoisie urbaine – la classe montante, riche mais exclue des lieux de pouvoir – qui voue une aversion non dissimulée pour ceux qui, au sommet de la société féodale, vivent dans l'opulence et l'oisiveté.

L'objectif de Diderot et d'Alembert est de bâtir un vaste catalogue des sciences (mathématiques, physiques, naturelles, historiques), des arts et des métiers qui servent le progrès de l'humanité. L'assemblage d'articles très divers forme une vaste fresque dont le but n'est pas seulement de réaliser une synthèse des connaissances humaines ou de louer le génie

humain, mais aussi de participer au développement d'une société plus juste. Comme le note d'Alembert dans le fameux « Discours préliminaire », l'objectif est bien de faire une histoire des progrès de l'esprit afin de répandre les lumières de la connaissance et contribuer ainsi à forger une « humanité éclairée ».

Le succès de l'*Encyclopédie*, pour l'époque, est considérable. Mais la lutte pour imposer la légitimité de l'entreprise et surmonter la censure est particulièrement rude. L'interdiction de publication de 1752, puis levée l'année suivante. Néanmoins, le travail des encyclopédistes est à nouveau condamné en 1759 par le Parlement et par le pape. La même année, Diderot et d'Alembert doivent faire face à une violente campagne « antiphilosophique » orchestrée par l'anti-voltairien Élie Fréron. Les tomes continuent néanmoins d'être publiés, donnant naissance à l'un des plus grands symboles de l'idéologie de progrès et du volontarisme philosophique du XVIII^e s.

L'individualisme philosophique

En consacrant le pouvoir de la raison et l'idéal de liberté, les philosophes du XVIII^e s. découvrent la valeur intrinsèque de l'individu. Les Lumières donnent ainsi naissance à la pensée individualiste. On désigne par là non pas un mouvement philosophique particulier, mais une attitude intellectuelle qui fait de l'individu l'objet central de la réflexion morale. Cet individualisme ne touche guère l'Allemagne en raison, notamment, de la vigueur de la tradition luthérienne qui maintient un fort sentiment communautaire. Il l'emporte en revanche en Angleterre et en France vers la fin du XVIII^e s., pour des raisons sensiblement différentes.

Outre-manche, l'individualisme s'enracine dans une tradition libérale qui puise ses références à deux sources : celle de John Locke, père d'un libéralisme politique soucieux de défendre les droits de l'individu face à l'État (voir [chapitre 3](#)), et celle d'Adam Smith (1723-1790), inspirateur d'une réflexion économique favorable au libre-échange (*De la Richesse des nations*, 1776). À la croisée des XVIII^e et XIX^e s., le succès de la philosophie « utilitariste » de Jeremy Bentham (1748-1832) contribue à donner une cohérence intellectuelle à cette orientation philosophique. L'utilitarisme avance un principe qui devient le cœur de la pensée

libérale : selon celui-ci, la satisfaction des plaisirs individuels est le gage du plus grand bonheur collectif. Avec lui, l'intérêt individuel non seulement précède celui de la communauté, mais il le détermine. Néanmoins, la reconnaissance de la valeur de l'individu ne conduit pas, en Grande-Bretagne, à l'édification d'un universalisme philosophique surplombant, car la pensée savante n'entre pas en conflit avec la religion et n'a pas ambition de lui substituer un nouveau système explicatif général. Surtout, elle est imprégnée par une tradition empiriste qui reste hostile à toute doctrine systématique.

La construction de l'individualisme en France emprunte une voie différente. La promotion de l'individu se fait tout d'abord dans le contexte d'affirmation du rationalisme. La confiance dans la capacité de l'homme à s'affranchir des croyances métaphysiques fait émerger l'idée d'un individu doté d'une responsabilité morale. Surtout, la philosophie de l'individu s'affirme largement comme une pensée de combat : elle est édiflée par des intellectuels bourgeois qui entendent lutter contre les institutions de la société féodale. L'individualisme philosophique français oppose les droits de l'homme, considérés comme universels et inaliénables, au pouvoir arbitraire du roi, aux ordres dominants (noblesse, clergé) et à toutes les communautés traditionnelles sur lesquelles repose la société autoritaire. Ainsi, l'individualisme se développe en prise avec les revendications sur les droits naturels apparues au XVII^e s. Avec la Révolution de 1789 et la rupture avec le droit d'Ancien Régime, il donnera naissance à une nouvelle tradition juridique (voir [chapitre 5](#)).

L'universalisme français

La pensée politique des Lumières françaises, n'hésite pas à emprunter la voie de l'universalisme. Ainsi, alors qu'en Angleterre l'individualisme se conjugue avec un empirisme méfiant à l'égard des synthèses universelles, et qu'en Allemagne se forge avec Kant un humanisme universaliste, mais de tradition holiste (fermée aux théories individualistes), la réflexion philosophique française recherche sans cesse la conciliation entre le particulier et l'universel. La question essentielle qui se pose au philosophe est alors la suivante : comment concevoir l'humanité dans son ensemble – son unité et son développement dans l'Histoire – à la lumière de la nouvelle conception de l'individu ? La réflexion ne pouvant plus se

satisfaire des réponses globales apportées par la religion, le risque est fort, en effet, que la promotion de l'individu ne favorise une vision « atomiste » de la société, incapable de penser le corps social dans son unité. Ce risque sera dénoncé à la fin du XVIII^e s. par la pensée contre-révolutionnaire qui présentera l'individualisme comme une idéologie dangereuse cherchant à détruire systématiquement les fondements de l'unité française (la religion, l'identité, les traditions, les communautés naturelles).

La philosophie de la fin du XVIII^e s. répond de diverses manières à cette question. Elle s'appuie largement, après Rousseau et surtout après 1789, sur l'idée de contrat social. Dans cette conception, la société est perçue non plus comme une communauté naturelle, mais comme un rassemblement d'individus ayant choisi de vivre ensemble. Les contradictions possibles entre les aspirations à l'autonomie individuelle et la recherche du bien commun sont surmontées grâce à l'intérêt qu'ont les individus à coopérer et à s'entraider. Chacun tire en effet un avantage personnel à vivre en communauté. Il obtient notamment la sécurité, mais aussi l'entraide nécessaire à la poursuite de ses propres objectifs. En ce sens, la pensée contractualiste est loin de faire l'apologie du profit individuel : pour Diderot ou Rousseau, l'excès d'individualisme exacerbe les égoïsmes et engendre inévitablement des inégalités. De cette tentative de conciliation entre l'individu et le bonheur commun, émergent les idées de fraternité et de solidarité qui seront au centre du discours révolutionnaire. Il reste que la métaphore du contrat, bien qu'elle apporte une lecture nouvelle de la société, demeure abstraite. Aussi, la pensée de 1789 n'hésitera pas à édifier en contrepoint une vision affective et spontanée du corps social : celle de la « patrie ». La notion est établie dans son sens moderne avant la Révolution (on trouve un article sur ce thème dans l'*Encyclopédie*), mais c'est bien la levée en masse des citoyens et l'idéologie républicaine qui donneront chair à l'idée patriotique (voir [chapitre 5](#)).

Les Lumières françaises ne se contentent pas de concilier l'individualisme avec les exigences de la vie sociale. Elles portent une ambition plus haute : diriger l'humanité tout entière vers la liberté. Or c'est bien l'homme de raison qui est au cœur de ce nouveau projet. La nouvelle philosophie porte avec elle le rêve de sortir l'humanité des fers de l'obscurantisme et de la guider vers la vérité. Son objectif est bien de

substituer à l'universalisme chrétien des temps médiévaux un universalisme de la raison. Dans cette vision, le singulier se transcende dans l'universel : l'ensemble des individus autonomes – êtres subjectifs, dotés de désirs et d'intérêts – devient une « humanité éclairée » par leur adhésion aux nouvelles valeurs de liberté et de progrès. L'universel, en d'autres termes, ne prend plus corps dans un ordre du monde agencé par des lois providentielles. Il est au contraire l'expression de la volonté des hommes, de leur aspiration commune à mettre en place une société plus juste et plus éclairée. L'universel est la voie par laquelle « l'espèce humaine » s'élève au rang de « civilisation ». Cette dernière notion, née dans la France des Lumières, désigne une humanité en mouvement, une marche vers le progrès qui verra triompher la raison, la liberté et le bonheur. La civilisation n'a pas vocation à être fermée. Au contraire, elle s'étend par-delà les frontières grâce à la diffusion de la connaissance philosophique.

L'universalisme français porte enfin avec lui une attitude morale et politique nouvelle, le cosmopolitisme, qui défend le projet d'une intégration des différents peuples dans une union universelle. Certes, l'idée est loin d'être partagée par tous les philosophes. Rousseau y est farouchement opposé (« défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux », *Émile*, 1). Mais la certitude que le rayonnement des Lumières ne saurait être enfermé dans les frontières étatiques est partagée par de nombreux intellectuels, de Voltaire aux encyclopédistes. Ces derniers estiment qu'une réorganisation des rapports entre les nations est le prolongement nécessaire de la marche universelle vers la liberté. L'idée séduit Kant en Allemagne. Certes, son *Projet de paix perpétuelle* (1795) entend bien conserver les frontières des États, mais il vise aussi à pacifier leurs relations par le recours à un droit universel respecté par tous les peuples. Le cosmopolitisme trouvera bien quelques porte-parole en France au moment de la Révolution, à l'extrême-gauche (les hébertistes) comme chez les modérés (les Idéologues), mais il sera de peu de poids face au patriotisme exalté des révolutionnaires. Il sera fustigé par les théoriciens de la Contre-Révolution (Bonald, Maistre).

Le mariage du pouvoir et de la raison

Les Lumières inaugurent le temps du « despotisme éclairé », temps marqué par le mariage du pouvoir et de la philosophie. Les philosophes n'hésitent guère à devenir les conseillers des rois pour faire triompher leurs idéaux. Les princes, de leur côté, se montrent de plus en plus sensibles aux nouvelles idées et tentent de les insérer dans leur pratique du pouvoir.

Le temps du « despotisme éclairé »

Les intellectuels du XVIII^e s. mènent un combat d'idées. Ils ont l'ambition de libérer le monde du fanatisme, des guerres et des injustices. Ils n'hésitent pas à se prononcer sur les réformes constitutionnelles ou sociales les plus souhaitables. Parmi tous, ce sont les philosophes français qui exercent une influence intellectuelle sans précédent. Leurs idées se répandent en quelques années dans toute l'Europe grâce au développement de l'imprimé et à la multiplication des traductions, mais aussi par le biais des loges maçonniques et des salons bourgeois où savants et intellectuels prennent l'habitude de se retrouver. Beaucoup, parmi eux, n'hésitent pas à se placer au service du pouvoir, attirés par de confortables rentes et par la tribune exceptionnelle que leur offrent les cours princières pour diffuser leurs idées. Pour les monarques, l'opportunité de s'entourer de brillants esprits est évidente : elle leur apporte un prestige personnel et, surtout, la caution des nouvelles idées du siècle.

L'expression « despotisme éclairé » désigne le rapprochement fort ambigu des rois et des philosophes, un rapprochement qui voit les grands monarques ouvrir leur action aux lumières de la philosophie. Paradoxalement, au XVIII^e s., l'influence des idées nouvelles ne gagne ni la cour de France – pays où Montesquieu, Rousseau et les philosophes rationalistes formulent les critiques les plus dures à l'égard de l'absolutisme – ni celle d'Angleterre – où la monarchie parlementaire est déjà sur la voie d'un régime équilibré. Ces idées se diffusent dans plusieurs monarchies autoritaires, notamment la Prusse, la Russie et l'Autriche. Frédéric de Prusse, dit le Grand, éprouve depuis longtemps une réelle fascination pour la pensée française. Lorsqu'il accède au trône en 1740, il connaît déjà Voltaire qui a bien voulu amender son *Anti-Machiavel* (1739). Il rêve de se muer en « roi-philosophe ». Il s'efforce

de bâtir une Académie royale à Berlin, dirigée par le géomètre Pierre Louis Moreau de Maupertuis, chargée de diffuser les grandes thèses philosophiques alors en vogue en France. De son côté, l'impératrice de Russie, Catherine « la Grande », affiche son admiration pour l'œuvre de Montesquieu. Elle s'essaie à la rédaction d'un traité politique, *Nakaz* (1767), bréviaire prônant la justice, la liberté, la tolérance, le recours à la loi et l'instruction du peuple. Elle développe le mécénat et reçoit les grands esprits du temps (Diderot, Voltaire, Grimm, Marmontel). L'empereur germanique Joseph II, quant à lui, s'inspire des thèses du philosophe allemand Christian Wolff sur le droit naturel pour justifier une action politique visant le bien du peuple (centralisation administrative, abolition du servage et de la torture, reconnaissance de la liberté religieuse, proclamation du droit d'intervention dans les affaires ecclésiastiques, réforme de la justice).

Dans le même temps, les philosophes se sentent de plus en plus investis d'une vocation nouvelle, celle de participer à l'éveil des consciences en éclairant l'action des rois. Voltaire s'installe à la cour de Frédéric en 1750. Il y restera trois ans, jouissant d'une grande influence, malgré les brouilles régulières avec le souverain. D'Alembert entretient également une relation épistolaire régulière avec le roi de Prusse. Diderot accepte en 1762 de conseiller Catherine. Il s'installe à Saint-Pétersbourg où il monte un « atelier » et y attire une foule de peintres, ingénieurs, réformateurs, utopistes, sculpteurs et comédiens. Rousseau s'essaie à la rédaction d'un projet de constitution pour la Corse. Il rédige également des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772) au moment où celle-ci est en passe d'être partagée entre la Russie, la Prusse et l'Autriche. Le baron de Grimm, quant à lui, informe les grands souverains européens de la vie intellectuelle à Paris (*Correspondance littéraire*, 1754-1773). Tous ces philosophes prolongent leurs réflexions de traités d'éducation destinés à instruire le peuple et répandre les lumières de la raison (l'*Émile* de Rousseau, le *Plan d'université* de Diderot, les *Mémoires d'un père pour servir à l'éducation de ses enfants* de Marmontel, le *Projet visant à fonder l'éducation du peuple* de Condorcet).

La naissance du mouvement constitutionnaliste

D'une manière générale, le mariage du pouvoir et de la raison a pour motivation de placer le gouvernement civil au service de la justice et de la liberté. À cet égard, l'entrée de la raison en politique emprunte largement, au XVIII^e s., le langage du droit.

La loi humaine (entendue comme l'adoption de règles générales et impersonnelles ayant autorité sur la volonté immédiate des gouvernants) est considérée par les philosophes des Lumières comme un rempart contre le despotisme. Les arguments en sa faveur sont nombreux. On en retiendra quatre principaux. Tout d'abord, la loi peut permettre d'effacer les mauvaises coutumes. Elle peut même, comme le note Rousseau, faire naître des mœurs plus respectueuses des libertés humaines (*Du Contrat social*, IV, 7). Ensuite, la loi est un puissant instrument d'ordonnement social. L'abbé de Mably montre à ce sujet qu'elle permet de régler harmonieusement les relations entre les différentes composantes de la société et qu'elle est ainsi une garantie de la paix sociale (*De la Législation ou Principes des lois*, 1776). La loi est en outre source de modération politique. Cette conviction est portée par Locke (*Le Traité du gouvernement civil*, 1689) et Montesquieu (*L'Esprit des lois*, 1750) dont les projets tentent de démontrer que l'agencement juridique des institutions politiques est une garantie contre les dérives absolutistes (voir [chapitre 3](#)). La loi, enfin, est un instrument de justice et de liberté. Les philosophes du XVIII^e s. sont en effet convaincus, contrairement aux idées humanistes de la Renaissance, que la recherche du bien en politique ne peut découler de la seule « vertu » des gouvernants. La loi a ce grand avantage de résister à la volonté capricieuse des princes et des coteries qui les entourent : elle prescrit des règles publiques, durables et égales pour tous. En s'adressant à tous les hommes, y compris aux puissants, elle permet de lutter contre les injustices. Plus largement, elle garantit le respect de la morale en politique.

Ainsi prend forme, avec les Lumières, un vaste « mouvement constitutionnaliste » qui préfigure les doctrines juridiques modernes. Pour les penseurs du XVIII^e s., la loi est une œuvre de volonté et de raison ; elle n'est pas un héritage légué par la tradition. Elle est à la fois un instrument de modération et un vecteur de progrès. Elle est l'outil par lequel les hommes peuvent atteindre la justice et la concorde en suivant les vérités philosophiques. On comprend ainsi pourquoi les rois philosophes du XVIII^e s. n'hésitent pas à s'ériger en « législateur », à la

manière d'un Solon ou d'un Périclès. Ils publient des traités juridiques, recourent aux anciens codes, rédigent des lois et multiplient les réformes dans les domaines de l'administration et de la justice. Ils sont loués par Diderot, Voltaire ou Rousseau comme les grands réformateurs du siècle. L'histoire leur donnera rapidement tort.

La politique de la raison face à la volonté de puissance

Malgré les grandes déclarations princières et le soutien de philosophes de renom, l'expérience des monarchies éclairées marque très vite le pas. Les odes à la tolérance et à la liberté ne résistent pas à la tentation du pouvoir. Le régime de Frédéric le Grand évolue vers l'autocratie. Grâce à ses réformes, le roi prussien édifie certes un État puissant, unifié et moderne, au sein d'un Saint-Empire germanique réduit à l'impuissance depuis les traités de Westphalie (1648). Mais la politique de centralisation administrative et financière qu'il entreprend à cette fin ôte la plupart des prérogatives de la noblesse terrienne. Il développe également une réglementation très dense dans le domaine économique, ce qui lui permet d'asseoir son contrôle sur la bourgeoisie commerçante. Il édifie une puissante armée, contrôle étroitement la diplomatie, intervient dans les décisions de justice et n'hésite pas à faire appel à la raison d'État pour écraser toute forme de résistance à la concentration des pouvoirs. Derrière le discours éclairé, la tradition autoritaire perdure ; la violence et l'espionnage assurent la stabilité du régime prussien.

Catherine II ne résiste pas non plus à la tentation du pouvoir personnel. Tout au long de son règne, « l'impératrice de toutes les Russies » mène une politique impérieuse fort éloignée de ses maximes de tolérance et de liberté. Certes, comme Frédéric, elle joue un grand rôle dans la modernisation de la Russie, notamment grâce à une vaste réforme administrative et une politique éducative d'envergure. Mais elle n'hésite pas à user de la force pour imposer sa tutelle sur le clergé orthodoxe, à recourir aux arrestations politiques et à la torture, à exercer un contrôle sur les échanges économiques sans jamais mettre en question un système de servage proche de l'esclavage.

Malgré les appels à la raison, l'absolutisme ne disparaît donc pas au XVIII^e s. Il trouve même en France des appuis intellectuels du côté de l'école physiocratique. La plupart des physiocrates se désintéressent de la nature du régime : leur projet de réforme est essentiellement économique, fiscal, voire social, et les faveurs du roi les conduisent à adopter une bienveillante neutralité politique (dans les années 1770, Turgot est Contrôleur général des finances et Malesherbes est secrétaire de la Maison du roi). Certains, néanmoins, se risquent à justifier la domination monarchique pour des raisons pragmatiques. C'est le cas notamment de leur chef de file François Quesnay (*Traité de la monarchie*, 1757-1759, avec Victor Riqueti de Mirabeau) et surtout de Pierre-Paul Lemercier de la Rivière (*Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767). Très loin des spéculations sur le droit divin du XVII^e s., les deux auteurs ont une approche rationnelle des questions politiques : leur réflexion sur la monarchie a un substrat essentiellement économique. Le premier objectif de Quesnay et de Lemercier est en effet l'intensification de la production agricole. Ils défendent pour cela les droits des propriétaires fonciers et entendent réaliser un ensemble de réformes qui garantiraient à la fois la liberté du commerce et celle de la libre propriété. Mais ils refusent en revanche de prolonger cette liberté dans le champ politique. La répartition des richesses étant pour eux forcément inégale, la liberté politique donnerait aux pauvres les moyens d'abattre les plus riches. Autrement dit, tout affaiblissement de la monarchie conduirait inéluctablement à un état de guerre entre les différentes classes sociales. Pour gouverner justement, le roi doit simplement agir conformément à l'ordre naturel qui régit la vie économique et ne jamais entraver ses lois invariables. Son rôle est de maintenir cet ordre. Il a besoin pour cela de toute son autorité. Une réforme politique qui l'obligerait à déléguer une partie de son pouvoir serait à ce titre une erreur fatale. Pour cette raison, les deux physiocrates s'opposent aux théories qui souhaitent limiter le pouvoir du monarque, qu'elles invoquent les traditions aristocratiques (Fénelon), la liberté et la tolérance (Locke, Montesquieu, Voltaire) ou la souveraineté populaire (Rousseau). Leur préférence va à un « despotisme légal » (Lemercier), c'est-à-dire à un pouvoir fort – mais non tyrannique – qui respecte les lois naturelles.

Au fil des siècles qui séparent la fin du Moyen Âge des Lumières, aucune révolution politique n'abat les solides édifices de la société chrétienne et monarchique. Au contraire, au cours du lent processus qui voit émerger l'État moderne, les « libertés médiévales » qui servaient de contre-feux à l'extension de la puissance royale disparaissent et laissent place aux systèmes absolutistes. Sous sa forme monarchique, l'État unitaire et centralisé s'enracine comme modèle de domination. Néanmoins, les croyances et les valeurs sur lesquelles s'appuie la société traditionnelle résistent de moins en moins bien aux nouvelles représentations du monde. Depuis la Renaissance, un certain nombre de mutations rongent insensiblement les idées anciennes. La nouvelle science ébranle les connaissances, tandis que les tensions internes à l'Église créent les conditions propices à un désir d'émancipation de l'esprit. Lentement, les formes de la pensée évoluent, délaissant le noyau dur de la métaphysique religieuse pour s'ouvrir à l'expérience et au raisonnement. L'observation et le doute deviennent les deux armes de la pensée. Les esprits réclament plus de liberté. Ils revendiquent non seulement le droit de comprendre, mais aussi celui de juger. Peu à peu, les vérités tirées de la raison et de l'expérience décrédibilisent les dogmes imposés par l'Église.

Les conséquences intellectuelles et morales de tels bouleversements sont énormes. L'homme étant capable de penser, il découvre qu'il n'est pas simplement un atome de l'univers, une poussière soumise à des forces qui le dépassent. Il devient un « être plein », un « monde » à lui tout seul, doté d'émotions et de sentiments, mais aussi d'une conscience et d'une raison. L'homme devient à lui seul un sujet d'interrogations. La maxime de Descartes « *cogito ergo sum* » (« je pense, donc je suis ») place le Sujet au centre de la réflexion morale : elle devient l'un des acquis philosophiques essentiels de la pensée moderne. La philosophie, qui était hier nécessairement *chrétienne*, devient une pensée *humaniste* (au sens contemporain du terme). C'est l'existence terrestre de l'être humain qui intéresse désormais le philosophe, non la rédemption du chrétien dans l'au-delà. La référence au Tout divin n'est plus nécessaire pour penser l'individu. Au XVIII^e s., celui-ci commence à être perçu comme un être libre, capable de réfléchir, de comprendre, mais aussi d'agir sur son devenir. Il peut aussi se comparer aux autres, car les inégalités ne sont plus inscrites dans un ordre immuable instauré par

Dieu, cimenté par la tradition ; elles caractérisent dorénavant des situations individuelles. Elles sont donc de moins en moins supportables, d'autant plus qu'elles relèvent, dans la société féodale, d'un principe héréditaire peu compatible avec le critère de la raison.

Les deux ingrédients de la Révolution française, le goût de la *liberté* et l'aspiration à l'*égalité*, sont ainsi en germe dans la pensée des Lumières, alors même que le siècle continue d'être soumis au joug des monarques absolus. De la liberté de penser à la liberté politique, de l'égalité des esprits devant le vrai à l'égalité des citoyens devant la loi, la frontière est désormais de moins en moins établie. Il ne faudra qu'une étincelle, en 1789, pour que la force montante qui défend les idées nouvelles, la bourgeoisie, franchisse cette frontière et provoque l'effondrement de l'édifice social et institutionnel de la société féodale.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres citées

- BACON Francis, *Novum Organum*, Paris, PUF, 2010.
- BAYLE Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, Paris, Flammarion, 2007.
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2016.
- DIDEROT Denis et D'ALEMBERT Jean, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* [1751] (2 vol.), textes choisis par Alain Pons, Paris, Flammarion, 1993.
- DIDEROT Denis, *Pensées philosophiques*, Paris, Mille et une nuits, 2001.
- É RASME Didier, *La Complainte de la Paix*, Genève, Droz, 1978.
- É RASME Didier, *L'Éducation du prince chrétien (ou l'art de gouverner)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- FRÉDÉRIC II, « L'Anti-Machiavel », in MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince suivi de l'Anti-Machiavel de Frédéric II*, Paris, Garnier, 1960.
- KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris, GF-Flammarion, 2020.
- HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, Paris, Fayard, 1988.
- HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2008.
- HUME David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 2005.
- LE MERCIER DE LA RIVIÈRE Pierre-Paul, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001.
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- LOCKE John, *Lettres sur la tolérance et autres textes*, Paris, Flammarion, 2007.
- MABLY (abbé de), *Principes des négociations pour servir au droit public de l'Europe*, Paris, Kimé, 2001.
- MONTAIGNE Michel (de), *Essais*, Paris, Flammarion, 2013.
- MORE Thomas, *L'Utopie*, Paris, Folio, 2012.
- NEWTON Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Sceaux, J. Gabay, 1990.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2011.
- SPINOZA Baruch (de), *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1997.
- SPINOZA Baruch (de), *Éthique*, Paris, Le Livre de Poche, 2011.
- VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, Paris, Gallimard, 2015.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994.

Pour aller plus loin

- BEC Christian, CLOULAS Yvan, JESTAZ Bertrand et TENENTI Alberto, *L'Italie de la Renaissance. Un monde en mutation*, Paris, Fayard, 1994.
- BLUCHE François, *Le Despotisme éclairé*, Paris, Hachette, 2000.
- BURKE Peter, *La Renaissance européenne*, Paris, Le Seuil, 2002.

CASSIRER Ernst, *La Philosophie des Lumières* [1932], Paris, Fayard, 1994.
CHAUNU Pierre, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 2010.
DELUMEAU Jean, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.
D UPRONT Alphonse, *Qu'est-ce que les Lumières ?* Paris, Gallimard, 1996.
GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* [1985], Paris, Gallimard, 2005.
GOYARD-FABRE Simone, *La Philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972.
HAZARD Paul, *La Crise de la conscience européenne* [1935], Paris, Fayard, 1989.
MANDROU Robert, *L'Europe absolutiste*, Paris, Fayard, 1990.
PROUST Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995.
Revue XVIII^e siècle, « Qu'est-ce que les Lumières ? », n° 10, 1978.
RICO Francisco, *Le Rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
STAROBINSKI Jean, *L'Invention de la liberté*, Genève, Skira, 1987.
TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité* [1911], Paris, Gallimard, 1991.
ZYSBERG André, *La Monarchie des Lumières (1715-1786)*, Paris, Le Seuil-Points, 2016.

	1750	- Montesquieu
	1760	- J.-J. Rousseau
Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776)	1770	- T. Jefferson
	1780	- E. Kant
Serment du Jeu de Paume, abolition des privilèges (1789)		- A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, J. Adams - <i>Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen</i>
Proclamation de la République (1792)	1790	- Condorcet, E. Sieyès, T. Paine, E. Burke
Période de la Terreur (1793-1794)		- M. de Robespierre, L.-A. de Saint Just
Coup d'État du 18 Brumaire (1799)	1800	- J. de Maistre, L. de Bonald
Proclamation de l'Empire (1804)		- J. G. Fichte
	1810	- G. de Staël - B. Constant
Congrès de Vienne (1815)		
	1820	- F. Hegel
Mouvement des nationalités en Europe		- A. de Chateaubriand
« Trois Glorieuses » (1830)	1830	- P.-P. Royer-Collard, F. Guizot, V. de Broglie
Présidence Jackson (États-Unis, 1829-1837)		- J. F. Cooper, G. Bancroft
	1840	- A. de Tocqueville
Révolution de 1848 (France)		
Printemps des peuples (1848)	1850	- J. Michelet - T. Mommsen
Rétablissement de l'Empire (1852)		- R. Cobden - J. S. Mill
Naissance du mouvement ouvrier en Europe	1860	- P.-J. Proudhon - <i>Manifeste des Soixante</i> (1864)
Guerre de Sécession (1861-1865)		
Défaite de Sedan (1870)	1870	- E. L. Godkin
Commune de Paris (1871)		- E. Renan, N. D. Fustel de Coulanges
Installation de la République en France		- H. Taine
	1880	- P. Bourget - E. Drumont
Crise boulangiste (1887-1889)		
	1890	- H. George, E. Bellamy - H. B. Adams, P. E. More, R. W. Cram, I. Babbitt
Affaire Dreyfus (1898-1906)		- M. Barrès
Tensions nationalistes en Europe	1900	- J. Jaurès
		- Ch. Péguy
	1910	- Ch. Maurras, G. Sorel
Première Guerre mondiale		
	1920	- J. Bainville, J. Maritain - G. Bernanos

Chapitre 5

Au nom du peuple

La naissance des idées démocratiques à l'heure des révolutions

L'historiographie des grands troubles révolutionnaires de la fin du XVIII^e s. s'est particulièrement penchée sur la Révolution française et sur la guerre d'indépendance dans les colonies anglaises d'Amérique. Les mouvements insurrectionnels y ont pris une ampleur sans précédent. De part et d'autre de l'Atlantique, les révoltes et les mouvements patriotiques se sont traduits par le déclenchement d'une guerre civile. La révolution de France a débouché sur l'effondrement des institutions de l'Ancien Régime et la proclamation des principes républicains. En Amérique, les Insurgés proclament l'indépendance des États-Unis et parviennent, après des années de guerre, à se libérer de la tutelle anglaise. Ces révolutions ont ouvert la voie à la grande transformation des nations occidentales vers la société libérale et démocratique.

Les deux mouvements insurrectionnels se caractérisent par une volonté de rupture avec les principes qui prévalent alors dans les sociétés monarchiques. Ils expriment notamment l'ambition de mettre fin aux privilèges aristocratiques qui figent la société dans des inégalités liées à la naissance. Par-delà leur spécificité nationale, ils traduisent une aspiration générale à la liberté. Ils donnent lieu à la proclamation de nouveaux droits attachés à la personne humaine (l'homme) et au sujet civique (le citoyen). Ils s'accompagnent de la rédaction de projets

constitutionnels. Ils conduisent à l'affirmation de l'idée de nation. C'est enfin dans ce contexte troublé que s'affirment les deux principes politiques fondateurs du projet démocratique et libéral : le principe de la souveraineté du peuple et celui de la représentation politique.

LE MOMENT RÉVOLUTIONNAIRE

Le regard historique porté sur les mouvements révolutionnaires de la fin du XVIII^e s. a donné lieu à des débats importants entre historiens. Les insurrections française et américaine ont longtemps concentré toute l'attention. L'ampleur des soulèvements, l'intensité des violences et les conséquences politiques inédites des deux événements ont justifié cet intérêt. Dans les deux cas, les soulèvements se traduisent par l'effondrement de la domination monarchique et par l'adoption d'un modèle de gouvernement républicain. Ils s'accompagnent aussi de proclamations de droits universels et de la naissance d'institutions parlementaires qui constitueront des modèles pour les nouvelles constitutions libérales adoptées par de nombreux pays européens au XIX^e s. Pour autant, les études plus récentes ont renoncé à l'idée que ces événements formaient des « exceptions » dans l'histoire du monde occidental. D'une part, les révolutions ont pris place dans un contexte géographique plus large impliquant d'autres pays d'Europe, d'Amérique latine et des Caraïbes. D'autre part, l'étude des révolutions ne peut plus se contenter de grands récits nationaux. Elle doit s'intéresser aux circulations culturelles, économiques et humaines entre les différentes sociétés des deux bords de l'Atlantique.

Une révolution atlantique ?

Il est toujours essentiel de travailler sur la trajectoire propre de chaque moment révolutionnaire, en mettant l'accent sur les facteurs historiques, sociaux, idéologiques et institutionnels spécifiques à chaque contexte national. Ce sont des raisons spécifiques qui poussent des factions et des

élites à choisir la voie de la rupture avec l'ordre politique en place. Néanmoins, les renouvellements historiographiques récents montrent l'intérêt de concevoir les troubles qui agitent la fin du XVIII^e s. comme un mouvement révolutionnaire transnational.

L'histoire connectée des révolutions

La communauté des historiens partage aujourd'hui l'idée qu'il est nécessaire d'étudier les révolutions dans un mouvement de changement global des sociétés. Au-delà des contextes nationaux, les soulèvements traduisent en effet une transformation historique à l'échelle des sociétés « connectées » les unes aux autres par le commerce et les échanges culturels. Ce processus a commencé en Angleterre un siècle plus tôt, lieux de deux moments révolutionnaires à la violence très inégale (1642-1649 et 1688-1689). Le soulèvement des colonies américaines (années 1770) et la Révolution française (1789-1799) doivent ainsi être regardés au miroir des multiples mouvements révolutionnaires qui traversent l'Europe, en particulier les Révolutions genevoises (1782-1798), la Révolution patriotique batave menée dans les Provinces-Unies (1780-1787), la Révolution brabançonne (1787-1790), la Rébellion irlandaise de Wolfe Tone (1798) et les soulèvements en Suède, au Portugal ou en Pologne. Les échanges transnationaux peuvent être appréhendés sur la longue durée, mais ils sont également particulièrement intenses pendant les épisodes révolutionnaires. Les révolutionnaires français, par exemple, montrent beaucoup de zèle à installer des foyers révolutionnaires dans toute l'Europe et y fonder des « républiques sœurs », sortes d'États-clients. De même, des « révolutionnaires itinérants » participent à plusieurs mouvements et contribuent à l'extension des idées nouvelles d'un pays à l'autre, comme Thomas Paine, Jacques Pierre Brissot ou Tadeusz Kościuszko.

Cette perspective introduit l'idée d'une « révolution atlantique », établie dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale par les historiens Jacques Godechot et Robert Palmer. Ces derniers ouvrent la voie à un nouveau courant historiographique insistant sur la trajectoire commune des sociétés du « monde atlantique » et, partant, sur l'interdépendance de leurs histoires nationales. Les échanges atlantiques se sont en effet intensifiés dans les pays où l'économie marchande s'est développée. Ils

ont contribué à l'enrichissement d'une classe bourgeoise développant ses activités à partir des centres urbains. Ayant pris l'ascendant sur la noblesse terrienne, cette classe montante a revendiqué un pouvoir croissant. C'est elle qui a entrepris des coups de force révolutionnaires pour mettre fin, un peu partout, aux privilèges aristocratiques. Plus largement, pour la nouvelle histoire des révolutions, les sociétés bordant les côtes atlantiques peuvent être étudiées comme un espace commun, une aire géographique et humaine forgée par les échanges croissants, la conquête coloniale et la culture bourgeoise partagée par les élites urbaines.

Dans cette perspective, il devient possible d'envisager les conditions d'une révolution atlantique. Outre le fait que les insurrections française et américaine se soient toutes deux déroulées à la même époque et que certaines personnalités aient été impliquées des deux côtés de l'Atlantique (comme Benjamin Franklin, Thomas Paine, La Fayette), les événements sont marqués par de nombreuses convergences. Les élites révolutionnaires appartiennent aux classes bourgeoises et défendent le même corps de valeurs libérales. Les principes proclamés par la Déclaration d'indépendance (1776), les huit déclarations placées en tête des constitutions des nouveaux États indépendants d'Amérique (1776-1783) et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) reposent sur le même socle de droits naturels, avec la liberté pour valeur cardinale : liberté de conscience, liberté de culte, liberté d'expression, droit de propriété, liberté de négoce, égalité devant la loi, droit à une justice égale pour tous. Sur le plan politique, les deux révolutions ont contribué à des transformations comparables sur le long terme : elles portent la bourgeoisie au pouvoir, contribuent à l'institutionnalisation de systèmes parlementaires, proclament les principes de l'État de droit et reconsidèrent la souveraineté à partir d'une légitimité puisée dans le peuple. Elles sont donc des étapes importantes dans l'installation de la société libérale et démocratique.

L'histoire atlantique a été critiquée pour ses présupposés idéologiques. En pleine guerre froide, ce courant historiographique alimentait l'idée d'une communauté de destin atlantique, faisant de l'alliance stratégique entre l'Europe de l'Ouest et les États-Unis le prolongement de leur unité culturelle. Depuis les années 1980, toutefois, les études sur les aires culturelles connaissent un exceptionnel regain d'intérêt, tout en proposant

de nouvelles interprétations. Cherchant à observer les phénomènes historiques à partir d'une « histoire globale » sensible à l'étude des processus transnationaux et des interconnexions du monde, les historiens refusent désormais toute perspective centrée sur les chronologies européennes. Ils proposent de travailler sur de vastes échelles incluant les échanges des nations occidentales avec les Caraïbes, l'Amérique latine et l'Afrique. Elles accordent un intérêt à l'histoire coloniale et associent les « révolutions noires » (ou « anti-esclavagistes ») à l'étude des dynamiques révolutionnaires, comme la révolution haïtienne (1791) ou l'insurrection de Freetown (1800). Enfin, l'histoire des révolutions ne se limite plus à la compréhension de l'héritage politique moderne, incarné par les nouvelles idées centrées sur l'idéal de liberté. Elle s'ouvre à l'analyse du rapport colonial et des mouvements de libération nationale, des courants esclavagistes et abolitionnistes, ou encore des premières mobilisations en faveur de la cause des femmes. Si la comparaison des luttes révolutionnaires dans des contextes très éloignés peut poser des difficultés analytiques, elle ouvre le champ des études historiques à des questions qui restaient largement ignorées par l'historiographie révolutionnaire classique.

La dynamique nationale des révolutions

L'étude du monde atlantique permet d'éviter de tomber dans les visions réductrices d'une histoire héroïque des révolutions, centrée sur les conjonctures insurrectionnelles et sur les grandes figures révolutionnaires. Néanmoins, elle ne justifie en rien de se désintéresser des contextes nationaux des deux révolutions américaine et française pour comprendre les spécificités de chaque événement. Dans les colonies britanniques, l'insurrection engagée dans les années 1760 est une guerre d'émancipation coloniale qui entend mettre fin à la tutelle de la Couronne et du Parlement de Westminster. Elle est conduite par les élites économiques des « colonies » ayant acquis une large autonomie politique depuis de longues années. Les Insurgés entendent défendre une liberté politique déjà reconnue par la constitution anglaise : le droit, pour toute communauté, d'être représentée au Parlement. Enfin, ils ne contestent pas les fondements de la monarchie constitutionnelle anglaise, fondée sur les règles du parlementarisme depuis la révolution de 1688-1689. C'est

même au nom de la constitution anglaise qu'ils se révoltent, considérant que le Parlement ne leur accorde pas les droits élémentaires censés être accordés aux hommes libres. Le conflit éclate lorsque le Parlement adopte une résolution fiscale portant directement atteinte aux intérêts du commerce dans les colonies.

La Révolution française naît dans un contexte tout à fait différent, celui d'une monarchie absolue dont le pouvoir s'appuie sur les ordres de la noblesse et du haut clergé. Contrairement à la Couronne britannique, la monarchie française a toujours refusé le principe d'une représentation parlementaire ouverte aux nouvelles couches bourgeoises. Le roi de France s'est clairement opposé au partage de la procédure législative. Il entend conserver les institutions héritées de la société féodale. Il refuse d'élargir les privilèges aristocratiques aux élites bourgeoises, notamment l'extension de la capacité juridique permettant d'accéder à la propriété foncière. Il ne reconnaît à ces élites aucun droit politique. Durant la Révolution, après une première séquence favorable à l'établissement d'une monarchie constitutionnelle (1791-1792), les révolutionnaires s'engagent sur une voie beaucoup plus radicale qui conduit à la proclamation de la République (1792), puis à l'exécution du roi (1793). L'historien Timothy Tackett (*Par la volonté du peuple*, 1996) s'est intéressé aux débats entre les groupes politiques de l'Assemblée constituante de 1789 pour expliquer comment les députés français ont progressivement évolué vers des mesures de nature révolutionnaire. Rompant avec une interprétation longue de la Révolution, Tackett montre le poids des contingences politiques et des jeux de négociation dans le basculement vers des choix de plus en plus radicaux. La conjoncture révolutionnaire joue ainsi un rôle important dans le choix de détruire l'héritage de la société d'Ancien Régime.

Au-delà de la spécificité des contextes nationaux, les révolutionnaires américains et les députés français s'appuient sur des projets politiques qui sont loin de se recouper. Les Insurgés emmenés par Georges Washington défendent l'idée libérale, inspirée de Locke et Montesquieu, d'une modération du pouvoir. Celle-ci ne peut être obtenue que par le respect de la liberté individuelle et un encadrement du pouvoir fédéral longuement discuté lors de la Convention de Philadelphie (1787). Ces principes conduisent à l'adoption d'une constitution républicaine laissant aux États fédérés de larges prérogatives, garanties par des institutions

judiciaires indépendantes. En France, les députés jacobins qui prennent la direction des activités révolutionnaires s'inspirent de la pensée rousseauiste. Tout en portant l'idéal de liberté, ils forgent un projet républicain qui se construit sur le récit de l'unité de la communauté politique et l'exigence d'un État fort capable de mettre en œuvre le programme révolutionnaire. Ainsi, les réformes menées en France entre 1789 et 1795, dans un contexte de troubles et de divisions, se caractérisent paradoxalement par le maintien des structures centralisées de l'État héritées de l'Ancien Régime.

De même, maints auteurs ont souligné la différence des traditions juridiques en France et aux États-Unis. Les révolutionnaires français, particulièrement sensibles au rationalisme des Lumières, donnent à leur engagement une portée universelle. Ils souhaitent voir se diffuser le modèle de la liberté dans toute l'Europe. Les droits fondamentaux proclamés dans la Déclaration de 1789 sont caractéristiques de cette sensibilité universaliste. De leur côté, les Insurgés américains sont essentiellement soucieux de la protection de leurs libertés locales face à la contrainte exercée par la tutelle impériale anglaise. Ils donnent aux droits énoncés dans la Déclaration d'indépendance (1776) une portée concrète en y associant des règles capables d'en garantir l'effectivité. Loin de l'universalisme abstrait français, ils adoptent ainsi une attitude pragmatique qui donnera à la procédure juridique en général, et à la constitution des États-Unis en particulier, un rôle prépondérant dans le fonctionnement de la vie politique.

L'insurrection américaine

Les idées de la Révolution américaine contribuent de façon significative à la diffusion des valeurs républicaines et libérales de la fin du XVIII^e s. La contestation débute en 1765 lors d'une révolte antifiscale dans les colonies américaines de l'Empire britannique. Elle se prolonge par une guerre d'indépendance (1775-1783) qui débouche, suite à la défaite des armées anglaises, sur la création des États-Unis d'Amérique (1787-1789). La Révolution s'accompagne d'intenses débats doctrinaux. Destinés à justifier le choix de l'indépendance, les écrits théoriques des

« Pères fondateurs » de la nation américaine se prolongent par une réflexion constitutionnelle approfondie qui joue un rôle important dans l'invention du modèle de la démocratie libérale.

Une guerre d'indépendance

La révolte contre de nouvelles taxes imposées par Londres à ses colonies (*Stamp Act*, 1765), puis les refus successifs d'obéir aux lois du Parlement de Westminster, ne constituent pas un choix de rupture avec les traditions britanniques. Bien au contraire, les colons se mobilisent au nom des droits et libertés garantis par la constitution anglaise. Les menaces qui pèsent sur ces droits et libertés constituent, à leurs yeux, un motif légitime pour se soulever. En ce sens, la Révolution américaine s'inscrit dans la continuité des révolutions anglaises du XVII^e s. La réflexion menée par les Pères fondateurs pour justifier l'indépendance puise largement dans l'héritage juridique et philosophique de l'Angleterre, bien qu'elle débouche quelques années plus tard, sur une pensée constitutionnelle inédite et d'une grande originalité.

Les colons ont le sentiment d'appartenir à la « nation anglaise », mais ils estiment avoir une représentation insuffisante au Parlement britannique. Aussi, ils ne peuvent selon eux accepter des taxes venues de Londres dès lors qu'elles n'ont pas été adoptées avec leur consentement (« *No taxation without representation* »). Une telle situation conduit de fait à réduire les colons au rang d'« esclaves », c'est-à-dire de sujets soumis aux actes d'un gouvernement arbitraire. Dans cette perspective, ceux qui se font appeler les Insurgés (ou Patriotes) estiment n'avoir d'autre choix que de rejeter l'autorité du Parlement pour défendre les libertés protégées par la common law anglaise. Cette défense des libertés est établie de longue date dans la tradition juridique anglaise. Elle s'est imposée lentement dans l'histoire, depuis la Grande charte de 1215 définissant les « franchises » pour tous les hommes libres qui font allégeance à la Couronne. Depuis les révolutions du XVII^e s, elle se traduit par la répartition équilibrée des pouvoirs entre les trois « parties » constitutive de la Nation : le roi, la noblesse et le peuple. C'est pour défendre cet équilibre politique, cette « constitution mixte » anglaise, que les Treize colonies se révoltent. Les théoriciens qui justifient la rébellion s'inscrivent ainsi pleinement dans la continuité de la pensée whig

anglaise, comme les écrits de John Trenchard ou Thomas Gordon, auteurs des fameuses *Cato's Letters* (1720-1723). Les partisans de la rupture avec Londres se nomment eux-mêmes whigs à partir de 1768 pour s'identifier au parti whig anglais favorable aux colons. C'est donc au nom du retour des libertés inscrites dans la coutume anglaise que les colons rompent avec le pouvoir qui les domine.

Pour les Insurgés, le défaut de représentation parlementaire et la « législation sans consentement » légitiment la révolte. Pour Trenchard et Gordon, ces problèmes traduisent en effet le risque d'une dégénérescence de l'équilibre établi au cours de l'histoire anglaise entre la liberté et le pouvoir. Ces deux tendances sont en tension permanente : elles s'opposent l'une à l'autre, mais elles sont indissociables et nécessaires ; elles doivent tenir en équilibre. Or dans cet équilibre, c'est toujours la liberté qui est menacée : « alors que le pouvoir peut subsister, et subsiste effectivement pour l'essentiel, là où la liberté n'est pas, la liberté ne peut subsister sans le pouvoir, de telle sorte qu'elle a pour ainsi dire l'ennemi toujours à sa porte ». À cet égard, les chefs révolutionnaires estiment que la corruption est l'un des fléaux qui mènent à la dégradation de la liberté, tant elle fait basculer tout le pouvoir dans les mains des gouvernants de Londres. Elle gangrène les institutions royales et s'étend désormais au Parlement de Westminster. Comme le note Thomas Jefferson dans ses nombreuses correspondances privées, elle est une menace générale qui contribue à l'oppression des sujets de la Couronne dans les colonies.

Libéralisme et républicanisme

La Révolution américaine a souvent été décrite comme libérale et modérée, afin de la distinguer de la Révolution française qui voit surgir, dans la violence, un modèle de la république unitaire radicale. En France, les idées les plus absolues finissent par trouver une expression institutionnelle dans la Constitution de 1793. Elles débouchent sur une expérience dictatoriale engagée au nom d'une conception substantielle de la souveraineté populaire. À l'inverse, les propositions du *Fédéraliste* (1787-1788), ensemble de textes publiés à New York par James Madison, Alexander Hamilton et John Jay pour encourager la ratification de la Constitution des États-Unis (1787), s'inscrivent clairement dans la pensée libérale. Elles cherchent à construire un projet politique protecteur

des droits naturels et capable de déboucher des institutions qui ne permettront aucune concentration abusive du pouvoir. Cette vision libérale de la Révolution américaine a longtemps dominé la pensée des historiens, pour de multiples raisons : la profondeur de la réflexion du *Fédéraliste*, l'équilibre constitutionnel établi en 1787, le succès de l'idée de « constitution mixte » et la présence, parmi les Pères fondateurs, de personnalités prônant des idées modérées comme John Adams ou Alexander Hamilton. Cette interprétation fait de la Révolution le prolongement du libéralisme classique qui, dans le contexte particulier des colonies, a été utilisé par les colons pour protéger leurs intérêts et leurs droits vis-à-vis du pouvoir de Londres. Si les États-Unis optent pour la forme républicaine de gouvernement, c'est parce qu'il est alors nécessaire de rompre avec la tutelle de la Couronne. Le but principal de la proclamation d'indépendance n'est pas de transférer la réalité du pouvoir au peuple. Il est, plus prosaïquement, de préserver la capacité des élites commerçantes à conduire leurs affaires de négoce dans les colonies.

Aujourd'hui, les historiens ont largement reconsidéré cette interprétation. Certes, l'ensemble des débats révolutionnaires précédant l'adoption de la Constitution de 1787 s'inscrivent dans le cadre de la pensée whig, à partir de laquelle se dessine le projet d'un « gouvernement limité ». *L'Esprit des lois* de Montesquieu – notamment son plaidoyer pour la Constitution anglaise – constitue à cet égard une référence centrale pour les Pères fondateurs, de même que la théorie des droits naturels de John Locke. Néanmoins, l'étude des textes divers de la période (pamphlets, lettres, correspondances privées) a permis de mettre en évidence l'intensité des débats théoriques entre révolutionnaires, fervents lecteurs des auteurs européens du siècle. Aussi, les idées radicales occupent une place importante dans les arguments échangés au cours de la Révolution américaine, tout particulièrement pendant les années 1770. La Déclaration d'indépendance rédigée en 1776 par Thomas Jefferson, avec l'aide de Benjamin Franklin, est le premier texte politique opposant le principe d'égalité à la légitimité du Parlement (« *All men are created equal* »), bien qu'il ne s'agisse aucunement d'une égalité sociale ou matérielle, et qu'à l'époque, cette proclamation fut en contradiction évidente avec le maintien de l'esclavage. Les révolutionnaires présents aux deux congrès de Philadelphie (1774-1776)

accordent ainsi une place importante aux idées républicaines radicales qui avaient émergé lors des révolutions d'Angleterre du XVII^e s. Pour les partisans de l'indépendance, la lutte contre l'usurpation de la souveraineté par le corps législatif justifie que les gouvernés puissent intervenir pour contrôler l'activité du pouvoir. Thomas Jefferson, principal rédacteur de la Déclaration de 1776, considère que le peuple est le garant de la liberté contre la tendance des élites à s'accaparer le pouvoir. *A Summary View of the Rights of British America* (1774) témoigne de son adhésion à l'idéal républicain de « vertu civique » qui ne peut résulter que de la liberté et de l'autonomie des citoyens. Il défend ainsi selon lui la possibilité pour les peuples de « s'autogouverner ». En ce sens, la meilleure protection contre la menace exercée par les gouvernants réside dans la possibilité de participation. Certes, le principe démocratique n'est pas une option défendue lors de la Révolution. Mais les débats sur l'Indépendance posent implicitement le principe de l'intervention du peuple dans les affaires publiques, repris quelques années plus tard par les constituants.

L'immense popularité de l'ouvrage de Thomas Paine, *Sens commun* (1776), témoigne de l'aspiration utopique qui accompagne la proclamation de l'indépendance. À rebours de nombreux révolutionnaires, Paine y défend un projet de rupture avec l'héritage de la tradition anglaise. La « Constitution d'Angleterre » reste selon lui très éloigné de l'idéal du régime mixte. Le roi, les pairs et la Chambre des Communes (*commons*) y concentrent tous les pouvoirs. Ils ont réinstallé la tyrannie. Paine est le premier révolutionnaire à défendre un projet constitutionnel républicain. Il établit un système représentatif monocaméral (création d'un « congrès continental ») faisant disparaître le principe monarchique de droit divin et la Chambre haute, vestiges de la société tyrannique.

La Convention de Philadelphie (1787) réalise une synthèse originale mêlant les fondations libérales et républicaines de la Révolution. Bien que les oppositions entre « Fédéralistes » et « Anti-fédéralistes » aient été particulièrement intenses (voir plus loin), la Constitution des États-Unis (1787) et ses dix premiers amendements protecteurs des droits des citoyens (1789-1791) posent les bases de la synthèse étatsunienne qui, quelques décennies plus tard, constituera l'un des principaux objets d'observation de Tocqueville. Certes, la nouvelle constitution est une

victoire de la grande bourgeoisie commerçante ; elle n'abolit pas l'esclavage ; elle ne donne aucun droit aux femmes. Elle est néanmoins à l'origine d'une tradition républicaine et fédérale à partir de laquelle se développera progressivement l'idée démocratique aux XIX^e et XX^e s. Le principe de la « souveraineté populaire » y est adopté comme l'un des six principes fondateurs de la Constitution américaine, avec le gouvernement limité, la séparation des pouvoirs, le *checks and balances*, le contrôle de la justice et le fédéralisme. Dans la Constitution, le pouvoir civil est créé par le peuple et reste le sujet de sa volonté. Mais il faudra attendre pas loin de deux siècles pour que s'institutionnalisent des formes démocratiques de gouvernement, avec l'extension du suffrage (réformes « jacksonniennes » des années 1830-1850), l'abolition de l'esclavage en 1865, le droit de vote des femmes en 1920 et, enfin, le mouvement des droits civiques et la fin de la ségrégation raciale des années 1950-1970.

Liberté, Égalité, Fraternité

L'expérience révolutionnaire française a suscité d'importantes controverses historiographiques. Selon le récit magnifié présent dans l'imaginaire national républicain, la Révolution de 1789 est déclenchée par le soulèvement du « peuple en arme », uni dans sa lutte contre l'obscurantisme de l'Ancien Régime, les privilèges et la tyrannie de la monarchie. Cette interprétation populaire des événements a très tôt été contestée par les historiens. Non seulement toutes les couches sociales n'ont pas été engagées avec une même intensité dans les mouvements insurrectionnels, mais il est aujourd'hui acquis que certains groupes ont joué un rôle central dans la conduite de ces mouvements, tandis que sur certaines parties du territoire, la guerre civile faisait rage. L'une des interrogations principales porte sur l'ampleur de la mobilisation populaire. La Révolution de 1789 a-t-elle principalement mobilisé les élites bourgeoises soucieuses d'abolir les privilèges pour conforter leur position sociale, ou a-t-elle largement engagé les masses populaires ?

Une révolution bourgeoise

Une grande partie des historiens de la Révolution française accordent une place privilégiée à la conduite du mouvement révolutionnaire. Ils s'intéressent particulièrement aux débats au sein des assemblées (la Constituante, la Législative, la Convention) et sur l'activité des clubs, des factions et des sociétés de pensée. Ils mettent en valeur les meneurs politiques qui ont émergé pendant les événements (Sieyès, Mirabeau, Danton, Robespierre, Saint-Just, Marat, Desmoulins, Barnave, Condorcet). D'une manière générale, une telle approche laisse penser que les divers mouvements populaires qui ont soutenu ou combattu le processus révolutionnaire étaient largement sous l'emprise des chefs politiques.

Plus largement, de nombreux travaux récusent l'idée que les événements de 1789 seraient le résultat d'un soulèvement populaire massif et préfèrent souligner le caractère bourgeois des revendications et des réformes votées en 1789. Selon cette interprétation, la Révolution française serait essentiellement une réaction antiféodale destinée à asseoir le pouvoir d'une bourgeoisie économique et urbaine de plus en plus nombreuse, mais restée jusque-là sans droits économiques et politiques. C'est d'ailleurs la volonté des délégués du tiers état de se réunir en représentation nationale lors de la réunion des « états généraux » de mai-juin 1789 qui déclenche le coup de force révolutionnaire. Celui-ci trouve ainsi son origine dans l'affrontement entre, d'un côté, le roi, la noblesse et le clergé soudés par une commune volonté de protéger la société hiérarchisée des ordres, et de l'autre côté, les représentants du monde bourgeois, rejoints par des aristocrates libéraux et des clercs proches du peuple, soucieux d'obtenir l'égalité des droits par l'abolition des privilèges. À rebours des interprétations républicaines, puis marxistes, interprétant la Révolution comme un soulèvement des classes populaires contre un système inégalitaire donnant pouvoirs et privilèges aux deux ordres dominant la société monarchique, François Furet défend par exemple l'hypothèse selon laquelle l'engagement révolutionnaire des délégués du tiers état était principalement motivé par la défense de leurs intérêts économiques dans un contexte où le roi était incapable de répondre à une crise fiscale sans précédent (*Penser la Révolution française*, 1978). Plus qu'une révolution populaire engageant toutes les forces de la société, les événements de 1789 seraient essentiellement une révolution politique mettant aux prises

les élites les plus influentes. Cette interprétation contribue à concevoir la Révolution comme une réaction antiaristocratique, à l'origine du système libéral représentatif français.

Les insurrections populaires

Dans les débats historiographiques, nombreux ont été les historiens ayant porté leur attention sur le rôle joué par les mouvements populaires. Au XIX^e s., l'historien Jules Michelet, dans une vision lyrique de l'histoire républicaine, avait été le premier à célébrer le rôle du Peuple dans les événements de 1789, ancrant durablement certains mythes fondateurs de la nation française (comme la prise de la Bastille en 1789 ou la bataille de Valmy en 1792). C'est néanmoins Jean Jaurès qui, le premier, propose une étude fouillée de la Révolution « par le bas », concentré sur le rôle des soulèvements populaires dans le processus révolutionnaire. Pour lui, la réaction bourgeoise du XVIII^e s. a constitué l'amorce historique d'un processus révolutionnaire engageant les masses populaires. La révolution de 1789 reste incomplète, mais elle est le symptôme d'une transformation historique plus vaste, ouvrant la voie du socialisme. Pour Jaurès, le mouvement ouvrier et la révolution prolétarienne du XIX^e s. en sont un prolongement direct (*Histoire socialiste de la Révolution française*, 1901).

À la suite de Jaurès, des historiens ont opéré une distinction entre les masses urbaines et les communautés paysannes. Plusieurs études ont souligné que le déclenchement des insurrections populaires dans les grandes villes a joué un rôle essentiel dans l'affaiblissement des forces contre-révolutionnaires. Les expériences urbaines, plus radicales, ont également exercé une intense pression sur les députés bourgeois dans les années 1791-1792, obligeant ces derniers à répercuter les attentes de la rue dans les débats d'assemblée et à prendre parti pour la république plutôt que pour le maintien de la monarchie constitutionnelle. Victime de la crise économique des années 1780, le monde urbain est constitué de boutiquiers et de petits artisans, généralement hostiles à la bourgeoisie enrichie. Ces classes appauvries ont joué un rôle moteur dans l'évolution du processus révolutionnaire. Représentées par la Commune de Paris, elles forment la base des « sans-culottes » qui, entre 1791 et 1794, militent en faveur d'une action spontanée et s'organisent en sections

populaires. Ils contribuent à faire évoluer les échanges vers la radicalité révolutionnaire. Il apparaît néanmoins bien délicat de considérer les masses urbaines, puissantes mais incapables de s'organiser durablement, comme une « avant-garde révolutionnaire ».

De la même façon, des historiens ont montré que les mouvements insurrectionnels dans les campagnes ont eu leur autonomie, alors qu'ils ont longtemps été considérés comme le prolongement des révoltes urbaines. Hostile à l'exploitation aristocratique de la terre, mais aussi profondément antilibérale, la « révolution paysanne » n'a pas suivi le cours de la révolution bourgeoise et des actions engagées dans les villes. Loin des débats constitutionnels, les jacqueries et les soulèvements paysans, particulièrement intenses, souvent localisés et spontanés, mais aussi peu coordonnés, ont incontestablement contribué entre 1789 et 1793 à la disparition de l'exploitation seigneuriale et à la redistribution des biens communaux.

Les assemblées sous la Révolution française

<p>Des États généraux à l'Assemblée nationale (mai-juill. 1789)</p>	<p>Proclamation du principe de souveraineté de la nation</p>	<ul style="list-style-type: none"> - 2 mai 1789 : Réunion des États généraux à Versailles - 17 juin : Les représentants du tiers état se proclament « Assemblée nationale ». - 20 juin : Serment du Jeu de Paume - 6 juill. : L'assemblée se proclame constituante.
<p>L'Assemblée constituante (juill. 1789-sept. 1791)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Réorganisation juridique, financière et administrative de la France (création des départements) - Préparation de la nouvelle constitution - À l'assemblée, domination des députés du « Marais » sur ceux de la « Montagne » 	<ul style="list-style-type: none"> - 14 juill. 1789 : Prise de la Bastille - 4 août 1789 : Abolition des privilèges - 26 août 1789 : Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen - 2 nov. 1789 : Nationalisation des biens de l'Église - 12 juill. 1790 : Constitution civile du clergé - 20-21 juin 1791 : Fuite de Louis XVI, puis arrestation à Varennes
<p>L'Assemblée législative (oct. 1791-sept. 1792)</p>	<p>Instauration de la monarchie constitutionnelle</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les Girondins et le Club des Feuillants dominant l'Assemblée. 	<ul style="list-style-type: none"> - 20 avril 1792 : Déclaration de guerre à l'Autriche - Été 1792 : Mouvements populaires parisiens. L'insurrection du 10 août entraîne la déposition du roi : le régime monarchique est renversé. - 20 sept. 1792 : Bataille de Valmy (contre les Prussiens)

La Convention (sept. 1792- oct. 1795)	Instauration de la république parlementaire <i>Trois périodes sont généralement retenues :</i> - La « Convention girondine » (sept. 1792-juin 1793), domi- née par les députés girondins - La « Convention monta- gnarde », période de la Terreur (juill. 1793-juill. 1794), dirigée par le Comité de Salut public - La « Convention thermido- rienne » (juill. 1794- oct. 1795), au cours de laquelle les députés travaillent à une nouvelle constitution	- 21 sept. 1792 : Proclamation de la République - 21 janv. 1793 : Exécution de Louis XVI - Févr.-sept. 1793 : Insurrection royaliste de Vendée - 1793 : Crise économique et financière - Juin 1793 : Arrestation des Girondins. Adoption de la Constitution montagnarde (jamais appliquée) - 10 juin 1794 : Loi de Prairial réorganisant la justice révolutionnaire (Grande Terreur)
Le Directoire (oct. 1795- nov. 1799)	Création d'une république bourgeoise dirigée par un directoire - Révolutionnaires et royalistes menacent le Directoire	- Oct. 1795 : Constitution de l'an III - 9-10 nov. 1799 : Renversement du Directoire par le coup d'État du 18 Brumaire du général Bonaparte - Déc. 1799 : La Constitution de l'an VIII instaure le Consulat.

Dans les développements suivants, à partir des débats qui ont animé les Révolutions française et américaine, on abordera les deux grandes aspirations révolutionnaires qui se combinent à la fin du XVIII^e s. Elles forgent les principes philosophiques et juridiques qui accompagneront la naissance des démocraties libérales au cours des deux siècles suivants. L'aspiration égalitaire fait du peuple le fondement et l'origine du pouvoir. L'aspiration libérale ambitionne de mettre fin aux excès politiques par la reconnaissance des droits individuels fondamentaux et le recours à la technique de la représentation.

LA SOUVERAINETÉ DU PEUPLE

Ce qui distingue la Révolution de 1789 des révolutions anglaise et américaine est sans aucun doute le rôle central qu'a pu y jouer l'aspiration à l'égalité. Les révolutionnaires français proclament l'idée

que le pouvoir tire toute sa légitimité de la nation, entité abstraite désignant le peuple réuni en communauté politique. Certes, les élites bourgeoises de la fin du XVIII^e s., dans leur grande majorité, sont ouvertement hostiles à un régime d'assemblée qui reposerait sur la seule volonté populaire. Ils proclament néanmoins solennellement la souveraineté du peuple érigé en corps politique par le truchement de la nation. L'idée d'une nouvelle source du pouvoir, de type contractuel, justifie l'abolition des privilèges féodaux en 1789, la limitation des pouvoirs royaux en 1791, puis l'établissement de la république en 1792. Les députés plus radicaux, appuyés par les meneurs des mouvements insurrectionnels qui tiennent la rue, l'exploitent en 1793 pour tenter d'imposer le principe d'une république populaire.

En Amérique, la Déclaration d'indépendance de 1776 s'appuie sur les principes universels du droit naturel. Si elle proclame que « tous les Hommes sont créés égaux », elle reste principalement centrée sur la liberté, en puisant son inspiration principale dans la pensée de Locke. Ce sont les rédacteurs de la Constitution de 1787 qui construisent un lien substantiel entre le nouveau régime et l'idée de peuple. La formule ouvrant le préambule de la Constitution établit la légitimité populaire de l'État : « *Nous, le Peuple des États-Unis* [...] nous décrétons et établissons cette Constitution pour les États-Unis d'Amérique. » Le préambule fonde l'Union sur le peuple tout entier, alors qu'elle aurait pu s'appuyer sur la volonté des treize États invités à ratifier la Constitution. Elle forge l'idée d'un peuple uni, formant une nouvelle nation américaine constituée de citoyens – ce qui distingue la fédération de 1787 du système de la confédération qui échoua quelques années plus tôt, sur un modèle d'union entre des États. Cette antériorité de la formule étatsunienne sur la Déclaration de 1789 poussa des historiens étatsuniens (John F. Jameson et Robert R. Palmer) à considérer que les États-Unis, dès les années 1790, avaient ouvert la voie de l'expérience démocratique, approfondie au XIX^e s. par l'élargissement du suffrage et la participation électorale.

De part et d'autre de l'Atlantique, les révolutionnaires rompent avec les principes de la légitimité de droit divin et les traditions juridiques de l'État monarchique. La perspective contractualiste l'emporte et le peuple devient l'unique source de tout pouvoir. L'ordre civil s'appuie désormais sur une conception de la communauté politique impliquant des citoyens.

Si la conceptualisation philosophique de la nation varie selon les processus révolutionnaires (voir plus loin), la réflexion sur le modèle républicain puise dans l'œuvre de Rousseau les principaux arguments transférant la souveraineté au peuple.

Rousseau ou la transfiguration du peuple en corps politique

L'importance du *Contrat social* (1762) dans l'histoire des idées se révèle au tout début de la Révolution française, au moment où l'ouvrage de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) devient l'une des principales sources d'inspiration des députés du tiers état, puis des membres de l'Assemblée constituante. Les écrits de la Révolution américaine montrent toutefois que l'ouvrage est aussi bien connu des Pères fondateurs des États-Unis, tout particulièrement de Jefferson et de Madison. L'œuvre de Rousseau a pu être considérée, à cet égard, comme une préfiguration philosophique des projets révolutionnaires de la fin du XVIII^e s. L'analyse n'est pas tout à fait juste, car les députés qui se réclament du rousseauisme réinterprètent largement les idées du *Contrat social* et les détournent du modèle de république démocratique envisagé par Rousseau. La conception de la liberté individuelle défendue lors des révolutions, par exemple, apparaît difficilement conciliable avec les principes de « l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté », tout comme le choix du gouvernement représentatif par les révolutionnaires s'écarte de l'idée que « la souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ». On verra ainsi que les théoriciens de la révolution ont largement fait évoluer la pensée de Rousseau afin de l'adapter à leurs objectifs du moment. On étudiera l'œuvre de Rousseau dans sa cohérence interne, avant de revenir à la théorisation révolutionnaire de la souveraineté de la nation.

Volonté générale et bien commun

Au milieu du XVIII^e s., Rousseau forge une nouvelle doctrine de la souveraineté politique. La rupture avec les conceptions classiques de la souveraineté, élaborées depuis le XVI^e s., est radicale. Sous la plume du philosophe genevois, le peuple devient non seulement la source de tout pouvoir, mais il apparaît en mesure de se gouverner directement.

Le contrat social, une réponse à la corruption humaine

La thèse rousseauiste part d'une vision pessimiste de l'histoire des sociétés, déjà exposée dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Selon Rousseau, la marche des sociétés est marquée par un processus de dégradation et d'avilissement. Alors que les êtres humains vivaient indépendants, libres et égaux dans l'état de nature, leur entrée dans la société, à l'issue du contrat social, a contribué à développer des conflits stériles, des inégalités de situation et des comportements oisifs. La parabole du contrat social, pour Rousseau, est en fait l'occasion de dresser une critique implicite de la société du XVIII^e s. où l'homme, « mal gouverné », est victime de l'injustice et de la tyrannie. Elle sert surtout de point de départ d'une réflexion philosophique sur les contours d'une société idéale garantissant l'égalité et la liberté entre tous les êtres humains.

À cette fin, Rousseau élabore le projet d'un pacte politique qui permettrait aux hommes, dans la société, de réaliser l'intérêt commun sans nuire à la liberté de chacun. Son modèle politique vise donc à « trouver une force d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (I, 6).

La souveraineté du peuple

Du Contrat social propose un ensemble de principes érigeant le peuple en souverain. Par l'acte d'association les individus acceptent de perdre leur « liberté naturelle ». Ils s'engagent à remettre leur puissance et leurs droits à l'ensemble de la société. Le peuple tout entier, uni par

l'engagement de chacun, peut ainsi former un « corps politique », distinct de la multitude dispersée. Si les hommes acceptent de telles clauses, c'est qu'ils en retirent un avantage immense : soumis à des lois communes, ils peuvent préserver leur indépendance, s'assurer une réelle sécurité et protéger leur propriété privée.

Rousseau tire ainsi de l'idée de contrat des conclusions diamétralement opposées à celles de Hobbes. Pour le philosophe genevois, l'individu ne perd pas tous ses droits en s'en remettant au corps politique, puisque le peuple, réuni sous une même convention, demeure l'unique détenteur du pouvoir souverain. Ainsi, chaque individu, en tant que « partie indivisible du tout », continue d'exercer ses droits et de « n'obéir qu'à lui-même » sans être soumis à la tutelle d'un pouvoir civil qui aurait une autorité supérieure à celle de la communauté. Le « citoyen », c'est-à-dire l'individu considéré comme membre du corps politique, a ainsi vocation à être impliqué directement dans la conduite des affaires publiques.

L'unanimité de la volonté

Si le projet rousseauiste a pour but de protéger les droits naturels de chaque individu, il n'en assure pas moins à la communauté une prééminence incontestable sur ses membres. Certes, selon Rousseau, chaque citoyen dispose de « la part de souveraineté » qui lui revient. Mais il est clair qu'aucun citoyen ne peut s'attribuer l'exercice de cette souveraineté séparément des autres. La souveraineté ne peut s'exercer que collectivement. Elle est « indivisible » : elle ne peut être partagée. Elle est aussi « inaliénable » : elle ne peut être cédée à quiconque. C'est sur cette base qu'est dégagée l'idée centrale de « volonté générale ».

En effet, Rousseau est particulièrement confiant dans la capacité du peuple à s'exprimer d'une voix commune et construire des projets qui emportent l'adhésion de tous. La volonté générale est, à cet égard, la décision unanime que prend la communauté des citoyens. Cette volonté est le résultat d'une délibération au cours de laquelle chacun peut exprimer son point de vue sur les affaires publiques. Elle est juste et incontestable dans la mesure où, après l'étape de la délibération, elle reçoit l'agrément de tous. Adoptée ainsi par le peuple tout entier, elle exprime une volonté supérieure qui dépasse les intérêts particuliers. Elle

tend donc naturellement vers le bien commun. Elle trouve sa forme concrète dans le travail législatif, puisque selon la formule rousseauiste « la loi est l'expression de la volonté générale ».

Rousseau distingue la volonté générale de la « volonté de tous ». La première traduit une décision unanime ; la seconde n'est qu'une « somme de volontés particulières » divergentes, égoïstes et conflictuelles. La première est l'expression de la vertu civique et de l'engagement moral des citoyens œuvrant à la recherche du bien commun de la cité ; la seconde mobilise des individus repliés sur leurs intérêts personnels. Rousseau distingue également la volonté générale de « la volonté de la majorité des citoyens ». Cette dernière ne représente qu'un « avis particulier », celui du groupe majoritaire. Elle n'exprime en aucun cas la volonté du corps politique.

La méfiance à l'égard du pluralisme

Dans la société rousseauiste, le contrat est passé en vue du bien de tous. Les lois y sont adoptées au nom de l'intérêt général. Rousseau s'intéresse ainsi à l'équilibre et au bien de la société dans son ensemble plutôt qu'à la vie de ses composantes. Dans son projet, le « corps politique » est un être moral qui a une existence propre et qui est doté d'une volonté. Inversement, tout ce qui peut diviser le corps social doit être regardé avec méfiance. La corruption de la société s'accroît lorsque les intérêts particuliers d'une caste ou de certaines parties du peuple prennent le dessus sur l'intérêt public. De même, Rousseau est hostile à l'existence des « corps intermédiaires », dont l'intervention ne peut que contribuer à rétablir des dominations particulières, à multiplier les conflits et à accroître les inégalités entre riches et pauvres. La division de la société contribue à la fois à dégrader l'individu et empêcher la formation de lois justes exprimant la volonté générale.

La conception rousseauiste de la république ne prévoit pas de place pour l'expression du pluralisme politique. Le contrat social repose sur la vision d'une société unie et solidaire. Les vues du philosophe genevois s'opposent donc aux thèses des premiers penseurs du libéralisme politique, tout particulièrement Locke et Montesquieu qui voient dans la protection des libertés privées les conditions permettant d'accéder au

bonheur du plus grand nombre. Tout juste Rousseau fait-il preuve de réalisme lorsqu'il concède la possibilité de recourir au principe majoritaire, dans les rares situations où les décisions unanimes ne sont pas trouvées.

Le refus du gouvernement représentatif

En définissant les conditions permettant aux individus de participer à la formation de la volonté générale, Rousseau est l'un des tout premiers philosophes européens à formuler un projet politique démocratique transférant la totalité du pouvoir à la communauté des citoyens.

La participation, un droit inviolable et sacré

Le souci d'écartier toute forme d'usurpation du pouvoir par les gouvernants conduit Rousseau à récuser l'idée du gouvernement représentatif. Pour lui, seule la démocratie directe permet au peuple de conserver sa souveraineté et de ne pas s'en faire déposséder par une caste ou un tyran. Le bon gouvernement est fondé sur la « participation active et incessante des citoyens à la vie politique ». Dans un tel régime, « la puissance du Gouvernement est suspendue et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce que, où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentant ». À l'inverse, pour Rousseau, le système représentatif conduit à la corruption de la vie politique dans la mesure où il donne aux institutions un caractère profondément oligarchique : « l'idée des représentants est moderne. Elle nous vient du gouvernement féodal, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est en déshonneur ».

Rousseau adopte ainsi une position théorique radicale que John Locke n'avait pas osé franchir. La théorie lockéenne du contrat, tout en reconnaissant la souveraineté du peuple, admettait qu'après la réalisation du pacte, les hommes pouvaient renoncer temporairement à son exercice et déléguer l'autorité à un pouvoir civil chargé d'agir en son nom. À l'inverse, pour Rousseau, la reconnaissance de la légitimité du plus grand nombre n'est pas compatible avec le gouvernement représentatif. La

raison est simple : si chaque citoyen accepte, à titre individuel, de se soumettre à la volonté générale, c'est bien parce qu'en contrepartie, il participe à la formation de cette volonté. Il serait absurde qu'à un moment ou un autre, il soit dépossédé de cette capacité. Chaque citoyen détenant une « parcelle de souveraineté » qu'il s'engage à exercer personnellement, il dispose d'un droit inaliénable à participer à la formation de la volonté générale.

Au final, tranche Rousseau, « la souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point » (III, 15). *Du Contrat social* prend ici le contre-pied des conceptions contractualistes hobbesiennes qui, en considérant le peuple comme l'origine du pouvoir, estimaient que les contractants abandonnaient volontairement leurs prérogatives au profit du pouvoir absolu du souverain, seule voie pour garantir la sécurité de chacun et maintenir l'unité du corps politique.

Les aménagements de la démocratie

Rousseau envisage la création d'assemblées du peuple permettant aux citoyens de délibérer et participer aux affaires publiques. Fasciné par les réalisations politiques de l'Antiquité, il éprouve une admiration pour les expériences grecques, en particulier Sparte, et pour la république de Rome, creusets de la citoyenneté dont il analyse avec attention le fonctionnement. Conscient de la difficulté d'adapter les modèles institutionnels des cités du monde antique à l'Europe moderne, il prend soin de souligner que la démocratie directe est adaptée aux petites communautés urbaines ou rurales, mais difficilement concevable dans les grandes nations. Pour cette raison, il admet qu'un système représentatif limité puisse être établi. Toutefois, pour éviter toute confiscation du pouvoir, il se prononce en faveur d'un « mandat impératif » par lequel les délégués du peuple s'engagent à exécuter strictement les consignes que les citoyens leur ont dictées. Ces délégués « ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants ; ils ne sont que ses commissaires ». Ils sont de surcroît révocables à tout moment.

Conscient des divisions fortes qui émaillent la société politique de son temps, Rousseau reconnaît également que l'unanimité est difficile à réaliser. Là aussi, par réalisme sociologique, il admet le vote majoritaire, même si, selon lui, la vocation de la délibération est toujours de déboucher, au final, sur l'unité de la volonté générale. Son raisonnement est, sur ce point, quelque peu sinueux. En effet, lorsqu'un citoyen exerce son droit de suffrage, il formule un avis. Si, à l'issue du vote de l'assemblée, l'avis contraire l'emporte, c'est forcément qu'il s'est trompé. Le citoyen se rallie alors volontairement à la position de la « majorité » qui se transforme ainsi en « unanimité ». Le citoyen reste libre puisque par le contrat, il s'est engagé à respecter la volonté générale (l'unanimité) dont il fait partie.

Une conception ancienne de la société

Même si elle repose sur un pacte social qui reconnaît la place de la volonté humaine dans la construction des liens politiques, l'organisation de la société rousseauiste présente de nombreux aspects éloignés des philosophies modernes. Tout d'abord, Rousseau conçoit le corps politique comme une entité supérieure, unifiée et indivisible, surplombant les intérêts des individus. Son schéma de lecture ne rompt donc pas avec la conception des Anciens. Dans la lignée de l'aristotélisme, les individus y sont présentés comme les éléments indissociables d'un tout qui les dépasse. Ils n'ont guère de liberté puisqu'ils aliènent tous leurs droits au « corps moral et collectif » de la communauté, à l'exception de leur droit de suffrage. Ils sont unis à la société au point que toute leur existence en dépend. En résumé, si Rousseau est bien le penseur de la démocratie, son modèle républicain rejette les positions individualistes des théoriciens des droits naturels notamment Grotius, Pufendorf et Locke. Certes, pour lui, la liberté constitue un droit inaliénable. Elle est indissociable de la vie. La liberté de conscience comme la liberté d'expression sont des conditions essentielles de la démocratie. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme » rappelle-t-il. Mais la défense rousseauiste de la liberté se rapproche de sa conception antique, où celle-ci est envisagée comme une capacité de réalisation dans le cadre la communauté politique.

Rousseau n'accorde aucune attention particulière aux libertés privées et à la protection des droits fondamentaux.

Ensuite, Rousseau s'est vu reproché d'exposer un républicanisme unanimiste qui dissout l'ensemble des identités et des groupes sociaux dans l'État. Dans le modèle du *Contrat social*, les citoyens ayant un point de vue minoritaire ne peuvent en effet préserver leurs intérêts particuliers puisqu'ils s'engagent à rallier la volonté générale – à une exception près, puisqu'il existe chez Rousseau un domaine privé, le domaine religieux, où les opinions sont libres et ne relèvent pas de la communauté. En excluant ainsi toute possibilité de reconnaissance des intérêts de la minorité au sein même de l'espace politique, Rousseau ne crée aucune barrière pour limiter la croissance du domaine public. En d'autres termes, il autorise implicitement l'idée d'un développement continu de l'État qui, s'il ne trouve pas de limites, peut croître au détriment des libertés individuelles. De façon excessive, certains ont pu voir dans l'œuvre de Rousseau l'une des préfigurations intellectuelles des totalitarismes du XX^e s. (par exemple Bertrand Russell ou Jacob Talmon).

On doit certes admettre que Rousseau fusionne, dans son modèle de démocratie, plusieurs entités : « corps politique », « peuple », « communauté », « souverain », « gouvernant » et « volonté générale ». Toutes ces entités relèvent, pour lui, du domaine public que nous appelons aujourd'hui « État ». À aucun moment il n'imagine une distinction entre, d'une part, le gouvernement, lieu des affaires publiques, et d'autre part la société, lieu du commerce et des activités privées. Dans *Du Contrat social*, le corps politique et la communauté sociale ne sont qu'une seule et même réalité. À cet égard, on peut reprocher au philosophe genevois de confondre la réalisation des droits individuels avec celle du bien commun. Il n'imagine à aucun moment que ces droits puissent être bafoués par une autorité publique puisqu'il imagine la volonté générale comme le prolongement de la volonté individuelle. « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout. »

Malgré ces critiques, il semble bien excessif d'accuser une théorie politique du XVIII^e s. d'anticiper et justifier intellectuellement les dérives totalitaires du XX^e s., conduisant à des systèmes dictatoriaux où l'État utilise tous les moyens idéologiques et policiers pour étendre son

contrôle sur les activités sociales et instaurer un régime de terreur broyant les expressions individuelles. Les affirmations ne manquent pas, dans les écrits de Rousseau, pour défendre la liberté et condamner les excès du pouvoir. Bien plus qu'une justification de l'autoritarisme de l'État, l'unanimité de Rousseau doit être appréciée dans la société de son temps, comme le prolongement de sa méfiance à l'égard des structures communautaires de la France monarchique qui sont, pour lui comme pour de nombreux philosophes des Lumières, une source de la mise en servitude des hommes.

Au total, l'appréciation du *Contrat social* est donc double. D'un côté, Rousseau reste éloigné des idées nouvelles faisant de la protection des libertés individuelles et de l'équilibre des pouvoirs les conditions de la justice. D'un autre côté, il permet une évolution majeure de la philosophie politique en renouant avec les idées démocratiques, alors même que la société est encore soumise aux institutions autoritaires de la société féodale (distinction des corps, maintien des privilèges et des distinctions héréditaires, vénalité des offices, concentration des pouvoirs, impuissance politique du peuple). C'est cette dernière partie de l'œuvre de Rousseau qui est redécouverte au moment des révolutions de la fin du XVIII^e s., tout particulièrement en France.

Le peuple souverain

Aux états généraux réunis à Versailles en 1789, les représentants du tiers état se proclament « députés de la Nation ». Par le Serment du Jeu de Paume, ils promettent de ne jamais se séparer avant l'adoption d'une nouvelle constitution. À ce moment-là, ils n'ont pas pour ambition d'abattre la monarchie et de lui substituer les principes d'un régime républicain recourant à la participation des citoyens. Pour cette élite issue de la bourgeoisie, le peuple n'a ni l'instruction ni la tempérance nécessaire à la conduite des affaires publiques. Ce sont pourtant les mêmes députés qui, quelques semaines plus tard, proclament l'égalité des droits et la souveraineté du peuple.

Cette singularité de la Révolution de 1789 tient essentiellement à la situation politique particulière dans laquelle se trouve la bourgeoisie

française à la sortie du XVIII^e s. Contrairement à l'Angleterre où les élites roturières fortunées sont progressivement parvenues à se faire élire à la chambre basse du royaume, la bourgeoisie est restée en France exclue du jeu politique, ignorée par le roi et méprisée par une noblesse crispée sur ses privilèges. Aussi, les députés du tiers état sont portés par une double ambition lorsqu'ils déclenchent leur coup de force en juin 1789 : mettre un terme aux privilèges féodaux, piliers d'une société reposant sur l'inégalité entre les corps, et instaurer un système parlementaire capable d'empêcher les dérives absolutistes de la monarchie.

Les conséquences du coup de force sont importantes. En se constituant en Assemblée nationale (17 juin), les députés imposent leur ambition de fonder un nouvel ordre politique et, en votant l'abolition des droits et privilèges féodaux (4 août), ils sapent les fondements juridiques de la société des trois ordres. Leur ambition constitutionnelle reste toutefois limitée. Leur but n'est ni d'abattre la monarchie ni de donner le pouvoir au peuple. Il est simplement de poser les bases d'un système parlementaire à l'anglaise, capable de reconnaître les droits politiques de la bourgeoisie et de limiter les prérogatives du roi. S'ils font le choix de proclamer la souveraineté du peuple, c'est parce que leur intérêt est de faire valoir, sur le plan des principes, le droit de tous à être égaux devant le pouvoir. Leur dessein politique d'abolir les droits de l'ancienne société implique logiquement, sur le plan des idées, de concevoir un ordre politique fondé sur des bases sociales plus larges.

Au niveau des droits de la personne, les députés proclament le principe d'une « égalité en droits », c'est-à-dire l'égalité de tous les citoyens face à la loi. Conçue comme un instrument de justice, l'égalité justifie l'interdiction des privilèges liés à la naissance et le droit de tous les êtres humains, quelle que soit leur condition, d'être protégés face aux mesures arbitraires. Dès lors, au niveau politique, il paraît normal que tous les individus, étant devenus des « égaux », aient la possibilité de participer, directement ou indirectement, à l'exercice du pouvoir. Cette position justifie la rupture avec l'absolutisme monarchique.

C'est dans cet esprit que les révolutionnaires de 1789 proclament la souveraineté du peuple. Dans la lignée du rousseauisme, ils établissent que la légitimité du pouvoir réside dans la volonté du plus grand nombre. Ils contestent, au nom de la raison, le fondement divin du pouvoir. La capacité des citoyens à s'associer par un pacte politique justifie qu'ils

soient considérés comme l'origine de l'autorité dans la société. La révolution de l'été 1789 est ainsi une révolution intellectuelle tout autant qu'une révolution constitutionnelle.

Le transfert de la souveraineté à la nation en France

En 1789, les débats portent sur la question qui, depuis Jean Bodin, est au centre de la réflexion juridique française sur la monarchie : la souveraineté. Les députés en proposent une interprétation radicalement nouvelle en proclamant que la source de tout pouvoir réside dans le peuple.

Depuis plus d'un siècle, les théories du contrat social avaient déjà levé l'un des principaux obstacles intellectuels à la reconnaissance du rôle politique du peuple, en affirmant que les hommes étaient, par leur consentement libre et éclairé, à l'origine de la société politique. Ces théories reconnaissaient une première forme d'égalité, en proclamant que l'origine de l'ordre politique résidait dans la volonté commune de *tous* les hommes de s'associer, et ne résultait donc plus de la réalisation d'un dessein supérieur. Néanmoins, à l'exception de la thèse de Rousseau et dans une moindre mesure de celle de Locke, les théoriciens du contrat ne voyaient pas forcément dans le peuple le dépositaire du pouvoir suprême. Une fois la volonté formée, la souveraineté pouvait échapper aux contractants, au profit d'un pouvoir civil auquel était reconnu le droit d'agir souverainement.

La proclamation de la souveraineté du peuple, en 1789, rompt avec la théorie classique de la souveraineté. Depuis Jean Bodin (fin du *xvi^e* s.), la doctrine juridique définissait la souveraineté comme la puissance de commandement suprême (*summa potestas*), sans référence à la société dans son ensemble. Elle renvoyait aux qualités internes du « pouvoir civil » (aussi appelée « république » ou « *commonwealth* »), lieu de concentration de cette puissance absolue et incontestable, appelée à subsister et se reproduire par-delà la contingence des événements. Si le concept participe à la naissance de l'idée d'État (voir [chapitre 3](#)), dans le contexte de formation de la monarchie absolue, la souveraineté était assimilée *de facto* à la personne du roi, aussi appelé le souverain, dont le

corps politique incarnait l'unité et la continuité du royaume. La représentation de la société restait divisée selon le schéma tripolaire des trois ordres. Le terme *populus* n'incarnait pas une communauté, mais renvoyait à la « multitude » (*multitudo*) ignorante et servile, identifiée aussi à la « foule » (*vulgus*), c'est-à-dire à la masse protéiforme des petites gens assujetties en raison de leur infériorité sociale (aussi appelées le « petit peuple », le « commun » ou les « menus »).

La conception révolutionnaire opère un renversement de perspective. Elle abolit la distinction entre le pouvoir civil et la société. Elle transfère la souveraineté du corps mystique du roi au corps politique de la société, c'est-à-dire à la communauté politique formée par l'association des citoyens. Autrefois exclu de la sphère de commandement, le peuple devient le dépositaire du pouvoir de commandement. Il est à la fois l'origine et le détenteur de la puissance souveraine. Sa volonté contractuelle devient le principe fondateur et unificateur de l'ordre politique, autrefois incarnée par la légitimité divine de roi. Autrefois définie comme un principe hiérarchique descendant servant à justifier la puissance suprême du pouvoir civil sur la société, elle devient un principe ascendant servant à justifier la légitimité de la société à devenir le lieu du pouvoir.

L'idée de la nation

En France, le transfert de la souveraineté du roi vers le peuple s'opère grâce à une construction idéologique centrée sur l'idée de la « nation ». Le mot a une origine fort ancienne. Il a souvent changé de sens au fil des siècles. Au début de l'ère chrétienne, le terme *natio* était utilisé comme notion générique pour évoquer toute variété, espèce, race du monde vivant. Au pluriel, les *nationes* désignaient les peuples non chrétiens, aussi appelés « païens » ou « gentils ». Le mot réapparaît aux XII^e et XIII^e s. dans les universités médiévales où il désigne les corporations d'étudiants regroupées par région.

À la fin du XVII^e s., le terme réapparaît en France et change à nouveau de sens. Il renvoie désormais à la « partie supérieure » de la société qui mérite considération et distinction. Il désigne plus spécifiquement les élites de la société qui, lors des déplacements royaux, ont l'honneur

d'approcher le roi et de s'incorporer symboliquement à sa personne par attouchement. La nation est représentée alors par les membres du haut clergé, la noblesse de cour, mais aussi par la minorité puissante du tiers état formée de magistrats et de riches gentilshommes exerçant des offices municipaux ou seigneuriaux (incluant par exemple des responsables des finances et des conseillers aux parlements exerçant des fonctions de justice). Le terme désigne les corps qui jouissent de la reconnaissance royale et, par conséquent, sont représentés dans le royaume. La nation acquiert ainsi, au XVII^e s., une connotation politique puisqu'elle existe par son lien avec la puissance monarchique. Elle ne désigne toutefois pas encore un corps politique unitaire, car dans la monarchie absolue, seul le roi peut incarner l'unité du royaume. La représentation pluraliste des trois ordres demeure le principe organisateur de la société.

L'idée de nation est progressivement étendue au peuple tout entier au XVIII^e s. Dans les premières décennies du siècle, le terme reste relativement neutre. Il sert simplement à distinguer les communautés historiques vivant dans des royaumes et assujetties à un même pouvoir. La nation permet de distinguer des peuples étrangers les uns aux autres. Elle ne désigne pas encore une communauté d'appartenance à laquelle peuvent s'identifier les individus le représentent par exemple les communautés d'enracinement de la société féodale (le village, la paroisse ou la corporation de métier). Sur le plan intellectuel, l'idée de nation est de surcroît contestée par de nombreux représentants des Lumières qui voient dans les distinctions nationales une barrière limitant le rapprochement des peuples sous l'égide de la raison universelle. Les articles rassemblés dans l'*Encyclopédie* (1765) montrent à cet égard la diversité des opinions qui s'expriment au milieu du siècle sur le sujet.

L'idée de nation entre réellement dans le discours politique à la veille de la Révolution française. Alors que personne n'osait jusque-là mettre en cause le roi en sa qualité d'incarnation de la souveraineté, les philosophes hostiles à l'absolutisme s'approprient le terme dans les années 1770-1780 et en produisent une lecture théorique pour désigner le « corps politique » formé par la totalité des hommes vivant dans le royaume. La nation est alors investie d'un sens idéologique fort : elle désigne une communauté soudée par une histoire commune, rassemblée par des liens affectifs et par une langue dominante, unie par un « esprit » qui la distingue des nations étrangères. Elle devient en 1789 une arme

sémantique utilisée par les députés, en tant que « représentants du peuple », pour revendiquer l'origine populaire du pouvoir.

La proclamation de la souveraineté nationale

La décision des représentants du tiers état, le 17 juin 1789, de se proclamer « Assemblée nationale », au motif qu'ils représentent les « 96 centièmes au moins de la nation », constitue le premier acte de revendication de la souveraineté « au nom du peuple français ». Tout le travail des députés de la Constituante sera, à partir de ce moment-là, de démontrer que la souveraineté ne réside plus désormais dans la personne du roi, mais dans la nation qui l'exerce par la voie de ses représentants.

La revendication de la légitimité « du plus grand nombre » à gouverner n'est pas un mince défi pour les révolutionnaires, car le peuple de la fin du XVIII^e s. est composé d'identités, de langues et de territoires divers. La population du royaume apparaît comme un agrégat de communautés hétérogènes et dispersées. La société réelle de la France monarchique rend donc impossible toute idée d'un peuple uni, doté d'une volonté collective. Pour les députés, d'ailleurs, la révolution ne peut confier le pouvoir politique à un corps aussi divisé, dont les différentes composantes seraient conduites à s'entredéchirer. Ce qui était possible dans le cadre restreint de la cité grecque ne l'est pas dans la France de 1789 où vivent plus de 25 millions de personnes.

La réalité sociologique de la France semble incompatible avec la conception philosophique dominante de l'époque, selon laquelle le Souverain ne peut être qu'Un : celui-ci est forcément une figure unique et indivisible. Le concept de nation devient alors une solution intellectuelle utilisée par les révolutionnaires pour bâtir une vision unitaire du corps politique souverain. Emmanuel Sieyès en est le principal inspirateur. Son influence est déjà forte au moment où les députés réalisent leur coup de force de l'été 1789. Quelques mois auparavant, il a publié *Qu'est-ce que le tiers état ?* dont le succès a été immédiat. Ses arguments sont repris par une large partie des députés modérés qui travaillent à l'élaboration d'une nouvelle constitution entre 1789 et 1791. Dans son pamphlet, Sieyès recourt à l'idée abstraite de nation, afin de construire une représentation

politique du peuple, conçu comme une communauté des citoyens. La nation, c'est le peuple érigé en nouveau corps politique souverain.

Comme il n'est pas possible de disposer d'une représentation substantielle du peuple, Sieyès choisit de construire une communauté imaginée, autour de deux dimensions constitutives. La nation est tout d'abord une communauté vivante composée d'individus et de groupes habitant sur un même territoire. Dans cette perspective, la nation se confond avec le peuple : elle permet de penser celui-ci comme un ensemble social doté d'une histoire commune. La nation désigne ensuite le corps symbolique qui unit un peuple dans une même volonté politique. Alors que le peuple est un ensemble composite, la nation présente un visage unitaire : elle est une entité homogène, une « totalité » se substituant à la réalité physique de la société qui n'est pas représentable. Elle est la figure unifiée de la communauté politique. Incarnation symbolique du peuple, entité abstraite et imaginaire, la nation ne reflète pas la diversité sociale. C'est à partir du moment où la nation est considérée comme distincte du peuple réel, qu'elle peut devenir le corps politique indivisible dans lequel tous les citoyens sont associés. C'est elle qui, selon Sieyès, peut devenir le titulaire de la souveraineté.

Les révolutionnaires consacrent ainsi une définition politique de la nation. Comme fiction juridique, l'idée permet de forger un nouveau projet politique se substituant à l'ordre absolutiste. Tout d'abord, elle autorise le transfert de la souveraineté du roi vers le peuple. La nation, auparavant définie par sa relation de sujétion au corps du roi, devient elle-même le souverain. Dans cette vue, le pouvoir civil (ou État) n'est plus la réalisation d'un dessein supérieur et extérieur à la société ; il n'est plus un ordre séparé ; il se confond avec le peuple.

Ensuite, l'idée d'une nation permet aux révolutionnaires de rompre avec la société féodale qui entravait leur ascension sociale. L'ancienne société justifiait en effet les inégalités en droit comme le prolongement naturel de l'inégale valeur entre les « corps ». Sa composition tripolaire légitimait des frontières symboliques, sociales et juridiques insurmontables pour la bourgeoisie montante, institutionnalisant les privilèges féodaux d'une noblesse dont la seule qualité était de bien naître. Pour les représentants du tiers état, l'idée d'une communauté politique « une et indivisible » abolit ces frontières sociales. Elle crée une société ouverte où l'ascension devient possible. C'est la raison pour

laquelle l'égalité en droits (contre les privilèges) et l'individualisme juridique (contre l'organisation communautaire) sont perçus comme les corollaires indispensables de l'affirmation de la nouvelle société politique.

Enfin, la conception révolutionnaire de la nation a une troisième fonction essentielle pour les députés de la Constituante, dont la très grande majorité ne souhaite pas que le démantèlement de l'ordre absolutiste se traduise constitutionnellement par la proclamation d'un régime populaire qui autoriserait la participation directe des citoyens. Membres de la société éclairée, ces députés considèrent le peuple comme une foule capricieuse et ignorante, incapable de s'autogouverner. Le peuple continue d'être associé aux masses miséreuses, considérées comme la partie inférieure de la société. Il lui faut donc une représentation unitaire que l'Assemblée nationale peut désormais incarner. La conception abstraite de la nation est fort utile : tout en permettant la proclamation symbolique de la souveraineté du peuple, elle justifie de confier la réalité du pouvoir politique aux représentants du peuple (voir plus loin).

La conception politique de la nation n'a ainsi, en 1789, qu'un seul but : saper les fondements de la société absolutiste et féodale, tout en justifiant que les « représentants du peuple » s'arrogent l'effectivité du pouvoir législatif. Elle est la fiction juridique qui permet d'imposer la conception rousseauiste de la souveraineté du peuple et de la volonté générale, tout en reformulant cette conception en des termes nouveaux qui légitiment la captation du pouvoir par l'élite bourgeoise.

L'idéal de la citoyenneté

La société d'Ancien régime s'appuie les différences de statut. Le système des ordres et le poids des communautés y enferment les êtres dans une condition naturelle dont ils ne peuvent sortir. Ils justifient l'inégalité des droits et protègent une minorité avantagée par la naissance et la fortune. La très grande majorité de la population demeure dans un état de servitude. À l'opposé, l'idée politique de la nation s'appuie sur le principe d'une justice égalitaire : elle suppose la possibilité de garantir à tous les hommes un égal accès à l'espace public. Pour les élites

révolutionnaires, un tel accès ne peut en aucun cas dépendre de l'origine sociale. Il doit découler des droits politiques reconnus à tous les citoyens.

Le principe de citoyenneté vient ainsi compléter l'idée de la nation. Les citoyens sont tous les individus qui, par le pacte d'association, participent au nouveau corps politique. Ils forment une communauté et sont reliés par des droits identiques pour tous (les droits civiques), mais aussi par les devoirs qui s'y rattachent (participer à la loi, payer l'impôt, défendre la patrie). L'idée de citoyenneté ignore les statuts sociaux puisqu'elle prend appui sur un principe d'égalité des droits. Toutefois, au moment des révolutions de la fin du XVIII^e s., elle ne suppose pas de défendre l'égalité des conditions. Pour les révolutionnaires français ou américains, les inégalités de richesse ne sont pas un mal en soi dès lors qu'elles sont la juste récompense des qualités individuelles. Dans une société libre, elles sont la conséquence normale de la liberté du commerce et du négoce. Elles ne s'opposent pas à la recherche du bien commun. Les révolutionnaires dénoncent en revanche les écarts sociaux et économiques qui résultent des inégalités statutaires, c'est-à-dire des privilèges accordés arbitrairement à une caste désignée par le hasard de la naissance.

Centrale dans la réflexion de l'Assemblée constituante, l'idée de citoyenneté joue un rôle important dans la construction de la nouvelle conception de la souveraineté. Directement inspirée de l'œuvre de Rousseau, elle justifie la participation du peuple à la formation de la volonté générale et guide la rédaction de l'article 6 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (« La loi étant l'expression de la volonté générale, tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par représentation à sa formation ; elle doit être la même pour tous »). L'idée de citoyenneté contribue également à la représentation unitaire de la communauté politique, dont les membres sont identifiés par des droits universel. Simultanément, elle refuse de considérer les caractéristiques particulières qui rattacheraient les citoyens à des groupes ou à des identités. Avec la citoyenneté, la communauté politique devient un rassemblement d'atomes semblables les uns aux autres, interchangeable, égaux en droit. Dans l'esprit des révolutionnaires, elle doit ouvrir la voie d'une société plus juste.

Le peuple dans la Révolution américaine

C'est au nom du peuple qu'est menée la Révolution américaine. L'ensemble des débats politiques et constitutionnels font de l'origine populaire du gouvernement un principe central des nouvelles institutions. Néanmoins, la volonté du peuple ne s'incarne pas encore dans l'idée de la « nation américaine ». Les colonies qui choisissent de se regrouper sous l'autorité d'un gouvernement central constituent encore un ensemble géographique au territoire très étendu, caractérisé par la diversité des intérêts et la suprématie de la communauté blanche.

Le travail constitutionnel et la volonté du peuple

La révolte des colons est menée au nom du droit des *Englishmen* de se défendre contre les abus du pouvoir. En ce sens, la rupture s'inscrit pleinement dans la pensée *whig* anglaise qui estime que le pouvoir, bien que nécessaire à la protection de la société, tend naturellement à s'accroître au point de devenir un risque pour la liberté. Néanmoins, très rapidement, les révolutionnaires justifient le choix de l'indépendance et le travail constitutionnel par la volonté du peuple à se gouverner librement.

Jefferson et la défense du gouvernement républicain

La Déclaration d'indépendance de 1776 est tout entière fondée sur le droit du peuple à former son propre gouvernement pour protéger les droits naturels : « Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement, en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur ». Durant la décennie suivante, Thomas Jefferson, principal rédacteur de la Déclaration, défendra une conception étendue de la participation des citoyens. Certes, comme la plupart de ses contemporains, il n'est pas favorable au modèle rousseauiste d'un

gouvernement populaire ; il défend aussi la vision lockéenne du contrat, estimant qu'aucun pouvoir ne conserve sa légitimité sans le consentement des gouvernés. Mais la confiance de Jefferson dans le peuple va au-delà de celle des autres pères fondateurs.

Ses écrits et correspondances témoignent de sa conception optimiste de la société. Ayant foi en la raison humaine, il estime que l'esprit humain est capable de progresser grâce à l'instruction. Il interroge les vertus que les Américains doivent avoir pour approfondir l'expérience d'un gouvernement autonome (*self-government*). Aux vertus morales, « agraires », intellectuelles ou spirituelles qui perfectionnent le caractère humain (la justice, la bienveillance, l'autonomie, l'industrie, la patience, la modération), s'ajoutent des vertus civiques essentielles (comme la vigilance, la participation active et le patriotisme) sans lesquelles il n'est point de liberté. Grand lecteur de Rousseau, délégué de la Virginie à l'assemblée de Philadelphie qui entend prononcer l'indépendance, il se fait le défenseur d'une société républicaine, agraire, décentralisée et sécularisée, impliquant les citoyens dans des fonctions de législation, de justice et de finance. Une fois la constitution adoptée, les « jeffersoniens » militeront, face au groupe des « fédéralistes » (Alexander Hamilton, James Madison, John Adams, George Washington, James Wilson), pour la réalisation d'une république libérale, éclairée par la raison et animée par la recherche du progrès moral. En ce sens, Jefferson peut être considéré comme l'une des principales sources de la pensée démocratique aux États-Unis. Inversement, son soutien à la politique esclavagiste montre les limites de sa réflexion sur la liberté.

Le travail constitutionnel réalisé pendant les années révolutionnaires, au niveau des colonies et des premières instances confédérales, témoigne de l'attachement des Insurgés à un modèle de société politique s'appuyant sur le pouvoir de contrôle des citoyens. Toutes les colonies disposent alors d'« assemblées coloniales » créées avant la révolution pour gérer les affaires locales. En Pennsylvanie, par exemple, la mise en place d'un Conseil des censeurs permet aux citoyens d'exercer une surveillance régulière sur les branches exécutive et législative de l'État. De même, en 1787, le choix de désigner des « délégués » chargés de discuter d'une nouvelle constitution, tous élus par les assemblées des États, atteste également de la volonté d'éviter toute solution qui échapperait au consentement populaire. Les débats qui précèdent

l'adoption de la Constitution fédérale témoignent de l'importance des réflexions des représentants des États sur la meilleure façon de donner forme à un régime d'essence populaire.

Le Fédéraliste

À la Convention de Philadelphie de 1787, les délégués fédéralistes se prononcent en faveur d'une constitution donnant aux institutions fédérales des pouvoirs renforcés, tandis que les anti-fédéralistes, défenseurs de la confédération américaine constituée entre 1777 et 1781, laissent de larges prérogatives aux États. Le projet de Constitution adopté en 1787 marque la victoire du fédéralisme. Lors du processus de ratification par les assemblées des treize États, ce projet est l'occasion de discussions passionnées. Pour gagner la faveur des électeurs de l'État de New York, Alexander Hamilton, James Madison et John Jay, sous le nom de Publius, publient une série de 85 articles, connue sous le nom de *Fédéraliste*. Le texte propose une réflexion théorique aboutie sur les fondements du nouveau régime. Il devient une source d'interprétation de la Constitution à laquelle se référeront, aux XIX^e et XX^e s., tous les débats doctrinaux relatifs au modèle républicain étatsunien. L'un des objectifs principaux du *Fédéraliste* est de préserver l'unité du pays, en proposant un pouvoir fédéral suffisamment fort pour limiter les risques de fragmentation de la société (art. 2 à 35). Cette visée est justifiée par le danger que représente la formation de « factions » divisant la nouvelle nation américaine. Pour Madison, ces groupes représentant des intérêts particuliers, minoritaires ou majoritaires, sont la conséquence de la liberté. Les factions sont donc une réalité de la vie politique ; elles sont même une condition nécessaire pour que s'exprime la diversité des intérêts et des opinions. Mais elles sont aussi une menace pour la stabilité des institutions. Il convient donc de jeter les bases d'une « république moderne » permettant d'empêcher que les divisions factionnelles n'entravent la liberté des citoyens.

Le modèle républicain de gouvernement est discuté dans un grand nombre des articles du *Fédéraliste* (art. 10 et 36 à 85). La république constitue bien, pour les trois auteurs, un « gouvernement populaire » tirant ses pouvoirs « directement ou indirectement de la grande masse du peuple ». Ses gouvernants ont vocation à exercer leurs fonctions « de

manière précaire et pour un temps limité ». Néanmoins, la république ne peut être confondue avec la démocratie. Celle-ci n'était possible que dans les républiques anciennes (dites « pures ») de Grèce ou d'Italie, dont la petite taille permettait au peuple de s'assembler et de se gouverner soi-même. La participation directe des citoyens aux affaires publiques est impossible dans un pays aussi vaste que les États-Unis, où la population est diverse et nombreuse. Aussi, la république moderne doit s'appuyer sur un corps de représentants élus, « gardiens du bien public » (Madison), capables de « filtrer et raffiner les vues publiques » pour gouverner dans l'intérêt de tous. La représentation préserve le caractère populaire du régime, tout en instituant un système de délibération limitant les effets négatifs des factions sur la vie publique – notamment lorsqu'une faction majoritaire gouverne contre les intérêts d'une minorité ou contre l'intérêt public. Grâce à la science du droit, il est donc possible, pour Publius, de construire une forme républicaine adaptée aux spécificités de la société américaine. *Le Fédéraliste* cherche une voie moyenne entre les idées libérales lockéennes, favorables à la représentation, et les aspirations républicaines qui valorisent une citoyenneté fondée sur l'égalité. Elle est considérée comme l'une des synthèses théoriques qui ont permis, par la suite, l'émergence du modèle équilibré de la « démocratie libérale » étatsunienne.

Le lien établi entre le peuple et le pouvoir judiciaire constitue enfin l'une des innovations théoriques les plus originales du *Fédéraliste*. Publius estime en effet que le risque de toute république est la tendance du législatif à étendre continûment son pouvoir, grâce à la légitimité particulière que lui confère l'élection par le peuple. Pour éviter qu'une institution usurpe le pouvoir aux autres, la Constitution prévoit une séparation des pouvoirs entre le gouvernement fédéral et les États fédérés, de même qu'entre les différentes branches du pouvoir : le législatif, l'exécutif et le judiciaire. Elle prévoit aussi un système des *checks and balances* garantissant à chaque « département » du pouvoir la capacité de contrer les ambitions des autres (Madison, art. 51). L'existence d'un corps judiciaire qui dispose de l'autonomie et de pouvoirs étendus constitue l'une des fortes garanties de cet ordre constitutionnel (Hamilton, art. 78 à 83). Les tribunaux sont conçus comme un organe intermédiaire entre le peuple d'un côté, et les représentants de l'autre, afin de maintenir le pouvoir législatif dans les

limites que lui assigne la Constitution. Cela ne suppose pas que les juges soient au-dessus des représentants, mais leur rôle est de préserver dans le temps la volonté des constituants, exprimée en 1787. Ils sont les « gardiens fidèles de la constitution » et, en ce sens, les interprètes de la souveraineté populaire.

Les contours incertains de la nation américaine

La Déclaration d'indépendance est adoptée le 11 juin 1776 au nom du peuple qui, pour protéger sa liberté, tire des lois anglaises le droit légitime de prendre les armes contre le pouvoir tyrannique de la Couronne. Les Insurgés estiment que le cours des événements justifie « pour un peuple de dissoudre les liens politiques qui l'ont attaché à un autre et de prendre, parmi les puissances de la Terre, la place séparée et égale à laquelle les lois de la nature et du Dieu de la nature lui donnent droit ». Néanmoins, contrairement aux révolutionnaires français, les Pères fondateurs recourent rarement à l'idée de nation pour justifier la construction d'un régime populaire. La représentation de la « nation américaine », entendue comme une communauté de destin, émergera lentement au XIX^e s. : elle sera mobilisée lors de la seconde guerre contre les Britanniques en 1812, mais elle sera aussi régulièrement remise en question tout au long du siècle et tout particulièrement pendant la période tragique de la guerre de Sécession (1861-1865).

Durant la guerre révolutionnaire (1775-1783), rares sont les Insurgés qui se définissent comme « Américains ». On l'a vu, les premiers révolutionnaires se considèrent comme des « *Englishmen* » ou des « *Commonwealth men* » qui s'appuient sur les traditions anglaises pour dénoncer les abus du Parlement. Une multiplicité de catégories circule parmi ces élites révolutionnaires, comme celles de « *whig* », de « républicain », de « fédéralistes », de « conservateur » ou « libéral ». Les coalitions militaires recrutent des soldats de milieux variés, dont l'auto-identification allait à des communautés religieuses bien plus qu'à une idée commune de la société américaine. Les représentants des treize colonies pouvaient se rassembler pour défendre les droits économiques et politiques des propriétaires terriens et des commerçants, mais la société restait encore bien trop fragmentée pour donner naissance à une représentation homogène de la nation.

La proclamation de l'égalité des droits en 1776 aurait pu forger l'idée d'une communauté de citoyens. Néanmoins, on sait que Jefferson, comme beaucoup d'élites révolutionnaires, considère que la hiérarchie des talents naturels ne permet pas d'accorder l'égalité politique aux femmes, aux populations natives (Amérindiens) et aux Noirs, dont une majorité est réduite en esclavage. Le jeune avocat de Virginie présente de nombreuses ambiguïtés et contradictions. Défenseur de l'égalité des droits et d'une conception active de la citoyenneté, il incarne l'élan vers un régime républicain égalitaire. Mais ses écrits attestent aussi de sa vision biologique de la communauté historique, conçue comme une entité naturelle. De même, c'est sous son impulsion, en Virginie, que la traite des Noirs est interdite (1778) et les possibilités d'affranchissement des esclaves étendues (1782). Plus tard, sous sa présidence à la tête des États-Unis, le Congrès votera l'interdiction de la traite pour tout le pays (1808). Mais le rédacteur de la Déclaration est aussi propriétaire d'esclaves et ses écrits exposent des vues argumentées sur l'infériorité naturelle des Noirs. À l'inverse, Hamilton, bien que partisan d'un gouvernement fédéral fort et élitaire, capable de se protéger des risques des débordements du peuple, défend une conception plus ouverte de la communauté. Il est notamment favorable à l'émancipation des Noirs qu'il considère comme détenteurs des droits naturels.

D'une manière générale, le contexte de la guerre d'indépendance (avant le Traité de paix de 1783) contribue au creusement des divisions entre les colons venus d'Europe d'un côté, et les Noirs et les natifs de l'autre. Bien que de nombreux Indiens et Noirs (affranchis ou esclaves) rejoignent les armées révolutionnaires luttant contre les bataillons britanniques, les Insurgés restent convaincus que les représentants de la Couronne provoquent des insurrections d'esclaves contre les colons et enrôlent des combattants noirs et indiens dans les armées loyalistes de George III. L'élan patriotique des Insurgés est donc loin de provoquer un mouvement d'adhésion à une conception large et unitaire de la nation américaine, allant au-delà des groupes d'Européens-Américains. Durant les années de paix (après 1783), la participation des natifs et des Noirs à l'effort de guerre n'est pas reconnue. Certes, l'esclavage est interdit dans de nombreux États, mais la Constitution de 1787 n'établit pas l'égalité civique sur une base universelle et ne remet pas en cause l'esclavage pratiqué dans les États du Sud. L'Acte de naturalisation de 1790 est à cet

égard édifiant : il exclut l'éligibilité à la citoyenneté américaine aux Indiens, aux domestiques sous contrat (*indentured servants*), aux Noirs libres (sauf dans certains États) et aux esclaves.

Au final, en dépit des idées abolitionnistes portées par les plus brillants esprits de la Révolution (Thomas Paine, Benjamin Franklin, James Madison, Patrick Henry) et des mesures politiques d'interdiction de la traite et de l'esclavage, le mouvement vers l'indépendance des États-Unis, entre 1770 et 1790, se traduit par le renforcement de la suprématie blanche dans la société américaine. En ce sens, il témoigne de l'échec de la formation d'une identité nationale étatsunienne fondée sur une conception politique et universaliste de la citoyenneté. Les divisions communautaires et les inégalités de statut resteront des obstacles importants au mouvement de démocratisation du XIX^e s. et maintiendront une coupure politique forte entre communautés et entre États (du Sud et du Nord), rendant longtemps improbable la formation d'une conception unitaire de la nation américaine.

La société politique dans les théories de la fin du XVIII^e siècle

	Conception des partisans de la monarchie absolue	Conception des députés bourgeois	Conception des révolutionnaires radicaux
Origine du pouvoir	La volonté de Dieu	Le consentement du peuple	Le consentement du peuple
Titulaire de la souveraineté	L'État	La nation	Le peuple
Dépositaire du pouvoir	Le Roi	Les représentants de la nation	Le peuple réuni en assemblée
Système de gouvernement	Monarchie absolue	Régime représentatif (monarchie parlementaire ou république bourgeoise)	Démocratie directe (république populaire)

Relation entre l'État et la société	L'État souverain, incarné par la couronne royale, est séparé de la société. Antérieur et supérieur à celle-ci, il la domine.	L'État se confond avec la nation, incarnation symbolique du peuple. L'État est donc le prolongement de la société. Il doit la protéger.	L'État se confond avec la volonté du peuple. Aucune distinction n'est envisagée entre l'État et la société.
Organisation de la société	Société de « corps »	Association d'individus	
Objectifs de la société	Le respect de la volonté divine et la reproduction de l'ordre naturel	La réalisation du bonheur	
Conceptions philosophiques dominantes	Naturalisme (la société comme entité naturelle) Holisme (anti-individualisme) Conception métaphysique de l'univers (s'appuyant sur la théologie)	Thèse du contrat social Individualisme philosophique Rationalisme Déisme, agnosticisme ou athéisme	
Valeurs politiques dominantes	Hiérarchie, autorité, obéissance	Égalité des droits Liberté Propriété	Égalité des conditions Liberté
Conditions de réalisation de la justice politique	Respect des traditions et des coutumes Confiance dans la justice divine (Providence)	Protection des droits individuels Contrôle des institutions politiques et séparation des pouvoirs	Partage des richesses Respect de la volonté du peuple
Lois fondamentales, proclamations et textes constitutionnels	Lois fondamentales du royaume Édits royaux	Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) Constitution de 1791 (monarchie constitutionnelle) Constitution de 1795 (république bourgeoise)	Constitution de 1793 (régime républicain) Déclaration des Droits de l'Homme de 1793

LA RÉVOLUTION LIBÉRALE

Comme aux États-Unis deux ans plus tôt, la proclamation de la souveraineté du peuple, aux premières heures de la Révolution française, est une affaire d'opportunité pour les représentants du tiers état. Cette proclamation est une étape nécessaire pour rompre avec un système de pouvoir absolutiste qui refuse de reconnaître l'influence sociale de la bourgeoisie. Elle ne doit pas pour autant déboucher, aux yeux des révolutionnaires, sur l'établissement d'un régime d'essence démocratique. Comme l'a montré l'historien Timothy Tackett, toutes les sensibilités des Lumières sont représentées au sein de l'Assemblée constituante et de nombreux députés acclamant la Déclaration de 1789 n'ont pas pour intention initiale d'élaborer une constitution faisant table rase de tous les legs monarchiques. La composition sociale de la Constituante, majoritairement formée de bourgeois aisés – magistrats, avocats, négociants, marchands, manufacturiers, médecins, professeurs d'université – aux côtés du groupe minoritaire composé d'ecclésiastiques et de nobles, laisse présager que les députés représentant la nation n'ont pas intérêt, au moment où ils conquièrent le pouvoir, à s'en laisser déposséder au profit de la masse des petites gens qu'ils assurent représenter. Les débats sont d'ailleurs révélateurs des principes de prudence qui sont avancés pour penser la nouvelle architecture institutionnelle.

Face au petit groupe de députés radicaux formant les « patriotes » (républicains), le groupe majoritaire des « constitutionnels » exprime des inquiétudes à l'égard des tendances insurrectionnelles naissantes dans les villes, tout particulièrement dans les sections révolutionnaires de la Commune de Paris. Sur un plan philosophique, les révolutionnaires modérés puisent une grande partie de leur inspiration réformatrice chez des philosophes et des économistes du XVIII^e s. dont les travaux n'ont aucune portée révolutionnaire. Ils n'entendent pas substituer le pouvoir de la rue à l'absolutisme du roi. L'ambition d'une majorité de députés est de modérer le pouvoir du monarque, non le détruire. Comme lors de la Révolution d'Angleterre du siècle précédent, ils sont prêts à s'accommoder de la monarchie, dès lors que le roi accepte le principe d'une constitution mixte l'obligeant à partager le pouvoir avec le

parlement. Raisons politiques et philosophiques se conjuguent ainsi pour asseoir une ambition élitiste et bourgeoise qui ne va pas dans le sens d'un régime républicain reposant sur le suffrage populaire.

La « révolution libérale » fait reposer son projet de société sur une double exigence dont l'ambition est de mettre un terme aux excès du pouvoir. Les députés libéraux défendent tout d'abord un idéal de justice cherchant à garantir aux individus la protection de leurs droits et libertés. Ils optent ensuite pour un système représentatif concentrant la réalité du pouvoir dans les mains d'une minorité de représentants sélectionnés par le mérite et le talent. Le projet libéral porté par les élites modérées doit faire face, tout au long de la Révolution française, aux positions républicaines des factions les plus radicales prônant le régime d'assemblée et le renversement général de toutes les institutions de l'Ancien Régime. Il faudra attendre le XIX^e s. pour que des théoriciens libéraux, soucieux de concilier l'esprit de modération du libéralisme avec l'idée rousseauiste de la participation du peuple, donnent naissance à la synthèse de la « démocratie libérale ».

La proclamation des droits de l'homme

La lutte contre l'injustice est avant tout, pour les révolutionnaires, une question morale. Elle suppose la fondation d'une société régénérée cherchant à construire une nouvelle vision du bien centrée sur les idéaux de liberté et d'égalité. Dans la tradition ouverte par les Lumières, la justice existe lorsque la société permet à tous les individus de poursuivre librement les desseins qu'ils se fixent pour eux-mêmes, sans jamais être contraints et brimés par un pouvoir ou par le reste de la société. À cet égard, lorsque les députés prononcent l'abolition des privilèges de l'Ancien Régime, le 4 août 1789, la priorité immédiate n'est pas la réforme des institutions, mais bien la proclamation d'un socle de valeurs capables de garantir aux hommes le plein exercice de leurs droits fondamentaux.

L'origine philosophique des nouveaux droits

L'idée que les hommes disposent de droits naturels s'était consolidée dans la réflexion philosophique avant même que ne s'impose la revendication de liberté au XVIII^e s.

Droits naturels et droits politiques

Au cours des XVII^e et XVIII^e s., l'idée selon laquelle tout être humain possède des droits que nulle autorité ne saurait lui contester s'étend dans la doctrine juridique. Cette idée gagne du terrain tout particulièrement en Angleterre à la faveur des critiques croissantes à l'égard des atteintes aux lois du royaume, exprimées par le Parlement en réaction à la politique autoritaire de la dynastie des Stuart. La Pétition des droits (*Petition of Rights*, 1628) puis l'Acte d'*Habeas Corpus* (1679), inscrivent dans la constitution de l'Angleterre des droits fondamentaux protégeant les personnes contre les décisions arbitraires bafouant leur droit à la justice, à la sûreté et à la propriété. Au moment de la Seconde révolution d'Angleterre, la Déclaration des droits (*Bill of Right*, 1689) fixant les nouveaux pouvoirs du Parlement constitue une avancée considérable pour les libertés. Elle reconnaît en effet des droits aux citoyens (dont le droit d'adresse au roi, la liberté de désigner les représentants à la Chambre des Communes, des garanties protégeant les accusés, le droit de se protéger par les armes), considérés comme des remparts contre toute nouvelle dérive absolutiste.

À partir de notes écrites avant la révolution en cours, John Locke forge alors sa théorie des droits naturels (*Traité du gouvernement civil*, 1690). Reprenant la perspective contractualiste, il affirme que dans l'état de nature, l'homme vit une existence libre. Il y jouit d'un « droit inaliénable à soi-même » conféré par la nature. Se possédant soi-même, l'homme ne peut donc aliéner sa personne à aucune autorité extérieure, qu'elle qu'en soit la raison, même de façon volontaire. Le droit de possession de soi confère ainsi à chaque être humain des « droits naturels ». Locke en discerne trois principaux : le droit à l'existence qui suppose que nul homme ne soit inquiété dans son intégrité physique ; la liberté qui consiste à pouvoir faire tout ce qui n'entrave pas la liberté des autres ; la propriété qui est le droit de jouir de ses biens et de les échanger.

Attachés à la nature humaine, ces droits ne peuvent être limités ni même encadrés par la loi. Relevant de la « législation naturelle », ils sont considérés comme antérieurs à la « loi humaine » qui est placée sous la responsabilité du souverain. Ces droits caractérisent les hommes dans leur vie naturelle, avant qu'ils ne contractent un pacte d'association pour former une société civile. On peut donc les définir comme des droits « prépolitiques ». Ils caractérisent tous les êtres humains et non les seuls citoyens.

La reconnaissance des droits naturels a d'importantes incidences politiques. En effet, souligne Locke, ces droits étant inscrits dans l'ordre de la nature, aucun gouvernement ne peut les ignorer. Ils constituent donc une limite à la volonté du prince qui ne peut légiférer contre eux. C'est même la fonction essentielle du pouvoir civil que de protéger les droits naturels contre tous ceux qui souhaiteraient les transgresser. Si le souverain les enfreint lui-même, il devient un pouvoir despotique, violant les principes de la nature. Il perd sa légitimité de commandement. Le peuple a alors le droit de lui résister, voire de le renverser par la force si le roi commet des crimes irréparables. Locke prolonge ainsi la longue tradition morale médiévale reconnaissant au peuple le droit de résistance à l'oppression (voir [chapitre 2](#)).

L'idée d'une déclaration des droits

L'idée d'inscrire les droits naturels dans une déclaration devient un objectif des élites libérales du XVIII^e s. Ces élites poursuivent un dessein politique : inscrire les droits inaliénables issus de la nature dans la loi humaine. La Déclaration de 1789 innove par son ambition universaliste. Elle est toutefois précédée dans l'histoire par d'autres grands textes.

Les déclarations adoptées en Angleterre au XVII^e s., évoquées plus haut, ont accordé des droits fondamentaux au Parlement et renforcé la liberté des sujets du royaume. Le *Bill of Rights* de 1689, notamment, a proclamé la supériorité de la loi par rapport au roi et, ainsi, fait passer l'Angleterre de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle. Néanmoins, ces textes restaient toutefois très concrets, s'appliquant aux sujets de sa majesté, ce qui empêchait encore la pleine revendication d'une conception universelle des droits humains.

En Amérique, 80 ans plus tard, les délégués des colonies britanniques prennent modèle sur les déclarations anglaises pour protéger les libertés des colons et s'engager dans la voie de l'indépendance. La théorie des droits naturels de John Locke inspire les réflexions de George Mason, Thomas Jefferson, John Adams, Thomas Paine, James Madison et Samuel Adams. En 1765, au Stamp Act Congress, les délégués de neuf colonies adoptent une Déclaration des droits et griefs appelant à la défense des libertés. En 1774, Jefferson publie son pamphlet *Aperçu sommaire des droits de l'Amérique britannique* en prévision du premier congrès continental de Philadelphie. En 1776, Mason rédige un *Bill of Rights* pour la Virginie, en même temps qu'est adoptée une constitution pour la colonie.

Dans la Déclaration d'indépendance de 1776, les délégués réunis à Philadelphie proclament l'indépendance des colonies en se référant aux « vérités » que sont l'égalité entre les hommes et les « droits inaliénables » tels que « la vie, la liberté et la recherche du bonheur ». Jefferson, principal rédacteur, puise chez Locke de nombreux arguments pour défendre ces droits. Dans les années qui suivent, la plupart des colonies affranchies placent une déclaration des droits en tête de leur constitution. De même, après l'adoption de la Constitution de 1787, Madison participe à la rédaction des fameux dix premiers amendements qui composent la nouvelle Déclaration des droits des États-Unis (1791). Conférant aux libertés individuelles une place centrale dans la nouvelle hiérarchie des valeurs (liberté religieuse, liberté d'expression, liberté de la presse, liberté de réunion et de pétition, droit à la sécurité, protection de la propriété privée, droit à une justice impartiale et équitable), l'ensemble de ces déclarations posent les fondements d'une république libérale plaçant la protection des droits individuels au cœur du pacte social.

1789, une ambition universelle

Si elle n'est pas la plus ancienne, la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen est la première à proposer une conception universaliste des droits humains. Elle devient une référence pour toutes les élites qui, en Europe, cherchent à se défaire des pouvoirs autoritaires. Elle présente

plusieurs spécificités, dans sa portée comme dans son contenu, qui la distinguent des textes précédents.

La portée historique de la Déclaration

Dans l'esprit des philosophies de la raison, les députés qui s'affairent à la rédaction de la Déclaration rédigent un texte de portée générale. Refusant les formules destinées au peuple français, ils proclament des droits pour toute l'humanité. Ils entendent provoquer un mouvement général d'émancipation et influencer sur le devenir des autres nations européennes. La Déclaration sera d'ailleurs, dans l'Europe du XIX^e s., au centre de tous les débats sur les droits de la personne. La seconde innovation du texte est d'associer dans un même corpus les droits naturels classiques, les nouveaux droits du citoyen, ainsi que les grands principes d'organisation du pouvoir considérés comme nécessaires pour rompre avec l'absolutisme.

Alors que la tradition anglaise, reprise dans les déclarations américaines, entend promouvoir les libertés fondamentales contre les empiétements du pouvoir civil, la Déclaration de 1789 tente de concilier les idées libérales avec la visée d'égalité des citoyens. Celle-ci est vue comme la condition nécessaire pour sortir le tiers état d'une société féodale où privilèges et distinctions assuraient la prééminence politique de la noblesse. Elle est une préoccupation constante de la législation révolutionnaire. Elle enracine dans la pensée de la Révolution les principes fondateurs de la pensée républicaine qui ne cessera de se développer au XIX^e s. Enfin, la Déclaration présente une originalité indiscutable dans sa forme. Texte court de dix-sept articles, elle recherche les formules simples capables d'être entendues par le peuple. En ce sens, elle est un manifeste intelligible qui connaît très vite un succès dans l'ensemble des milieux éclairés en Europe.

Les droits inaliénables de l'homme

Sur le fond, la Déclaration de 1789 énumère plusieurs principes qu'elle entend inscrire, par la législation, dans le droit positif. Elle énonce tout

d'abord, dans son article 2, les droits essentiels de la personne : la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

La liberté individuelle est le trait essentiel de la nature humaine. Elle « consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (art. 4). La seule borne qui lui est reconnue est la liberté des autres membres de la société. La loi ne peut en aucun cas la restreindre. La Déclaration entend ainsi assurer la protection des personnes contre toutes les intrusions extérieures. Comme la Déclaration américaine, elle donne à la liberté un « statut négatif » (Georg Jellinek) : son exercice ne repose pas sur un engagement actif dans la vie publique ; elle suppose simplement l'absence d'ingérence négative dans les relations humaines et la préservation de l'indépendance de soi.

De la liberté comme valeur centrale découlent tout un ensemble de droits dérivés comme la garantie contre les arrestations arbitraires (art. 7), la liberté de conscience et de culte (art. 10), la liberté d'opinion et d'expression (art. 11). Toutes ces libertés proclamées sont conçues par les révolutionnaires comme les principaux remparts contre la violence exercée sur le corps (pouvoir de police) et sur la raison (pouvoir de censure).

La propriété est considérée comme une condition de la liberté. Elle est une revendication ancienne des milieux bourgeois qui, dans la société féodale, subissaient de nombreuses restrictions à la jouissance de la terre face aux droits et privilèges de la noblesse. John Locke, dans son *Traité du gouvernement civil*, lui donne une assise théorique puissante en l'associant au fruit du travail. Droit inviolable et sacré, la propriété prône que tout être humain peut librement disposer de ses biens. Elle est le prolongement de la libre possession de soi. Sa seule limite réside dans la « nécessité publique », c'est-à-dire lorsque l'intérêt général l'exige et moyennant une juste contrepartie (art. 17).

La sûreté (ou sécurité) constitue également le prolongement naturel de la liberté, car lorsque le corps est affecté ou empêché, l'homme perd sa libre disposition de soi. La sûreté est un droit naturel qui fait qu'aucun être humain, quelle que soit sa condition sociale, ne doit être inquiété physiquement (art. 2). Mais elle est aussi un droit du citoyen puisque le contrat à l'origine de la société politique a pour principal objectif d'éviter l'insécurité qui peut se développer dans l'état de nature. Il est donc

justifié que la protection de la sûreté soit la première responsabilité d'un gouvernement.

Quant à la résistance à l'oppression (art. 2), à la différence de la liberté et de la propriété, elle n'a pas vocation à être un droit que l'individu peut exercer dans les temps ordinaires de la vie civile. Elle reconnaît au peuple le droit de ne plus suivre les lois lorsque le gouvernement perd de vue le bien public et bafoue les droits naturels. Elle est le seul droit qui reste lorsqu'il n'y a plus de liberté.

L'égalité en droits

Pour les révolutionnaires, le principe d'égalité doit permettre de mettre fin à la société de privilèges. Pour les élites bourgeoises, en effet, ni la naissance ni le statut social ne peuvent justifier l'existence de droits supérieurs. Les distinctions sociales nuisent à la liberté à l'échelle de la société tout entière, car elles ne profitent qu'à une infime minorité et écrasent les droits du plus grand nombre. Selon cette conception, la liberté, pour être effective, exige l'égalité. C'est tout le sens de l'article 1^{er} de la Déclaration : « Les hommes naissent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. »

Néanmoins, pour les députés de 1789, l'égalité n'est pas un attribut naturel de l'homme. Dans l'état de nature, les individus ne naissent pas égaux : ils ont des particularités et des capacités qui diffèrent, comme la taille, les qualités physiques, les aptitudes intellectuelles. L'égalité n'est donc pas un droit naturel et imprescriptible relevant de l'article 2. Elle est un principe permettant d'organiser les rapports sociaux sur une base morale récusant les inégalités de statut. À cet égard, si la société doit mettre en œuvre l'égalité, c'est parce que celle-ci est perçue comme une condition nécessaire à la protection des autres droits.

L'idéal défendu par la Déclaration est celui d'une « égalité en droits ». Il n'enjoint pas de s'orienter vers l'égalité des conditions, revendication portée au sein de la Constituante par la petite minorité des républicains radicaux soutenus par la rue. La société révolutionnaire met certes fin aux privilèges. Mais une société juste n'a pas vocation à gommer les inégalités inscrites dans la nature. L'égalité de la Déclaration est donc

conçue essentiellement comme une égalité juridique : elle est un principe gouvernant l'attribution des droits. Elle vise en premier lieu l'égalité devant la loi et la justice (art. 6 : « la loi doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse »). Sa vocation est de protéger l'individu contre les décisions iniques prises par le législateur et les mesures arbitraires du monarque. Elle est la condition d'une société régie par le droit universel et non plus par les choix discrétionnaires de ceux qui gouvernent.

L'égalité juridique offre en second lieu à tous les individus, quel que soit leur rang social, la même chance d'accéder aux dignités, places et emplois publics « selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents » (art. 6). Autrement dit, dans la société, les positions de pouvoir ne peuvent pas être accaparées par une minorité de statut qui domine la société sur le critère arbitraire de la naissance. Elles doivent être ouvertes à tous selon un principe de justice qui honore les aptitudes et les efforts individuels.

Enfin, l'égalité juridique suppose que tous les citoyens soient égaux devant l'impôt : chaque citoyen doit contribuer aux dépenses publiques en fonction de sa capacité à participer (art. 13). En ce sens, la Révolution pose le principe de l'universalité de l'impôt, tout en admettant le principe d'une égalité proportionnelle. D'une manière générale, l'égalité en droits apparaît comme le principe moral et juridique garantissant à tous la possibilité d'accomplir ses droits naturels, au premier rang desquels se trouve la liberté.

Au total, la grande force de la Déclaration est de concilier deux valeurs qui sont antinomiques dans leur principe. Là où la liberté considère les hommes comme des êtres séparés, là où elle porte en elle le risque d'une société divisée et inégalitaire, l'égalité réintroduit les fondements du lien social, en rappelant que les capacités inégales dont la nature a doté les individus ne sauraient se prolonger dans les droits civils et politiques.

L'organisation du pouvoir

La Déclaration de 1789 présente cette originalité de ne point s'arrêter à la proclamation des droits individuels. Comme la protection de ces droits est la première fonction du gouvernement (« Le but de toute association

politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme », l'art. 2), il convient d'organiser les institutions de telle façon qu'elles ne puissent concentrer le pouvoir de façon excessive.

Le fondement des nouvelles institutions réside dans le transfert de la souveraineté à la nation (« le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément », art. 3). Comme la nation représente tous les citoyens formant le corps politique souverain et se dégage de la volonté de chacune de ses parties, elle ne peut agir contre elle-même et, par conséquent, ne peut nuire aux droits et libertés. La Déclaration reprend à cet égard le concept rousseauiste de la « volonté générale » (art. 6), émanation du peuple réuni, mais en lui associant la possibilité qu'elle s'exprime par la voie des « représentants » (ce qui l'éloigne des positions de Rousseau pour lequel la volonté générale ne se représente pas).

La nation s'exprimant par la voie de ses représentants, le risque est toujours possible que ceux-ci abusent de leur pouvoir. Pour cette raison, la Déclaration avance un second fondement touchant l'organisation des institutions politiques : le principe de la séparation des pouvoirs (art. 16). Reprenant les intuitions de Locke et de Montesquieu, les députés voient en effet dans la concentration du pouvoir la source principale du despotisme. Il appartient donc de diviser le pouvoir en plusieurs entités détentrices de compétences distinctes (délibérer, exécuter, juger), capables de s'arrêter l'une l'autre. La Révolution ne parviendra pas à mettre en œuvre cet idéal constitutionnel libéral, évoluant vers le régime d'assemblée après l'arrestation du roi (1792), puis vers la dictature du Comité de Salut public (1793), et enfin vers un pouvoir concentré dans les mains d'un directoire (1795). Il faudra attendre la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe (1830) pour que soit instauré un régime effectif de séparation des pouvoirs. Les États-Unis, en revanche, l'appliquent à leurs institutions dès l'adoption de leur constitution (1787).

Les prolongements de la déclaration française

Le processus révolutionnaire engagé en 1789 débouche quatre ans plus tard sur l'épisode de la Terreur (1793-1794). C'est dire que la portée de la

Déclaration ne doit pas être recherchée dans ses effets politiques immédiats. Son impact est plus diffus et plus tardif. Ses grands principes inspireront la lente construction démocratique en France aux XIX^e et XX^e s., ainsi que les nombreux pays souhaitant adopter une constitution protectrice des libertés.

Une proclamation éphémère

La Déclaration est la principale source d'inspiration de la Constitution de 1791, dont elle constitue le préambule. Elle est néanmoins abandonnée en 1793 par les conventionnels de la Montagne qui entreprennent la rédaction d'une nouvelle déclaration. Contrairement à celle de 1789, d'inspiration libérale, la Déclaration de 1793 constitutionnalise l'aspiration à l'égalité de la doctrine robespierriste. Elle place le bonheur commun en tête de ses articles, affirme que « tous les hommes sont égaux par la nature », substitue le principe de la souveraineté populaire à celui de la souveraineté nationale, proclame le droit au travail pour tous et transforme le droit de résistance en droit à l'insurrection.

Le texte ne survivra pas au renversement du 9 Thermidor qui provoque la chute de Robespierre et de ses alliés (1794). Les députés thermidoriens s'affaireront à la rédaction d'une nouvelle déclaration marquant un retour vers les positions du libéralisme bourgeois. La Déclaration des « droits et des devoirs » de 1795 ne reprend par l'article 1^{er} du texte de 1789 qui proclamait l'égalité en droits. Des devoirs sont adjoints aux droits, notamment défendre la société, la servir, vivre soumis aux lois et respecter ceux qui en sont les organes. Enfin, la propriété y est particulièrement mise en valeur.

Thomas Paine, l'éloge des droits humains

Thomas Paine (1737-1809) est l'une des figures clés de la Révolution américaine. Né dans une famille de Quaker anglaise, il s'installe en Amérique et y devient journaliste. Il y publie *Le Sens commun* (*Common Sense*, 1776) où il prend le parti de l'indépendance des colonies. Le succès de l'ouvrage lui assure une large notoriété. Paine s'engage aux

côtés des Insurgés. Il est le principal rédacteur de la constitution de Pennsylvanie.

Au moment où éclate la Révolution française, Paine séjourne en Europe. C'est en sa qualité de pamphlétaire qu'il se fait connaître. Il publie *Droits de l'homme* (1791), réponse virulente aux *Réflexions sur la Révolution de France* (1790) d'Edmund Burke qui, dès les premières heures de la Révolution, a fustigé la Déclaration française. D'une plume acérée, Paine y condamne les despotismes monarchiques et tous les privilèges fondés sur l'hérédité. C'est le gouvernement aristocratique héréditaire qui, selon lui, corrompt les hommes et favorise l'ascension de gouvernants médiocres, choisis au seul motif d'être « bien nés ». C'est ce même gouvernement qui conduit à la pratique de la guerre et à l'accroissement de la dépense publique. Incapable de rechercher le bien commun, la survie du gouvernement absolutiste repose sur la manipulation du peuple à l'aide de doctrines puisant dans la parole de Dieu et rejetant les lumières de la raison.

Paine soutient avec enthousiasme les droits de l'homme, en particulier l'égalité et la liberté. Comme il l'avait fait en Amérique, il défend le principe de la souveraineté du peuple et son droit de se révolter lorsqu'il est asservi par un despote. Sa proposition la plus originale concerne la mise en place d'un système d'aide publique afin de lutter contre l'indigence et assister les personnes démunies dans des domaines comme la santé, la natalité ou l'éducation. Il imagine ainsi, avant l'heure, les bases d'une intervention sociale des pouvoirs publics.

Enfin, hostile au principe monarchique, Paine se prononce en faveur d'un système républicain prenant référence sur le modèle américain. Il reste toutefois modéré dans ses propositions et admet, comme de nombreux députés, la légitimité d'un gouvernement représentatif encadré par une constitution préalablement approuvée par le peuple. Proche des députés girondins de l'Assemblée législative (1791), il est reconnu « citoyen français » par décret en 1792, avant d'être élu député de la Convention (1792-1793). S'il vote l'abolition de la monarchie, son opposition à l'exécution du roi (21 janvier 1793) puis son hostilité à l'idée d'une république populaire le conduisent en prison sous la Terreur (affaire dite de la « conspiration de l'étranger »). Il échappe de peu à l'échafaud. De retour aux États-Unis en 1802, il y meurt loin des affaires publiques en 1809.

Critiques et limites des valeurs de 1789

Claire, concise et modérée dans ses principes, la Déclaration de 1789 constitue en France, au milieu du XIX^e s., l'une des sources d'inspiration du camp républicain. Le préambule de la Constitution de 1848 (II^e République) reprend les droits individuels de 1789, auxquels il ajoute les premières bases d'un droit social. Les lois constitutionnelles de 1875 (III^e République) ne font pas référence au texte de 1789 (elles sont adoptées à un moment où les assemblées françaises sont divisées entre monarchistes, conservateurs et républicains progressistes). La Déclaration inspire toutefois les grandes réformes des années 1880 (instruction publique obligatoire, liberté de réunion, liberté de la presse). Les préambules des Constitutions de 1946 (IV^e République) et de 1958 (V^e République) font directement référence à la Déclaration de 1789. Ils lui redonnent ainsi une dimension solennelle, mais sa portée juridique reste en revanche encore incertaine. Ce n'est que dans les années 1970, sur l'initiative du Conseil constitutionnel, qu'est reconnue la pleine valeur normative de la Déclaration, désormais intégrée au « bloc de la constitutionnalité » (ensemble des sources juridiques auxquelles recourt le Conseil pour juger la constitutionnalité des lois).

Bien avant d'entrer dans le droit positif, la Déclaration de 1789 est apparue insuffisante dans ses intentions et ses principes. L'égalité en droits proclamée, malgré son ambition universelle, ne traite aucunement de l'égalité juridique des femmes par rapport aux hommes. Le texte énumère des droits qui, dans leur mise en œuvre, ne s'appliquent alors qu'au sexe masculin, comme le droit de propriété, le droit de suffrage ou l'accès aux emplois publics. Le texte publié en 1791 par Olympe de Gouges, la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, constitue la première critique féministe des valeurs de 1789. Adressée à la Reine Marie-Antoinette et présentée à la Convention (qui refuse de la discuter), la Déclaration y présente, sous une forme parodiant le texte de 1789, les droits naturels qui échoient aux femmes à la naissance. Elle défend l'égalité de traitement dans tous les domaines de la vie sociale (suffrage, éducation, propriété, accès aux dignités, places et emplois publics). Cette égalité entre les sexes suppose que les femmes aient aussi les mêmes devoirs que les hommes et, tout particulièrement, contribuent à l'impôt.

Dès le milieu du XIX^e s., la Déclaration est également critiquée dans les milieux socialistes et ouvriers pour son caractère abstrait et son incapacité à identifier les injustices résultant des inégalités économiques et sociales. Proudhon dénonce l'existence d'une égalité abstraite qui laisse prospérer les inégalités de conditions. Marx condamne des « libertés formelles » parfaites dans leur abstraction, mais incapables de se transformer en « libertés réelles » pour les ouvriers et petits artisans dont les conditions de vie misérables les excluent, de fait, de tous les droits. L'une des priorités de la Déclaration, note Marx, est de sacrifier le droit de propriété. La critique s'accroît à la fin du XIX^e s., au moment où les mouvements ouvriers commencent à s'organiser en syndicats et fondent les premiers partis socialistes. De nombreux dirigeants révolutionnaires souhaitent alors la reconnaissance de droits économiques ou sociaux considérés comme des créances opposables à l'État : contrairement aux droits naturels, dont le fondement est de protéger l'individu contre les excès du gouvernement (les « droits de... »), les droits-créances (les « droits à... »), d'inspiration socialiste, impliquent au contraire une intervention des pouvoirs publics pour corriger les inégalités économiques qui s'accroissent dans la société industrielle et empêchent l'émancipation sociale des travailleurs (par exemple le droit à l'instruction, à la santé, au travail, au logement).

Soumis à des critiques récurrentes, les droits de 1789 ont été progressivement complétés par une seconde génération de droits : les droits sociaux. Ceux-ci se distinguent des droits naturels en ce qu'ils ne sont pas rattachés à la nature humaine. Ils sont au contraire des droits situés : ils se dégagent de l'état des rapports sociaux à un moment donné. Ils sont aussi des droits collectifs dans la mesure où ils sont mis en œuvre en faveur de groupes sociaux identifiés (par exemple ouvriers, pauvres, chômeurs, jeunes). Ils requièrent enfin une intervention active des autorités publiques.

En France, ces droits ont été reconnus dans le contexte d'essor de l'État-providence. Progressivement entrés dans la loi sous la III^e République (droit à l'enseignement gratuit et laïque en 1881-1882, liberté syndicale en 1884, amélioration de la législation du travail entre 1898 et 1910, droit de manifestation en 1935, réformes du Front populaire en 1936), ces « droits économiques et sociaux » ont été inscrits dans le préambule de la constitution de 1946 (droit au travail, droit

syndical, droit de grève, droit à la santé, droit à l'instruction). Ils entendent garantir le « plein développement physique, intellectuel et moral » de la personne. Cette reconnaissance constitutionnelle consacre l'idée que la « démocratie politique », promue par les droits du citoyen de 1789, ne peut être approfondie que si elle est accompagnée d'une « démocratie sociale » garantissant à tous les êtres humains la possibilité de subvenir à leurs besoins essentiels. Il reste que la tradition française, contrairement à celle d'autres États, n'est guère favorable à la proclamation constitutionnelle des droits concrets. Le préambule de la constitution de 1958 est muet à leur égard et se contente d'un renvoi à celui de 1946.

La diffusion internationale des principes de 1789

Au XIX^e s., la Déclaration de 1789 est reprise par les élites libérales qui prennent la tête des mouvements nationalistes en Europe et en Amérique latine. Elle inspire la rédaction de nouvelles constitutions, en particulier la Constitution belge de 1831 qui devient un modèle pour d'autres constitutions libérales (Espagne, Portugal, Grèce, Piémont, Roumanie). Peu à peu, la Déclaration de 1789 devient un texte de référence influençant de nombreuses chartes des droits.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les grandes puissances victorieuses de l'Allemagne mettent en place un ordre international reposant sur les grandes valeurs libérales. Sous leur impulsion, en 1948, 50 États signataires de la Charte des Nations unies adoptent la Déclaration universelle des droits de l'homme. Celle-ci définit les droits individuels, les libertés publiques, les droits économiques, sociaux et culturels de « tous les membres de la famille humaine ». L'innovation de la proclamation de 1948 est la reconnaissance d'un « droit à la culture », acte politique destiné à rallier le soutien d'États du tiers-monde dont beaucoup sont des régimes autoritaires établis après la première décolonisation des années 1920-1930, et peu enclins à défendre l'idée démocratique. Ainsi, si ces États se rallient à l'héritage moral européen des droits naturels, la Déclaration de 1948 n'impose pas la reconnaissance des droits civiques.

En Europe, la Convention européenne des droits de l'homme et du citoyen (1950) reprend l'ensemble des « libertés classiques » du XVIII^e s. : droit à la vie, à l'intégrité physique, à la sûreté, au respect de la vie privée, liberté d'opinion, égalité devant la justice, interdiction de l'esclavage. Elle y associe les droits du citoyen : droit de vote, liberté de réunion, d'association et d'expression. Elle est aujourd'hui reconnue par l'ensemble des États membres du Conseil de l'Europe (organisation créée en 1949 pour renforcer la coopération politique en Europe et assurer une meilleure protection des libertés fondamentales). L'originalité de la Convention ne réside pas dans les libertés reconnues, mais dans les mécanismes de contrôle et de sanction que le Conseil de l'Europe a su mettre en place pour garantir aux citoyens nationaux la protection effective de leurs droits fondamentaux. La Convention a notamment prévu, en cas de violation de ces droits, une possibilité de recours juridictionnel devant la Cour européenne des droits de l'homme, créée en 1959.

La théorie du gouvernement représentatif

Durant l'été 1789, les élites du tiers état réunies en Assemblée nationale abolissent les privilèges et proclament la souveraineté du peuple. Une fois le coup de force réussi, le travail constitutionnel qu'ils entreprennent dure deux longues années. Les députés s'attellent alors à la rédaction d'une constitution équilibrée cherchant à affirmer les droits des représentants du peuple à légiférer dans le cadre d'une monarchie parlementaire. L'une des questions épineuses du travail constituant concerne la place des citoyens dans le nouvel édifice constitutionnel. Pour rompre avec l'Ancien Régime, les députés ont érigé le peuple en pouvoir souverain. Puisant dans la pensée contractualiste pour mettre un terme définitif à la monarchie de droit divin, la Déclaration de 1789 a fait de la « volonté générale » la source de toute loi et a reconnu le droit des citoyens de concourir à sa formation (article 6). Il n'est toutefois guère envisageable, à leurs yeux, de défendre le principe d'un gouvernement démocratique. Les députés bourgeois font donc face à un problème intellectuel de taille. Ils doivent concilier deux idées contradictoires : d'un côté, la nécessité de mettre en œuvre la souveraineté du peuple ; de l'autre, le choix d'instituer un système parlementaire qui assure aux élites représentant la nation la direction effective des affaires publiques.

Les élus, juges du bien commun

On a vu plus haut que l'idée de nation, en 1789, permet de faire descendre la souveraineté du ciel vers la terre. Cette idée est loin de traduire la volonté des députés de transférer le pouvoir du roi au peuple. Une grande majorité d'entre eux ont le sentiment profond de constituer la seule élite capable de gouverner.

L'élitisme bourgeois et la méfiance envers le peuple

Pour comprendre la genèse du gouvernement représentatif, il faut revenir à un simple constat historique : en juillet 1789, ceux qui se proclament « représentants de la nation » ne sont pas prêts à promouvoir le principe d'une participation directe du peuple aux affaires publiques. Entre les classes populaires et les représentants bourgeois, un fossé économique, social et même culturel n'a cessé de se renforcer tout au long du siècle. D'un côté, la masse des paysans, les petits boutiquiers et les artisans vivent dans la plus grande pauvreté. Ils n'ont aucun accès à l'instruction et subissent de plein fouet la crise économique des années 1780. De l'autre côté, les négociants enrichis par le commerce prennent l'ascendant économique sur la noblesse terrienne, magistrats et avocats contrôlent le fonctionnement de la justice, tandis que les médecins, savants, philosophes et hommes de lettres jouent les premiers rôles dans la circulation des idées nouvelles sur la raison et les sciences. Depuis quelques décennies déjà, ces élites roturières établies dans les villes se retrouvent dans des salons philosophiques, des sociétés de pensée, des loges maçonniques, les parlements et les académies (voir [chap. 4](#)). Leur ambition politique est de plus en plus palpable. Ce sont ces élites qui composent la grande majorité des délégués du tiers état et qui, durant l'été 1789, abolissent les privilèges, réclament une meilleure représentation face au roi et s'arrogent le pouvoir constituant.

Si la proclamation de la souveraineté du peuple constitue une exigence tactique pour abattre les institutions en place, les députés avancent plusieurs arguments pour en limiter la portée lors des travaux d'assemblée.

Le premier argument est sociologique. Un régime fondé sur la participation directe des citoyens apparaît impossible dès lors que les populations vivant sur le territoire français ne forment pas une entité homogène. Le peuple reste encore largement perçu par les nouvelles élites politiques comme un ensemble protéiforme dont ne peut émaner aucune expression politique unitaire. « Le peuple dispersé n'est pas un corps organisé, il n'a ni un vouloir, ni une pensée, ni rien comme un », note l'abbé Sieyès à l'Assemblée. Or, il n'est pas envisageable

d'identifier la souveraineté hors d'un corps politique capable d'exprimer une volonté unanime et de poursuivre un bien commun distinct des intérêts particuliers. À l'inverse, un corps éclaté, soumis à des conflits internes incessants, n'a aucune existence politique. L'argument de Rousseau, selon lequel seule une communauté de petite taille peut se gouverner par la démocratie, est d'ailleurs mobilisé par les constituants pour étayer cette vision. Les Français sont à l'évidence trop nombreux pour former un peuple « un et indivisible » capable de délibérer dans une même assemblée.

Au constat sociologique se mêlent des arguments moraux, révélateurs de l'état d'esprit de la fin du XVIII^e s. Le peuple inspire une grande méfiance. Dans les écrits des Lumières, tout d'abord, il est une masse indécise et capricieuse qui n'a ni l'expérience ni la hauteur de vue nécessaires pour s'occuper des affaires publiques. Soumis aux tourments et aux excès des passions, incapable d'agir avec la raison, il a des réactions aussi violentes qu'imprévisibles. Il n'a ni tempérance ni prudence. Ses caprices et ses débordements sont sources d'instabilité, de prodigalité et d'excès. Les assemblées populaires, à cet égard, sont des lieux où les appétits des petits se confrontent aux projets de tous ceux qui ont une volonté supérieure et qui, par leur travail et leur industrie, témoignent de leur talent. La masse des plus pauvres, ensuite, est trop avide de réformes sociales pour pouvoir poursuivre le bien commun. Ses porte-parole sont intransigeants. Ils contestent toutes les inégalités sociales, y compris celles qui découlent de la nature et des aptitudes supérieures. En cherchant à défendre les pauvres contre les riches, leurs choix ne peuvent que détruire les libertés – au rang desquelles la propriété. Autrement dit, donner le pouvoir au peuple, c'est prendre le risque de remplacer l'absolutisme du roi par un despotisme de la populace. Telle est la nature du peuple : soit il sert en esclave soit il domine en tyran. Enfin, le peuple peut facilement se laisser déposséder de sa souveraineté si quelque tyran lui accorde de menues faveurs, comme le montre l'exemple des cités antiques. Montesquieu le notait déjà dans *L'Esprit des lois* : « Le malheur d'une république, c'est lorsqu'il n'y a plus de brigues ; et cela arrive lorsqu'on a corrompu le peuple à prix d'argent : il devient de sang-froid, il s'affectionne à l'argent, mais il ne s'affectionne plus aux affaires : sans souci du

gouvernement et de ce qu'on y propose, il attend tranquillement son salaire » (I, livre II, 2).

En outre, il ne faut pas oublier qu'un grand nombre de députés sont des représentants des Lumières, rationalistes convaincus, philosophes, mathématiciens, économistes physiocrates, médecins et hommes de loi. Pour ces élites savantes, la politique doit être guidée par la raison. Or, la masse des misérables est essentiellement composée d'ignorants aveuglés par les superstitions et réfugiés dans les traditions. Elle n'a pas l'instruction indispensable au bon gouvernement. Certes, les députés sont convaincus de la nécessité d'étendre l'éducation au plus grand nombre, seule voie pour que le peuple puisse gagner sa liberté. Mais ils considèrent aussi que la France du XVIII^e s. n'est pas encore sortie de l'obscurantisme dans lequel l'a plongée le spiritualisme chrétien. Pour cette raison, le peuple doit encore être guidé dans ses choix, ce qui justifie de confier le gouvernement aux esprits les plus éminents.

En France, le marquis de Condorcet, Antoine Barnave et Georges Cabanis sont représentatifs de cette élite convaincue de sa mission de guider le peuple grâce aux lumières du savoir. Pour Barnave « le peuple est souverain ; mais, dans le gouvernement représentatif, ses représentants sont ses tuteurs, ses représentants peuvent seuls agir pour lui, parce que son intérêt est presque toujours attaché à des vérités politiques dont il ne peut avoir la connaissance nette et profonde » (*Discours du 31 août 1791*). De même, l'abbé Sieyès, affirme en bon révolutionnaire hostile à la noblesse : « nous ne pouvons être libres qu'avec le peuple et par lui » (*Qu'est-ce que le tiers état ?* 1789). Mais c'est pour mieux rappeler à l'assemblée, quelques mois plus tard, que « la plupart de nos concitoyens n'ont ni l'instruction, ni les loisirs nécessaires pour vouloir décider eux-mêmes des affaires publiques [...]. C'est pour l'utilité commune qu'ils nomment des représentants bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général et d'interpréter à cet égard leur propre volonté » (Assemblée nationale, 7 sept. 1789).

Si elles ne se recoupent pas forcément, toutes ces argumentations convergent vers des conclusions morales et politiques justifiant l'élitisme bourgeois. Dans l'esprit des révolutionnaires, les élus sont désignés par le peuple grâce à leurs aptitudes supérieures, attestées par leur réussite sociale ou leur richesse. Ils ont également une instruction élevée, indispensable au bon gouvernement. Leurs rentes sont le gage de leur

disponibilité, car n'étant point inquiété par le besoin, ils peuvent consacrer le temps nécessaire aux affaires communes. Ces rentes sont également l'assurance de leur désintéret, car la richesse leur étant acquise, les représentants n'ont aucun intérêt à défendre leur intérêt égoïste.

Pour les députés, cette vocation des élites à diriger le peuple ne produit pas d'injustice sociale. Bien au contraire, elle prend appui sur une distinction sociale qui est, selon eux, l'exact envers des privilèges d'Ancien Régime. Les privilèges étaient des prérogatives et des exemptions profitant à une caste fermée, des honneurs concédés à des hommes qui, pour la plupart, n'avaient aucun mérite sauf celui de bien naître. À l'inverse, l'élitisme bourgeois repose sur le talent de quelques-uns, parvenus à se distinguer grâce à leurs connaissances et leur industrie. Dans ce système, les postes et les honneurs ne s'acquièrent point, ni se transmettent, par les règles iniques de l'hérédité. Ils sont ouverts à tous ceux qui ont du génie.

La distinction du peuple et de la nation

Pour sortir de l'ambiguïté entre la revendication de légitimité populaire d'un côté et la volonté de fermeture au profit de l'élite de l'autre, les députés français recourent à la distinction intellectuelle entre le peuple et la nation, déjà formulée sous la plume des encyclopédistes. On l'a vu plus haut, face à l'impossibilité de transférer l'exercice de la souveraineté à un peuple indiscernable, fragmenté et divers, les députés recourent à l'idée de nation, une construction juridique et une entité imaginaire permettant d'incarner l'unité du corps politique. Sieyès en fait un élément clé de sa nouvelle théorie de la souveraineté.

L'intérêt de la distinction théorique ne réside pas dans la subtilité interne du raisonnement. Il est bien plus dans les conclusions politiques que Sieyès en tire pour légitimer le gouvernement représentatif et mettre à l'écart les conceptions démocratiques présentes chez Rousseau. Dans le dernier chapitre de *Qu'est-ce que le tiers état ?* Sieyès délaisse ses grandes formules pour s'interroger sur le projet constitutionnel qui doit succéder à la monarchie de droit divin. Sa démonstration est simple. La nation étant une personne morale dénuée d'existence physique, il

convient d'envisager le moyen de la faire exister concrètement dans la vie politique. Pour Sieyès, elle peut prendre forme par l'intermédiaire des représentants chargés d'agir en son nom. Ainsi, en tant que corps politique souverain, la nation acquiert un visage par le biais de la représentation qui lui est indissociable. La nation et le gouvernement représentatif sont les deux formes consubstantielles permettant de mettre en œuvre la souveraineté du peuple.

Sieyès donne même une lecture circulaire du lien entre la nation et ses représentants. Les représentants sont l'incarnation physique de la nation. Néanmoins, ce sont eux qui font exister la nation, et non l'inverse. Sans eux, la nation perd son unité. Avec eux, elle devient une réalité concrète. Par eux, elle peut montrer son visage et faire entendre sa voix. En un mot, la représentation donne sens et corps à la nation. « Seule la représentation est le peuple réuni, puisque l'ensemble des associés ne peut pas se réunir autrement [...] L'unité commence là. Donc rien n'est au-dessus de la représentation, elle est le seul corps organisé » écrit Sieyès.

La souveraineté nationale contre la souveraineté populaire

La théorie de la « souveraineté nationale » édictée en 1789 devient la source d'inspiration des constitutions de 1791, 1795 et 1799. Elle est combattue par les députés radicaux et la sans-culotterie parisienne, partisans d'une « souveraineté populaire ». Sa portée est considérable dans la mesure où, encore aujourd'hui, elle reste le principal élément doctrinal justifiant le modèle de la démocratie représentative.

La conception bourgeoise de 1791

Selon la thèse de Sieyès, la souveraineté n'appartient pas au peuple, en tant que rassemblement d'individus, mais à la nation, en tant que personne morale singulière, qui l'exerce par la voie de ses représentants. La souveraineté réside donc dans la communauté politique tout entière, prise dans sa totalité et dans sa permanence. Elle n'est pas divisible. Déjà formulé dans la Déclaration de 1789 (art. 3), le principe est repris dans la constitution de 1791 : « La souveraineté est une, indivisible, inaliénable

et imprescriptible. Elle appartient à la Nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice » (titre III, art. 1^{er}).

La théorie de la souveraineté nationale débouche ainsi logiquement sur le modèle du gouvernement représentatif. La nation ne pouvant s'exprimer à travers des institutions populaires, il est nécessaire qu'elle ait un statut juridique définissant les organes représentatifs habilités à s'exprimer en son nom. La constitution est le statut juridique : elle donne une existence institutionnelle à la nation. Les représentants en sont les porte-parole : ils sont chargés d'exprimer la volonté générale à travers les lois. On peut ainsi définir le gouvernement représentatif comme le système dans lequel des gouvernants ayant le statut de représentant du peuple sont chargés, en vertu d'une délégation de pouvoir librement consentie par les citoyens, de s'exprimer et de légiférer au nom de la nation tout entière.

Derrière les idées rousseauistes qui servent de légitimité au modèle, ce sont donc bien les thèses de Montesquieu qui s'imposent dans les premières années de la Révolution. Dans *L'Esprit des lois* (1748), le magistrat bordelais écrit, certes, que « le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité ». Mais il rappelle aussi que le régime du plus grand nombre est dangereux : le peuple « saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter ? Non : il ne le saura pas [...] Le peuple n'est pas propre à gérer par lui-même » (II, 2). Dès lors, Montesquieu se prononce clairement en faveur d'un système représentatif : « Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre ; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie [...]. Il y a un grand vice dans la plupart des anciennes républiques : c'est que le peuple avait le droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée » (XI, 6).

Au total, la conception avancée par les députés de la Constituante est d'une grande habilité. D'un côté, elle met à l'écart la personne du roi en proclamant la souveraineté de la nation. De l'autre, elle retire le pouvoir au peuple en attribuant la souveraineté à une personne morale abstraite ne pouvant s'exprimer et agir que par la voie de représentants. En pratique,

le gouvernement représentatif débouche sur la souveraineté des représentants. Il porte au pouvoir une « aristocratie élective », selon l'expression de Rousseau.

La vision sociale de 1793

La théorie de la souveraineté populaire porte un projet politique s'inspirant du modèle de la république égalitaire présenté par Rousseau (voir plus haut). Soutenue par les députés montagnards de la Convention (républicains radicaux), elle se démarque nettement de la doctrine de la souveraineté nationale. Elle suppose que tous les hommes étant égaux en droits, chacun détient une parcelle de souveraineté égale à celle des autres. Autrement dit, la démocratie implique que chaque citoyen participe directement et personnellement à la formation de la volonté générale. À l'inverse, elle disparaît lorsque les mêmes citoyens abandonnent leur part de souveraineté au profit de représentants qui s'en attribuent la libre jouissance. Toute délégation du pouvoir est une dépossession du citoyen. Elle met en cause le caractère inaliénable de la souveraineté.

Les partisans de la souveraineté populaire, farouches défenseurs de l'égalité citoyenne, sont logiquement hostiles, sur le principe, à l'établissement d'un gouvernement représentatif. Ils militent en faveur d'un régime d'assemblée permettant au peuple d'intervenir directement et à tout moment dans les affaires publiques. Pour des raisons pratiques, toutefois, ils admettent que des représentants puissent être élus à la condition de limiter strictement leur autonomie : chaque citoyen doit participer aux élections (ce qui implique un vote au suffrage universel) ; les consultations électorales doivent être fréquentes et répétées (afin d'éviter que les représentants ne s'approprient la souveraineté) ; enfin, les mandats sont « impératifs » (ils prescrivent à leur titulaire les décisions qu'ils devront prendre ; si les représentants outrepassent leur mandat, le peuple a le droit de les révoquer à tout moment).

Ces conceptions sont défendues par l'aile radicale des Jacobins, dont les chefs (Robespierre, Danton, Marat et Saint-Just) parviennent à s'imposer en 1793-1794. Elles inspirent clairement la constitution de 1793. La démocratie directe étant alors impossible à mettre en place dans la France révolutionnaire, la constitution se résout à un système de

représentation nationale. Mais elle institue le suffrage universel, un scrutin direct et des mandats législatifs particulièrement courts (un an). Le peuple dispose d'un veto sur les questions les plus importantes et les décisions relevant du domaine de la loi sont soumises au référendum. Cette constitution « montagnarde » adapte donc la pensée rousseauiste au contexte particulier de la France du XVIII^e s., en instituant une démocratie semi-directe. Elle ne sera jamais appliquée dans les faits, remplacée par la dictature robespierriste. Elle inspirera néanmoins plusieurs mouvements Révolutionnaires socialistes des XIX^e et XX^e s., notamment lors de la Révolution de 1848, de la commune de Paris (1871), de la Révolution russe (octobre 1917) et du soulèvement spartakiste de Berlin (1919).

Les principes du gouvernement représentatif

Les élites politiques, tant en France qu'aux États-Unis et en Grande-Bretagne, font le choix de l'élection comme technique de désignation des représentants au Parlement. Elles instituent un mécanisme de participation des citoyens limité aux périodes électorales. Enfin, elles justifient la limitation du droit de vote par la mise en place du cens et le suffrage indirect.

L'élection comme technique de désignation

Le gouvernement représentatif moderne généralise l'élection comme méthode de sélection des dirigeants. Un tel choix n'est pas sans arrière-pensées.

Il est d'abord motivé par des considérations politiques. Le choix de l'élection permet aux bourgeois de la fin du XVIII^e s. de bien dissocier le nouveau régime parlementaire de la démocratie athénienne où la plupart des représentants étaient désignés par tirage au sort, ce qui permettait à tous les citoyens, quel que soit leur statut social, d'accéder aux magistratures. La désignation par tirage au sort est clairement associée, dans l'esprit des constituants, à la démocratie, dans la mesure où elle assure une stricte égalité dans l'accès aux responsabilités. Bien différente, la technique de l'élection présente à leurs yeux l'avantage de limiter l'accès aux mandats, dans la mesure où tout candidat qui veut

attirer les suffrages doit généralement avoir déjà prouvé qu'il possède bien les vertus attendues chez un gouvernant. Autrement dit, l'élection permet rarement aux citoyens ordinaires d'accéder à des responsabilités publiques. Elle favorise ceux qui ont une visibilité plus grande grâce à leur fortune ou leur statut dans la société. Elle repose sur la distinction sociale.

Sur un plan philosophique, l'élection est considérée de surcroît comme un mode supérieur de désignation dans la mesure où elle suppose un acte de volonté, une implication active des citoyens, contrairement au tirage au sort qui maintient la communauté civique dans la passivité. Elle donne ainsi une grande légitimité au pouvoir puisqu'elle exprime clairement, par le biais du vote, la volonté consentante de chaque citoyen de participer à la vie publique. L'élection fait aussi appel à la raison et à la vertu des hommes, alors que le tirage au sort confie le pouvoir à des représentants désignés selon les règles du hasard, sans considération pour leur aptitude à gouverner.

L'autonomie des représentants

Dans la théorie du gouvernement représentatif, la fonction des représentants est de légiférer au nom de la nation tout entière, en traduisant la volonté générale en lois. Or, la nation étant une personne morale indivisible, les députés ne peuvent l'incarner que d'une façon collective. C'est donc l'assemblée prise dans son ensemble qui représente la nation.

Cette conception a deux conséquences importantes qui éloignent un peu plus la théorie du gouvernement représentatif de celle de la démocratie. Tout d'abord, chaque député, pris individuellement, ne représente pas les électeurs qui l'ont élu, mais la nation tout entière. Il ne saurait donc nouer des liens particuliers avec les citoyens de sa circonscription. Ensuite, le député n'est pas lié par la volonté du corps électoral. S'il est bien désigné par des électeurs, il n'est pas tenu de suivre leurs exigences, car il n'est pas investi d'un mandat « impératif ». Son mandat dit « représentatif » lui garantit, entre deux élections, une autonomie de choix vis-à-vis des citoyens. Autrement dit, dans le régime représentatif, le peuple a le droit de désigner ses représentants, mais une fois ces derniers élus, il ne peut interférer dans leurs décisions. C'est ce

qu'entend rappeler Condorcet, élu de l'Assemblée législative (1791), dans une formule adressée à ses électeurs : « Vous m'avez choisi pour faire ma volonté et non la vôtre ! »

L'idée du mandat représentatif se trouve déjà formulée, quinze ans avant la Révolution française, dans la lettre qu'Edmund Burke adressa en 1774 à ses électeurs de Bristol pour les remercier de leur choix. Pour le député irlandais, élu à la Chambre des Communes, un représentant doit « vivre dans la plus étroite correspondance avec ses constituants [...], mais son opinion formelle, son jugement réfléchi, sa conscience éclairée, il ne doit les sacrifier ni à [ses électeurs], ni à aucun homme, ni à aucune classe. [...] Des instructions impératives, des mandats confiés et auxquels le député est forcé d'obéir aveuglément par ses votes et ses discours [...] sont des choses absolument inconnues aux lois de ce pays [l'Angleterre] [...]. Le Parlement n'est pas un congrès d'ambassadeurs représentant des intérêts divers et hostiles, c'est l'assemblée délibérante d'une nation n'ayant qu'un seul et même intérêt en vue, celui du pays ». Burke affirme ainsi que les décisions prises au nom des électeurs relèvent de la seule conscience du représentant. Il en a seul l'initiative. Ses actes ne peuvent en aucun cas être entravés par les demandes exprimées par certaines parties de la société.

Aux États-Unis, la question de la représentation est au cœur du débat qui oppose « fédéralistes » (Alexander Hamilton, John Adams, James Madison) et « anti-fédéralistes » (Thomas Jefferson) lors de l'adoption de la Constitution de 1787. Jefferson est partisan d'un élargissement du droit de suffrage et d'un gouvernement aux pouvoirs limités, contrôlé par les pouvoirs locaux. À l'inverse, les fédéralistes hamiltoniens, principaux rédacteurs de la nouvelle constitution, se prononcent pour un pouvoir fort et indépendant, dirigé par l'élite de la nation américaine. C'est dans ce contexte que James Madison construit une réflexion stimulante sur le gouvernement représentatif qui s'oppose ouvertement à la démocratie jeffersonienne. Dans ses articles du *Fédéraliste* (1787-1788), il prend la défense du régime républicain contre le régime monarchique. Il y expose toutefois une vision élitiste dans laquelle le bon gouvernement est un régime équilibré évitant les inconvénients de la démocratie directe. Les « gouvernements populaires » voient pour la plupart se développer les « maladies mortelles » de l'instabilité, de l'injustice et de la confusion dans les assemblées. Ils portent atteinte aux libertés dans la mesure où la

majorité peut devenir tyrannique, si elle décide de sacrifier le bien public et les droits des autres citoyens pour promouvoir intérêts de la faction dominante. Pour que la règle de la majorité puisse être appliquée, il convient selon lui de multiplier les partis et de diversifier suffisamment les intérêts dans la société. Ainsi peut-on éviter la formation une majorité omnipotente. La solution réside dans le « gouvernement de représentation ». Celui-ci confie les principales responsabilités publiques à un petit nombre de citoyens choisis par le peuple, qui se sont distingués par leur sagesse, leur patriotisme et leur amour de la justice. C'est à cette condition, combinant principe démocratique et représentation aristocratique, que la nouvelle constitution fédéraliste pourra éviter les dérives observées dans l'histoire des républiques.

Sieyès développe en France une argumentation proche celle de Burke et Madison. S'il est partisan d'un transfert de souveraineté du roi vers le peuple, il dénonce aussi avec insistance les défauts insurmontables de la « démocratie brute ». La participation directe du peuple aux affaires publiques comporte le risque du despotisme. Dans le régime démocratique, les libertés ne sont pas protégées. La sécurité des citoyens formant la minorité, notamment, n'est pas garantie. À l'inverse, dans le système représentatif, les électeurs délèguent la gestion des affaires communes aux citoyens les plus capables. Ils ne sont pas dépossédés de leur souveraineté puisqu'ils conservent le pouvoir essentiel de révoquer leurs représentants par la voie des élections. Mais ils ne peuvent intervenir directement dans la marche du gouvernement. Toute cette démonstration repose sur une distinction majeure, restée au cœur de la théorie constitutionnelle moderne, entre le « pouvoir constituant » du peuple (le pouvoir de créer la constitution) et le « pouvoir constitué » de l'État (dont l'organisation est définie par la constitution). Elle associe également le geste électoral à un acte de délégation plutôt qu'à un acte de participation. Elle explique la formule de Sieyès : « L'autorité vient d'en haut, la confiance vient d'en bas. »

Il faut attendre les discussions qui accompagnent l'adoption de la constitution de l'an VIII (1799), peu après le coup d'État du 18 Brumaire mené par le général Bonaparte, pour que les députés envisagent de concilier, pour la première fois, la démocratie et le gouvernement représentatif. Ainsi assument-ils désormais, au moins sur le plan intellectuel, l'idée d'une « démocratie représentative », formule

rhétorique nouvelle associant deux notions qui, jusque-là, paraissaient contradictoires. Georges Cabanis, membre du groupe des « Idéologues », en définit le fondement dans une formule concise : « Dans le véritable système représentatif, tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun » (*Quelques considérations sur l'ordre social*, 1799). Mais c'est le comte Roederer qui, en 1801, en donne la définition la plus précise : « La démocratie représentative est celle où une partie des citoyens, choisie par l'autre partie, fait les lois et les fait exécuter. Elle est démocratie en ce sens que les représentants sont choisis, sans condition de naissance, par tous les citoyens, sans distinction de naissance ; mais elle est démocratie représentative, et non plus démocratie pure, parce que ce n'est plus le gouvernement de la totalité des citoyens, mais seulement d'une partie des citoyens [...]. Voilà l'idée que nous avons trouvée dans le mot *représentative* ajouté au mot *démocratie* » (*Discours du 4 mars 1801*).

Les restrictions au droit de suffrage

La crainte des gouvernements populaires n'incite pas seulement les révolutionnaires français et américains à défendre le principe du gouvernement représentatif. Alors même que les nouvelles constitutions établissent le principe de l'élection, les législateurs renoncent à la proclamation du suffrage universel (à l'exception de la Constitution montagnarde de 1793, jamais appliquée). De part et d'autre de l'Atlantique, ils s'attellent à refermer le système politique en multipliant les dispositions limitant la taille du corps électoral par le biais d'un suffrage restreint.

En France, la restriction du suffrage est justifiée par la théorie dite de « l'électorat-fonction ». Celle-ci pose pour principe que la souveraineté appartenant à la nation tout entière, et non à chaque individu en particulier, les citoyens ne possèdent pas un droit individuel à participer à la vie publique. Le vote perd ainsi son caractère prioritaire : il n'est pas un « droit » réservé à chaque citoyen (ce que revendiquent les républicains radicaux) ; il est simplement une « fonction » permettant la désignation de l'Assemblée nationale. Aussi obscure et rudimentaire soit-elle, cette théorie justifie, pour les députés bourgeois, la restriction du

suffrage. La « fonction » du vote peut ainsi être réservée aux citoyens qui présentent les meilleures dispositions pour faire usage de la raison, c'est-à-dire ceux qui sont instruits et disposent du temps nécessaire pour participer aux affaires publiques. En pratique, la démonstration sert à justifier la mise en place d'un système électoral censitaire qui restreint le droit de vote et le droit d'éligibilité aux citoyens les plus fortunés (ceux qui sont capables de payer un certain montant d'impôt direct appelé « cens électoral »).

Aux États-Unis, où la Constitution de 1787 reconnaît la souveraineté du peuple et l'égalité des citoyens, les nouveaux législateurs prennent garde à limiter le droit de suffrage de multiples manières. Régies par une combinaison de lois fédérales et d'actes des États fédérés, les restrictions peuvent varier selon les États. Mais d'une manière générale, dans la plupart des États, le suffrage n'est ouvert qu'aux propriétaires blancs de sexe masculin. Afin d'écartier les femmes, les Noirs, les Indiens et les Asiatiques, les législations multiplient les conditions restrictives fondées sur la détention de la propriété, l'appartenance à la religion protestante, le sexe et la couleur de peau. La loi fédérale de 1790 sur la naturalisation limite l'attribution de la citoyenneté aux personnes libres blanches (*free white persons*). L'ouverture du suffrage, au XIX^e s., se fera progressivement, de façon inégale selon les États, au gré des évolutions législatives et des changements de jurisprudence.

De même, la monarchie parlementaire de la Grande-Bretagne élargit très lentement le droit de suffrage aux classes roturières aisées, en maintenant de multiples obstacles juridiques. L'aristocratie n'y perd pas ses privilèges. Elle partage le pouvoir législatif avec la haute bourgeoisie, grâce au bicaméralisme. À la Chambre des Communes, les *Tories* sont hostiles à l'extension du droit de vote, tandis que les *Whigs* sont partisans d'élargissements limités. Une réforme libérale du scrutin permet en 1832 d'accorder une meilleure représentation aux grandes villes, mais les critères de cens continuent d'exclure du suffrage 80 % de la population masculine du pays.

En France, les conditions censitaires restent relativement faibles sous la Révolution. En 1791, le nouveau système électoral accorde le droit de vote à 66 % des citoyens dits « actifs », écartant ainsi des urnes un tiers de citoyens considérés comme « passifs ». Le système est encore plus indulgent sous le Directoire qui reconnaît 77 % de citoyens actifs, soit

5 millions d'électeurs. En fait, l'apparente souplesse du suffrage censitaire est sensiblement limitée, durant les années révolutionnaires, par une seconde technique de filtrage politique particulièrement efficace : le suffrage indirect. Celui-ci impose alors deux niveaux d'élection : les citoyens actifs élisent des grands électeurs qui désignent à leur tour, lors d'une seconde élection, les députés nationaux. Or, pour pouvoir participer aux élections du second degré, le cens est particulièrement élevé, écartant *de facto* ceux dont la fortune n'est pas considérable.

Sous le Consulat, le maintien d'un large corps électoral de 3 millions de citoyens n'empêche pas le général Bonaparte d'établir le Consulat à vie, puis d'instaurer l'Empire héréditaire, tous deux approuvés par voie référendaire avec un très large soutien populaire. Utilisé dans un sens purement plébiscitaire, le vote sert dès lors à légitimer l'autocratie impériale. Contrôlé par le pouvoir, le suffrage n'est qu'un instrument au service de la politique césaro-plébiscitaire de l'empereur. Sous la Restauration (1814-1830), le cens est très sensiblement relevé, limitant le corps électoral à 110 000 personnes et autorisant, pour les plus fortunés, le droit du double vote. Sous la Monarchie de Juillet, malgré la réforme électorale de 1831, le cens limite encore largement le corps électoral (240 000 électeurs en 1846, sur plus de 35 millions d'habitants).

La crainte de l'intervention du peuple dans le gouvernement représentatif est levée en 1848. Le suffrage universel masculin est pour la première fois proclamé. La II^e République fait ainsi passer le corps électoral à près de 9 millions de citoyens. La France a alors beaucoup d'avance sur les autres nations européennes. Mais il faudra attendre la III^e République, après la chute du Second Empire (1852-1870), pour que le droit de vote commence à être exercé dans de réelles conditions de liberté... et 1946 pour qu'il soit enfin accordé aux femmes.

Les chambres, quant à elles, restent largement dominées par la grande bourgeoisie dans la première moitié du XIX^e s. Elles s'ouvrent ensuite lentement aux professions libérales et, sous la III^e République, aux professeurs. Elles restent toutefois totalement fermées aux couches les plus pauvres. Le gouvernement représentatif est ainsi devenu le modèle institutionnel dominant, mais il fait l'objet de sérieuses discussions et se trouve même contesté dans les milieux ouvriers.

Le mouvement ouvrier et la critique de la citoyenneté libérale

En France, la proclamation du suffrage universel masculin, le 5 mars 1848, crée un espoir sans précédent pour le camp républicain. Il consacre l'idée que la participation du peuple n'est plus incompatible avec la vie parlementaire. Pour la première fois, le législateur français adopte des lois instituant une véritable « démocratie représentative ». La réforme de 1848 laisse aussi présager que la conquête des droits sociaux et économiques peut désormais emprunter une voie politique, dès lors que les nouvelles institutions républicaines s'ouvrent à tous les citoyens, les plus miséreux comme les plus riches. En étant directement représentés par des députés issus de leurs rangs, les ouvriers espèrent en effet que le vote de lois sociales permettra d'améliorer leurs conditions de vie et d'obtenir des droits face aux employeurs. Cette attente est d'autant plus vive que la nouvelle République reconnaît solennellement le droit au travail et la liberté de réunion.

L'aspiration à l'égalité est forte en 1848. L'espoir est de courte durée. La division des républicains entre partisans des réformes et mouvance révolutionnaire, puis le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte (2 déc. 1851), suivi du rétablissement de l'Empire (2 déc. 1852), mettent un terme définitif au projet de la « République sociale ». Durant la phase autoritaire du Second Empire (1852-1858), l'empereur rétablit un pouvoir monocratique. Napoléon III détient la totalité du pouvoir exécutif et l'essentiel du pouvoir législatif. Il reçoit le soutien de l'armée, de la police, de l'Église et des milieux d'affaires. Pour asseoir sa légitimité, il se sert massivement du plébiscite. Les élections sont encadrées par l'État (désignation de candidats officiels, contrôle du suffrage, découpages des circonscriptions). L'opposition parlementaire, affaiblie et réduite, est plongée dans l'incapacité. Mais le suffrage universel est conservé dans son principe et le Corps législatif, caricature d'un parlement démocratique, continue d'incarner la nation.

C'est dans la phase libérale de l'Empire (1858-1870), puis durant les premières années de la III^e République que la question de la représentation redevient, sous la pression du mouvement ouvrier, un sujet central du débat politique. Dans la France industrielle naissante, en effet,

la masse toujours plus nombreuse des travailleurs prend conscience du fossé qui la sépare de la bourgeoisie enrichie. La critique ouvrière vise le système parlementaire, accusé de reproduire dans l'espace public les inégalités sociales observées dans la société réelle. Un gouvernement représentatif ouvert aux seules fractions dominantes de la population, incapable de refléter la diversité sociale, ne peut légitimement revendiquer l'héritage de la Révolution.

La prise de conscience de la séparation ouvrière

La période de libéralisation de l'Empire est aussi celle de la prise de conscience, en France, de l'unité du monde ouvrier. La revendication ouvrière s'était manifestée jusque-là lors de protestations sociales violentes qui, pour la plupart, s'étaient soldées par des échecs : révolte des Canuts en 1831, soulèvement de la Croix-Rousse en 1834, révolution de 1848. Dans les années 1860, des délégués ouvriers profitent de l'assouplissement de la politique impériale et d'un embryon de mobilisation socialiste en Europe, pour tenter de mettre en place des organisations professionnelles représentatives, structurer le mouvement ouvrier et sortir de l'isolement politique.

Dès les années 1830-1840, des acteurs du monde ouvrier avaient certes cherché, en dépit des interdictions légales, à prendre appui sur les « sociétés républicaines », pour la plupart clandestines, où étaient imaginés des programmes de réforme. Mais l'action restait limitée et faiblement coordonnée. Au début des années 1860, l'État impérial, qui n'obtient plus le soutien ferme des milieux d'affaires, décide de prêter une oreille plus attentive aux revendications ouvrières. En 1864, il reconnaît un droit de former des « coalitions » (accords réalisés entre des personnes de même condition ayant des buts professionnels communs), ce qui revient à reconnaître un droit d'association limité, sans concéder le droit de grève. La nouvelle législation constitue une remise en question sérieuse de l'héritage juridique de 1789, notamment l'interdiction de la formation des corporations de métiers (loi Le Chapelier de 1792). Elle crée surtout un véritable espoir dans les milieux ouvriers : celui de pouvoir s'organiser afin de porter collectivement certaines revendications et de sortir de la situation d'isolement des travailleurs face aux employeurs.

Ainsi sont créées les premières « chambres syndicales » ouvrières qui se donnent pour tâche de venir en aide aux travailleurs sans travail ou en conflit avec leur patron. Elles constituent aussi les premiers conservatoires des métiers, par leur rôle dans la transmission des savoirs professionnels. Ces chambres s'ajoutent aux traditionnelles « sociétés de compagnonnage », peu politisées, et aux « sociétés de secours mutuel » contrôlées par les employeurs. Pendant un temps, la Commune de Paris de 1871 réactive la peur d'une guerre civile déclenchée par les mouvements révolutionnaires. Mais la reconnaissance légale des organisations ouvrières apparaît bien vite inévitable. Le 21 mars 1884, les assemblées adoptent la loi Waldeck-Rousseau qui proclame la liberté syndicale, reconnaît le droit des ouvriers de se fédérer en association et consacre pour la première fois le droit de grève. La France voit alors apparaître les premières bourses du travail et des fédérations syndicales.

En Grande-Bretagne, le syndicalisme réussit à surmonter l'échec du mouvement « chartiste » qui, entre 1836 et 1847, avait tenté de bâtir une « union des travailleurs » afin d'obtenir des droits économiques et politiques, dont le suffrage universel et le droit d'éligibilité. Des associations de métiers (*trade-unions*) se forment dans les années 1860. Londres devient vite un lieu de rencontre pour des activistes ouvriers de toute l'Europe. C'est là qu'en 1864, des délégués venus de plusieurs pays créent l'Association internationale des travailleurs (la I^{re} Internationale) qui, après un conflit avec sa tendance libertaire, adopte les principales thèses de Marx. La mobilisation en Allemagne est plus tardive mais tout aussi large. Peu après l'unification de l'Empire (1871), des associations de travailleurs fondent le premier parti ouvrier d'Europe au congrès de Gotha (1875).

Dans plusieurs pays d'Europe, les ouvriers acquièrent un droit de représentation professionnelle. Ils prennent conscience, désormais, de leurs intérêts communs. Sur la scène politique, en revanche, le monde ouvrier reste largement exclu de la représentation parlementaire.

Les candidatures ouvrières, une conception alternative de la représentation politique

Le mouvement révolutionnaire de 1848 naît dans un contexte de forte crise économique. Il est porté à la fois par la volonté de conquête de nouveaux droits politiques (notamment le droit de vote, la liberté de réunion, la liberté de la presse) et le désir de réformes économiques et sociales (reconnaissance du droit au travail, limitation du travail journalier, protection contre les accidents du travail, interdiction du travail des enfants). Ses dirigeants, socialistes et républicains, ont la certitude que la démocratie politique est le préalable à l'amélioration générale des conditions de vie. Autrement dit, l'accès de représentants ouvriers aux institutions parlementaires, la lutte contre la grande pauvreté et le combat contre la précarité professionnelle sont pour eux des démarches inséparables, car elles visent toutes un même but : délivrer le peuple d'une inégalité structurelle qui puise sa source dans la domination de la bourgeoisie. Mais l'échec complet du programme révolutionnaire ouvre, chez les porte-parole du monde ouvrier, l'une des critiques les plus radicales de la théorie de la représentation.

Les espoirs déçus du suffrage universel

Le suffrage universel masculin constitue la plus grande conquête de 1848. Sa reconnaissance constitue une étape majeure dans l'histoire de la construction démocratique en Europe. Il offre aux couches sociales les plus modestes l'espoir d'être représentées au Parlement, contrôlé jusque-là par la grande bourgeoisie. Les masses paysannes, le prolétariat urbain et la petite bourgeoisie voient s'entrouvrir la possibilité d'envoyer dans les assemblées des représentants qui leur ressemblent et qui pourront défendre leurs intérêts. Les dirigeants du mouvement de 1848 sont persuadés, à cet égard, que le retour à la république est une étape décisive dans la lutte contre la misère.

L'espoir est vite déçu. En quelques années, la république sociale dont ils rêvaient a disparu et, assurément, la proclamation du suffrage universel n'a pas permis l'accès des travailleurs à la représentation parlementaire pas plus qu'elle n'a amélioré leur condition de vie. Face aux candidatures officielles soutenues par l'État, les candidats issus des rangs ouvriers restent extrêmement rares. Le peuple est donc muet, malgré la voix qui lui a été donnée en 1848. Ses intérêts ne sont pas représentés. Il n'a, de fait, aucune prise sur la vie politique. Un nombre

croissant de critiques s'élèvent alors pour dénoncer le principe électoral comme un leurre retardant l'émancipation de la classe ouvrière. Elles critiquent en particulier la conception révolutionnaire de la représentation qui interdit aux députés, représentants de la nation tout entière, de se faire les mandataires directs de groupes sociaux.

L'appel à la séparation ouvrière

La critique ouvrière prend forme à la faveur des élections législatives de 1848. Les ouvriers décident pour la première fois d'aligner un peu partout des candidatures d'opposition. Après les désillusions de 1848, ils voient dans cette stratégie électorale la seule manière de défendre leurs intérêts. Or, malgré la mobilisation, leurs candidatures sont systématiquement écartées par les « comités électoraux » (dont la fonction est de sélectionner les candidats d'opposition) qui leur préfèrent des prétendants « républicains » ou « libéraux ». Au final, les ouvriers n'envoient aucun représentant à la chambre. Cette marginalisation, venue non pas du régime, mais des milieux bourgeois, provoque une rupture politique majeure entre les « socialistes », porte-parole du monde ouvrier, et les « républicains » identifiés à la petite et moyenne bourgeoisie, alors qu'ils étaient jusque-là souvent confondus. Une brèche politique est ouverte. Elle ne cessera dès lors de s'accroître.

Le 17 février 1848, 60 ouvriers publient une tribune dans *L'Opinion nationale*, intitulée « Le Manifeste des soixante ouvriers de la Seine ». Ils appellent à la formation de « candidatures ouvrières » aux futures élections. Ils reprennent ainsi l'idée formulée trente ans plus tôt par deux saint-simoniens, Jean Reynaud (« De la représentation spéciale pour les prolétaires », 1818) et Flora Tristan, une idée diffusée par la littérature ouvrière des années 1830 et soutenue par certains socialistes révolutionnaires de 1848, comme Louis Blanc et Pierre Leroux. L'égalité devant la loi et la proclamation du suffrage universel n'ayant pas réussi à résoudre la question ouvrière, les « Soixante » condamnent le caractère abstrait des droits de 1789 et leur incapacité à tenir compte des inégalités réelles qui séparent prolétaires et propriétaires. Ils s'en prennent à la bourgeoisie qui affiche sa supériorité sociale et ignore ostensiblement la misère ouvrière.

Pour Louis Tolain, initiateur du *Manifeste* et candidat malheureux aux législatives de 1863, la seule solution est la séparation de la classe ouvrière, en obtenant une représentation propre des travailleurs au Parlement. Ce faisant, le *Manifeste* formule une critique radicale de la pensée de 1789. D'une part, au niveau de la participation, il souhaite remplacer la citoyenneté universelle par une citoyenneté concrète qui tiendrait compte des différences sociales. D'autre part, au niveau des institutions, le *Manifeste* désire abandonner le principe de la représentation qui ne reconnaît que la nation unitaire, afin de permettre une représentation ouvrière au Parlement. Celui-ci, dès lors, serait capable de « faire entendre sa propre voix ».

Pour les Soixante, on ne peut envisager l'émancipation sociale des ouvriers dans un régime représentatif moniste. Il est nécessaire de sortir de l'abstraction théorique pour donner un visage au monde ouvrier. Le « bon gouvernement » est forcément un régime qui incarne la diversité des composantes de la société. La démarche est soutenue par Pierre-Joseph Proudhon qui, dans de nombreux libelles, dénonce la conception du Peuple-nation exposée en 1789. Celle-ci contribue de fait à isoler les citoyens, en les dissociant des communautés auxquelles ils appartiennent. Pour lui, une société ne peut pas être juste si elle est incapable de représenter les « groupes naturels » qui la composent. La classe ouvrière doit donc se séparer.

Le socialisme contre l'ordre parlementaire bourgeois

Ainsi, c'est par la contestation des principes du gouvernement représentatif que les mouvements socialistes de la fin du XIX^e s. prennent leur essor. À partir des années 1870, les représentants du monde ouvrier français rompent définitivement avec les courants républicains et se tournent vers la représentation de classe. Tout en prenant leur distance avec l'idée des candidatures ouvrières, ils s'affichent comme les plus farouches adversaires de la tradition universaliste républicaine qui, selon eux, fait le jeu de la bourgeoisie. Loin des espoirs de 1848, le monde ouvrier désigne son principal ennemi : « l'ordre parlementaire bourgeois ». Désormais, c'est par une stratégie de rupture révolutionnaire que l'on peut envisager le changement de société (voir [chapitre 6](#)).

Durant les premières décennies de la III^e République, la domination du camp républicain rend impuissante la politique de rupture des socialistes. Dans les années 1880, les républicains opportunistes reconnaissent en effet la liberté syndicale et installent un nouveau régime conciliant système représentatif et démocratie électorale. L'idée d'une « démocratie ouvrière » est confinée dans le domaine de l'utopie politique. Durablement isolés, les dirigeants socialistes choisissent, après plusieurs scissions dans leurs rangs, de tempérer leur stratégie révolutionnaire au tournant des années 1890-1900. Ils s'ouvrent au monde des employés et des fonctionnaires, même s'ils continuent d'agir au nom de la classe ouvrière. Certes, ils refusent encore toute alliance électorale avec les « partis bourgeois ». Mais le socialisme français est déjà en transition. Sous l'impulsion de Jean Jaurès, différents courants s'unissent en parti politique en 1905 : ils créent la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière) et, surtout, acceptent de participer aux élections législatives de la III^e République.

Leur reconnaissance du système parlementaire reste toutefois mesurée et ambiguë. En effet, si les socialistes s'engagent sur la voie du parlementarisme, c'est bien contre mauvaise fortune, pour contrer l'essor du radicalisme qui rassemble désormais les courants républicains autour de la laïcité. Le choix des socialistes est stratégique : l'objectif est essentiellement de sortir le mouvement ouvrier de son isolement politique. Le projet idéologique, quant à lui, reste bien révolutionnaire. Les dirigeants socialistes, et avec eux les responsables communistes à partir de 1920, entendent bien abattre la société bourgeoise. Présents dans les assemblées pour peser sur le cours de la vie politique et exercer un contrôle sur l'État, ils refusent toute participation au gouvernement. Seul le Front populaire, en 1936, décidera la SFIO (mais pas les communistes) à prendre la tête de l'exécutif et ainsi, plus de 50 ans après la création de la III^e République, à reconnaître enfin la légitimité des institutions républicaines.

Pour autant, l'intégration progressive des représentants socialistes dans le jeu parlementaire n'entraîne pas une complète démocratisation. Certes, des élections libres rythment désormais la vie politique et l'alternance au pouvoir apparaît enfin possible. Mais la politique reste une affaire masculine. Elle devient aussi l'affaire d'une « classe politique ». Comme on l'observe déjà Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto et Roberto Michels,

une caste dirigeante fermée tend un peu partout en Europe à monopoliser les postes dirigeants des partis et les mandats électifs. L'espace de la représentation est dominé par des « professionnels de la politique » qui « vivent pour et de la politique » selon la célèbre formule de Max Weber. Le gouvernement représentatif est désormais le fait d'un petit groupe de dirigeants qui font de l'activité politique un métier.

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, la conception républicaine de la citoyenneté reste le socle du gouvernement représentatif en France. Elle sort même renforcée par l'installation de la république et du combat pour la laïcité. Dans cette conception, la représentation nationale n'a pas vocation à refléter les différences sociales, mais à les transcender pour viser la recherche de l'intérêt général. Cette lecture moniste de la vie politique, ancrée dans la mystique de la volonté générale, doit cependant être doublement relativisée. D'une part, la naissance des partis ouvriers, puis leur participation à différents gouvernements, contribuent bien à rééquilibrer le régime représentatif : l'ordre politique bourgeois du XIX^e s. cède la place à un système de compétition multipartite, ouvert aux différentes composantes de la société. D'autre part, au début du XX^e s., la résurgence de corps intermédiaires, sous la forme de syndicats ouvriers, de fédérations professionnelles et de chambres de commerce, contribue à l'essor d'une représentation pluraliste des intérêts dans le domaine économique et social. L'État bureaucratique noue avec toutes ces organisations des liens pour développer ses politiques économiques et sociales. Interdite dans l'espace de la représentation parlementaire, la reconnaissance du pluralisme est finalement réalisée par l'administration et ses multiples rouages.

Le ralliement du libéralisme à la démocratie

Malgré la pression des mouvements révolutionnaires, le XIX^e s. est marqué par la diffusion des idées libérales dans l'ensemble des pays européens. Au milieu du siècle, les principes du parlementarisme, du constitutionnalisme et de la séparation des pouvoirs gagnent du terrain en

Grande-Bretagne, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Scandinavie, en Suisse, dans le Piémont et les pays rhénans. Cette extension des idées libérales ne s'accompagne pas immédiatement d'une ouverture démocratique. Dans l'Angleterre victorienne, par exemple, le Parlement reste composé d'élites sociales et nobiliaires. Il concède des extensions limitées du suffrage à la bourgeoisie qui émerge dans les villes industrielles du pays. En France, les élites libérales sont renvoyées dans l'opposition parlementaire sous la Restauration (1814-1830) mais reviennent aux affaires, avec l'appui du peuple parisien, après les journées révolutionnaires de 1830 (les « Trois Glorieuses »). La haute bourgeoisie prend alors les rênes du pouvoir. Élitiste, elle répugne à évoquer la souveraineté du peuple et, grâce au suffrage censitaire, parvient à tenir la petite bourgeoisie industrielle à l'écart de la vie parlementaire. À ses yeux, l'accès aux fonctions électives nationales doit rester limité. Le régime évolue dans les années 1840 vers un libéralisme conservateur et autoritaire qui ne voit pas surgir la poussée révolutionnaire de 1848. Aux États-Unis, si l'exercice des libertés est constitutionnellement garanti et le suffrage largement accordé, les conceptions élitistes des fédéralistes (mués en Parti démocrate en 1828) restent fortes au Congrès jusqu'à la guerre de Sécession (1861-1865). Les États du Sud instaurent de surcroît la ségrégation raciale, malgré l'égalité civile reconnue aux Noirs en 1869. Quant aux Indiens d'Amérique, ils restent exclus de tout droit. Enfin, ailleurs, les libéraux gagnent du terrain, même s'ils restent cantonnés dans l'opposition (Rhénanie, région de Bade, Italie du Nord, Bohême, Espagne) ou subissent la répression des pouvoirs autoritaires (Autriche, Prusse, Russie).

La grande bourgeoisie du XIX^e s. se méfie du peuple. Mais l'idéologie sur laquelle elle s'appuie contient en germe les principes d'une société politique ouverte. La philosophie libérale rompt avec la légitimité de la tradition. Elle condamne les privilèges héréditaires (sauf en Grande-Bretagne). Et surtout, l'idée de liberté constitue en soi une première recherche de l'égalité sur le terrain du droit, puisque tous les êtres humains, sans distinction, sont fondés à voir protégés par la loi les droits que la nature leur a concédés. Certes, concrètement, cette conception universelle n'efface pas les différences de richesse et d'instruction. Elle reconnaît la distribution inégale des talents nécessaires pour accéder aux responsabilités publiques. Mais sur le plan des principes, elle défend

l'idée d'un système politique accessible à tous ceux qui associent le mérite à la volonté.

C'est en France, dans les années 1820-1830, que les premiers représentants libéraux se prononcent les premiers en faveur de l'extension du suffrage. Ce n'est pas un hasard si la question de la participation électorale est portée ainsi par des libéraux français, car la Révolution a placé les droits du citoyen au cœur des débats philosophiques. Une partie des élites libérales, heurtées par l'autoritarisme napoléonien, hostiles aux thèses réactionnaires des « Ultras » (partisans de l'ultraroyalisme ou « ultracisme ») pendant la Restauration, puis enfin mis en minorité par les libéraux conservateurs sous la Monarchie de Juillet, cherchent alors à réhabiliter les idées de 1789. La situation est bien différente en Grande-Bretagne. Depuis la Révolution de 1688-1689, le droit de suffrage pour l'élection de Chambre des Communes reste le privilège d'une toute petite minorité. Au XIX^e s., la formation d'une importante classe moyenne dans les villes, s'enrichissant grâce à l'industrialisation, ne favorise pas la montée des revendications anti-élitistes. Dans un pays où le droit puise sa source dans la tradition et où le Parlement de Westminster constitue un contrepoids efficace à la Couronne, les députés libéraux concentrent leurs débats sur les conditions du développement industriel, le libre-échange et la conquête coloniale, plutôt que sur des enjeux politiques ou constitutionnels.

En France, la combinaison du libéralisme et des idées démocratiques s'opère progressivement. Au début du siècle, des auteurs libéraux renouent avec les principes de 1789, au moment où la réaction sévit en Europe. Dans les années 1830-1850, la question de l'extension du suffrage devient un objet de débat entre les différentes composantes libérales. C'est en effet au moment où les projets socialistes ou républicains fleurissent, où les classes populaires et la petite bourgeoisie réclament des réformes politiques, où le « Printemps des peuples » de 1848 entame encore un peu plus la légitimité des monarchies autoritaires, qu'une partie des élites libérales comprend la nécessité de s'ouvrir à l'idée démocratique. Tocqueville expose alors ses idées sur la démocratie, bientôt relayé en Angleterre par John Stuart Mill.

La réhabilitation de l'héritage révolutionnaire

Durant la période de la Restauration (1815-1830), les élites libérales forment la principale force d'opposition anti-absolutiste. Benjamin Constant est le brillant théoricien de la liberté. Il puise néanmoins une grande part de son inspiration dans les écrits de la philosophe et romancière Germaine de Staël.

Germaine de Staël et les acquis de la Révolution

L'œuvre littéraire et politique de Germaine de Staël (1766-1817) est représentative de la fin de la période des Lumières. La philosophe est proche des esprits éclairés qui voient dans la raison la condition du progrès et de la liberté. Elle côtoie un temps, d'ailleurs, le groupe des « Idéologues ». Mais ses écrits historiques font aussi preuve d'une inspiration libre, sensible et passionnée qui annonce le mouvement romantique. Convaincue de la justesse du combat libéral, Madame de Staël est fascinée par l'œuvre juridique des députés de 1789. Durant la révolution, elle reçoit dans ses appartements la frange modérée des députés constitutionnels. Ses salons ont grande réputation et deviennent un lieu d'opposition à l'influence des Jacobins. Comme beaucoup de ses contemporains, elle vit avec effroi la dérive de la Terreur qui fait échouer la révolution dans son élan vers la liberté.

Rêvant d'une révolution à l'américaine, ses nombreuses *Réflexions* rédigées pendant la Révolution française prennent la défense des deux piliers du libéralisme, la protection des libertés et le parlementarisme. La tyrannie, qu'elle vienne d'un homme ou du peuple, est l'ennemie à combattre. Cette position lui vaudra d'être chassée de France en 1803 par Napoléon. Elle se réfugie à Coppet (Suisse) où elle forme avec quelques amis (dont Constant) le « cercle de Coppet », un groupe d'intellectuels décidés à lutter contre le césarisme napoléonien. Malgré son hostilité sincère à la contre-révolution, elle approuve sans enthousiasme le retour des Bourbons en 1814, notamment parce que le roi accepte de signer une charte tenant lieu de constitution.

La contribution de Germaine de Staël à la pensée libérale n'est pas d'une grande originalité. Elle soutient l'idéal d'une république fondée sur la liberté et l'égalité, stabilisée grâce à la propriété, tout en exprimant sa préférence pour la monarchie constitutionnelle dans le contexte français, seul régime capable d'éviter à la fois les excès du républicanisme égalitaire et les aspirations absolutistes des royalistes fanatiques. L'influence qu'elle exerce sur les intellectuels de son temps, en revanche, est décisive, en particulier sur Benjamin Constant avec qui elle entretint une liaison mouvementée. On lui doit la distinction entre la liberté antique et la liberté moderne, qui fera la gloire de Constant quelques années plus tard. On lui doit aussi la première analyse prudente et modérée de la Révolution. Elle condamne fermement la dictature robespierriste, explicable selon elle par la haine populaire accumulée à l'égard des puissants plus que par le charisme de son chef. Mais elle souligne aussi que cette folie si destructrice n'a nullement altéré le vent de liberté qui a soufflé durant l'été 1789. En rompant avec les privilèges, la Révolution a mis à bas le joug de l'absolutisme et établi les valeurs morales d'une société plus juste (*Considérations sur la révolution*, posth., 1818).

Germaine de Staël introduit ainsi une appréciation historique dissociant clairement les acquis constitutionnels de 1789-1791 de la période de la Terreur, une distinction qui sera reprise par la plupart des historiens libéraux de la Révolution, comme Thiers, Mignet, Guizot et Tocqueville. Après le déchaînement des passions, l'histoire doit naturellement reprendre son cours, selon elle, vers un régime équilibré où le parlementarisme et le respect de la loi constitueront les deux soutiens de la liberté.

Benjamin Constant et la liberté des Modernes

Benjamin Constant (1767-1830) est le plus brillant représentant de la génération libérale qui renoue avec l'héritage révolutionnaire. Descendant d'une famille protestante exilée en Suisse, naturalisé français (1798), sa vie est marquée par une grande inconstance affective et des engagements politiques variés : républicain sous le Consulat, il multiplie les attaques contre le despotisme militaire de Napoléon sous l'Empire, avant de se rallier à lui durant les Cent Jours (1815), puis réapparaît

comme député de l'opposition sous la Restauration. Certains y voient les palinodies d'un homme en perpétuelle quête de vérités ; d'autres un opportunisme de méthode.

Par contraste, les propositions intellectuelles de Constant dévoilent une très grande fidélité aux idées libérales. Son œuvre est multiple (essais, brochures, articles, lettres, romans, journal intime), souvent remaniée au fil des événements. Dans son combat contre le despotisme, il est l'un des porte-parole du constitutionnalisme. Pour lui, seule une « constitution », entendue alors comme un ensemble de principes et de règles clairement établis s'imposant à tous les dirigeants, peut garantir la liberté. Mais surtout, Constant ne rejette pas par principe la souveraineté du peuple, ce qui en fait le premier artisan d'une conciliation intellectuelle entre libéralisme et démocratie, considérée alors comme impensable pour les élites modérées après l'épisode de la Terreur.

La liberté des Modernes

Comme son égérie Germaine de Staël, Constant est convaincu de la portée essentielle de la Révolution : celle-ci est dans l'histoire le moment où l'idée de liberté a triomphé de l'absolutisme. Ce mouvement est irréversible. Dans ses *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (1806), il formule une distinction majeure entre le domaine de la vie individuelle, lieu de la liberté, et le domaine de la vie en société. Constant écrit ainsi qu'« il y a [...] une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commencent l'indépendance et l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté ». Autrement dit, la liberté s'exprime dans la vie privée où l'individu jouit d'une totale autonomie ; elle constitue la frontière au-delà de laquelle la société n'a aucun droit d'intervenir. Elle « n'est autre chose que ce que les individus ont le droit de faire et ce que la société n'a pas le droit d'empêcher ».

En 1806, Constant distingue quatre libertés fondamentales : la liberté d'action, la liberté religieuse, la liberté d'expression, la sécurité, auxquelles il associera la « liberté industrielle » (liberté de produire) quelques années plus tard. En revanche, contrairement à ce qu'affirme la

Déclaration de 1789, la propriété ne constitue pas un droit naturel, car elle s'applique aux biens et non à l'existence de soi. Elle est certes un droit, mais qui est régulé par des conventions sociales.

L'intuition fondamentale distinguant l'existence privée et la vie publique est prolongée quelques années plus tard par la célèbre réflexion sur la « liberté des Anciens » et la « liberté des Modernes » (*De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819). Constant l'emprunte à Mme de Staël, mais il lui donne une consistance théorique plus dense. Évoquant les cités antiques (Athènes, Sparte et Rome), il note que la vie individuelle n'y était pas séparée de la vie sociale. La société y était conçue comme une totalité indivisible. Les hommes n'y jouissaient d'aucune autonomie privée : ils étaient soumis à la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont ils faisaient partie. Ils n'étaient que « des machines dont la loi réglait les ressorts et dirigeait les rouages ». L'idée de la liberté, chez les Anciens, était donc particulière : elle résidait dans la capacité à participer aux affaires de la cité. Il s'agissait d'une liberté conçue comme un engagement civique. Cette conception était admirable dans la mesure où elle supposait l'implication de chaque citoyen au service du bien commun. Elle sacrifiait l'indépendance de soi au profit du partage social entre citoyens. Mais elle donnait aussi un pouvoir sans borne à la société. Elle conférait toute autorité à des institutions arbitraires qui exerçaient une surveillance sévère sur les actions privées, telles que l'ostracisme à Athènes et la censure à Rome. « Chez les anciens, note Constant, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, [était] esclave dans tous les rapports privés. » Le peuple vivait libre, mais l'individu était aliéné. Pour Constant, une telle conception de la liberté n'est pas transposable dans la société moderne, où chacun entend jouir de ses droits et développer ses propres facultés indépendamment des autres. Elle serait vécue comme intolérable.

La conception moderne de la liberté est très différente. Dans la société du XVIII^e s., les mœurs se composent de mille nuances. L'opinion ne tolère plus qu'on lui impose une direction unique. L'existence individuelle prime de plus en plus sur la vie en société. De fait, l'idée de la liberté est désormais associée à la protection de l'indépendance privée, devenue « le premier besoin des modernes ». Aussi, il n'est plus possible de demander le sacrifice de la vie individuelle pour établir la liberté

politique. La liberté moderne réside désormais dans les garanties accordées aux « jouissances privées ». C'est cette conception que la Révolution a fait triompher. C'est d'elle qu'il faut partir pour repenser la justice et fixer les institutions politiques qui régleront la nouvelle société.

La question du peuple

L'originalité de la pensée de Constant ne réside pas dans ses considérations sur la limitation des pouvoirs, somme toute assez commune pour un penseur libéral. Elle émerge de sa tentative de conciliation des deux sources intellectuelles de la Révolution, Montesquieu et Rousseau, à un moment où la plupart de ses contemporains s'efforcent d'oublier le *Contrat social*, livre de chevet des Montagnards. De *L'Esprit des lois*, Constant retient les principes essentiels : la séparation des pouvoirs et la nécessité de régler le gouvernement par des lois. Mais il en critique un point : l'idée de diviser le pouvoir afin de le limiter apparaît insuffisante, car elle ne borne pas la sphère de compétences du législateur. L'individu reste donc à la merci de la tyrannie de la loi. La seule façon de le protéger consiste à déterminer une sphère strictement privée où *aucun* pouvoir, même divisé, ne pourrait pénétrer. Cette sphère est celle des « droits naturels », préservés de toute atteinte en tant qu'ils sont antérieurs et supérieurs aux lois.

Du *Contrat social*, Constant reprend le principe selon lequel le pouvoir tire sa souveraineté du peuple : « il n'existe au monde que deux pouvoirs, l'un illégitime, c'est la force ; l'autre légitime, c'est la volonté générale » (*Principes...*). La loi est bonne lorsqu'elle est le résultat de la volonté de ceux à qui elle s'applique. Mais là aussi, la théorie rousseauiste fait l'objet d'une sévère critique. En proclamant l'unité de la volonté générale impliquant que chaque citoyen se plie sans réserve à la décision collective, cette volonté nie la liberté de l'individu. Elle ne peut que déboucher sur le despotisme du peuple : « lorsqu'on établit que la souveraineté du peuple est illimitée, on crée et l'on jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand par lui-même, et qui est un mal, en quelques mains qu'on le place ». En un mot, « le peuple qui peut tout est aussi dangereux, plus dangereux qu'un tyran ». Constant établit en conséquence que le bon gouvernement est celui qui parvient à

limiter le pouvoir tout en respectant la volonté du peuple, en évitant les excès de l'un et de l'autre.

Constant et la constitution

En libéral, Constant juge que la justice n'est pas qu'une affaire de souveraineté. Elle résulte de la pratique du pouvoir. Lorsque le despotisme naît, « c'est le degré de force, et non les dépositaires de la force qu'il faut accuser ». Ainsi, quelle que soit la forme du régime, le bon gouvernement repose sur deux exigences : d'une part, la reconnaissance des droits individuels et leur protection effective ; d'autre part, l'établissement d'une constitution limitant les pouvoirs du législateur. Ces deux propositions sont bien liées, car le but de toute loi fondamentale est bien de protéger les libertés.

À cet égard, Constant ne conçoit pas la constitution comme une simple convention écrite. Conformément aux idées de l'époque, elle existe *de facto* lorsque les principes essentiels protégeant les droits naturels sont respectés. Elle disparaît lorsqu'ils sont bafoués. Néanmoins, Constant n'omet pas le versant concret de toute constitution : celle-ci est aussi l'ensemble des règles et des procédures positives chargées de garantir ces principes. La proposition d'édifier un « pouvoir préservateur » est un élément original de la pensée de Constant. Ce pouvoir présenterait la particularité de se maintenir à l'écart de l'action de gouvernement et de ne se vouer qu'à l'arbitrage des conflits entre les « pouvoirs actifs » (l'exécutif et le législatif) en les contraignant au respect de la constitution. Ainsi entend-il éviter que des pouvoirs politiques, désormais séparés, n'entrent en conflit au risque de perdre de vue le bien commun.

La genèse intellectuelle de la démocratie libérale

À partir du milieu du XIX^e s., la pensée des droits et des libertés ne peut plus éluder la question démocratique. Certes, en Europe, des pouvoirs autoritaires continuent de régner en Autriche, en Prusse, en Russie, en Espagne, au Portugal et dans la France impériale. Mais une partie de plus en plus nombreuse des élites libérales est désormais convaincue que l'histoire des sociétés suit une progression vers l'égalité. Plusieurs

gouvernements ont déjà concédé un élargissement du droit de vote afin d'intégrer la strate supérieure de la bourgeoisie (France en 1830, Belgique en 1831, Grande-Bretagne en 1832), voire pour proclamer le suffrage universel masculin (pour les citoyens blancs aux États-Unis en 1828, en France en 1848). Le « Printemps des peuples » (1848) participe amplement à cette prise de conscience, de même que la montée en puissance de la contestation ouvrière (années 1860-1870). Les jours des monarchies chrétiennes apparaissent désormais comptés.

Dans ce nouveau contexte, les élites libérales les plus modérées commencent à s'interroger sur la compatibilité entre la liberté conquise à la fin du XVIII^e s. et l'aspiration croissante à l'égalité. Le désir de participation de tous à la vie publique est-il conciliable avec l'exercice de la liberté ? Et dans l'affirmative, comment protéger concrètement les libertés ? Quelles institutions mettre en place pour que la nouvelle société égalitaire ne s'enlise dans les pièges de la démocratie antique, l'instabilité politique, la dictature de la majorité, la tyrannie du peuple ? Comment accorder le suffrage à tous les citoyens tout en maintenant les droits des parlements ? Le premier à mener une vaste réflexion intellectuelle est Tocqueville. Avec lui s'ouvre la perspective d'une « démocratie libérale », entendue comme un gouvernement équilibré cherchant à concilier les acquis de 1789 avec la légitime participation des citoyens.

Tocqueville, la démocratie et l'esprit de la liberté

Député sous la Monarchie de Juillet, ministre de la II^e République, philosophe, historien et observateur minutieux de la culture et des mœurs du XIX^e s., Alexis de Tocqueville (1805-1859) est l'un des premiers auteurs à sentir le caractère inéluctable du mouvement de démocratisation des sociétés modernes. Comme historien, il livre une monumentale analyse des dynamiques profondes qui ont conduit à l'effondrement de la société monarchique et féodale en 1789 (*L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856). Témoin attentif de la société du XIX^e s., il est aussi l'un des précurseurs éminents de l'analyse sociologique. C'est après un voyage d'étude aux États-Unis (1831) qu'il rédige *De la*

Démocratie en Amérique (1835-1840), un ouvrage dense sur les mœurs sociales, religieuses et politiques de la société américaine. Il y consigne, avec un redoutable sens de l'observation, tous les changements culturels qui accompagnent la construction de la démocratie. Il le fait avec la volonté explicite d'éclairer les élites françaises sur les nouvelles valeurs qui se diffusent outre-Atlantique. Convaincu de la justesse des idées libérales, il mène un combat politique et philosophique cherchant à démontrer que l'ouverture politique des sociétés est le prolongement naturel de « l'esprit de liberté » qui a triomphé au moment des révolutions.

La passion de l'égalité

De la Démocratie en Amérique défend l'idée selon laquelle la démocratie est bien plus qu'un ensemble d'institutions politiques. Ses observations montrent en effet que la démocratie n'est pas qu'une forme de gouvernement ; elle est un « état social » qui affecte l'ensemble des mœurs et des sentiments. Tout l'intérêt de l'analyse toquevillienne est de montrer que la démocratisation s'accompagne d'une transformation en profondeur des structures sociales.

À cet égard, pour Tocqueville, l'ensemble des sociétés suit un mouvement historique général qui les conduit à passer d'un « état aristocratique » à un « état démocratique ». Le premier état caractérise la société traditionnelle. Celle-ci est fondée sur des institutions pyramidales séparant, d'un côté, les élites sociales concentrant pouvoir et richesse, et de l'autre côté, la masse condamnée à vivre dans la sujétion. Elle accorde un poids important aux modèles fixes, aux manières communes et au respect conventions sociales destinées à maintenir le lien entre les personnes de rangs différents. Elle est caractérisée par un certain niveau d'accord sur les croyances. À l'inverse, dans la société démocratique, les liens entre individus sont plus relâchés et la vie sociale n'est plus figée dans un système hiérarchique et fermé. Les individus n'y sont pas tenus par des règles formelles. L'attention se porte sur le fond des choses sans faire attention à la forme. Les citoyens se perçoivent sur un pied d'égalité. La séparation entre des classes sociales aux frontières infranchissables tend à s'effacer. La société y est plus ouverte. L'accès à

la richesse et aux positions de pouvoir est accessible à ceux qui, démarrant au bas de l'échelle sociale, peuvent faire valoir leurs talents.

La démocratie en Amérique est marquée, pour Tocqueville, par le développement graduel de « l'égalité des conditions ». Celle-ci ne signifie certes pas la fin des inégalités économiques et sociales. Ces inégalités sont nombreuses dans la société américaine. Mais les frontières sociales ne sont plus insurmontables. Sortir de sa condition d'origine devient possible. Selon le célèbre exemple de Tocqueville, la relation entre un « serviteur » et un « maître », dans la société démocratique, n'est pas établie selon le principe d'une supériorité « naturelle » du maître, une supériorité inscrite dans l'hérédité. Elle ne découle pas d'un statut mais d'un « contrat » auquel consentent les deux parties, initialement en position d'égalité. L'inégalité existe certes, mais elle est temporaire. Le serviteur peut librement y mettre un terme. Il peut même, s'il s'enrichit, devenir à son tour un maître.

Pour Tocqueville, la marche vers la démocratie est irrésistible. Elle est « un fait providentiel ». Elle a un ressort : la « passion de l'égalité ». Au fil de l'histoire, l'égalité s'est en effet inscrite dans la conscience des individus qui, au fond d'eux-mêmes, se sentent dans une égale situation. Ce sentiment s'accroît dans l'histoire selon un mécanisme simple : la marche historique vers l'égalité des conditions crée une aspiration individuelle à l'égalité qui, à son tour, incite à l'égalisation des conditions. Dans la société démocratique, plus l'égalité se renforce, plus les disparités qui y subsistent apparaissent insupportables. « Le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande » résume Tocqueville en substance. La conséquence est l'amplification continue des revendications démocratiques.

Enfin, pour Tocqueville, cette évolution des sociétés vers la démocratie est universelle, mais elle s'opère en ordre dispersé. Les Américains ont atteint le stade le plus avancé, car la guerre d'indépendance a permis de rompre avec la société élitiste britannique. En France, la passion de l'égalité est très forte. Elle a débouché sur la Révolution de 1789. Mais l'État est encore bien trop puissant pour que les libertés s'y épanouissent pleinement. La Grande-Bretagne présente une situation sensiblement différente. Elle s'est engagée sur la voie de la liberté, mais la vigueur du sentiment aristocratique ralentit sa marche vers l'égalité. Quant aux

monarchies d'Europe centrale et orientale, elles accumulent un retard qui rend fort improbable l'accès rapide à l'état démocratique.

L'individualisme et le despotisme doux de l'État

Tocqueville jette un regard ambivalent sur la démocratie. Sur le plan moral, celle-ci permet la réalisation d'une société plus juste, car elle valorise les vertus individuelles et offre la possibilité à tous les citoyens de s'épanouir en participant librement à la vie civique. Néanmoins, elle expose la société à de nombreux risques : elle peut conduire au despotisme si aucune protection n'est accordée aux libertés.

Tocqueville rappelle que la passion immodérée de l'égalité mène aux excès politiques. Il n'omet pas de reprendre les critiques libérales adressées à la démocratie antique. Les assemblées populaires sont soumises au règne des majorités de circonstance. Elles offrent une tribune aux démagogues. Dans les démocraties, la majorité ne se soucie guère de protéger la liberté, encore moins de préserver les droits de la minorité. Elle peut voter des lois iniques, devenir cruelle et conduire au désordre. Lassé, le peuple finit par désirer le retour d'un homme fort. Une fois installé, celui-ci prend généralement goût au pouvoir et finit par gouverner dans son propre intérêt. Le régime évolue alors vers la tyrannie.

Tocqueville avance une hypothèse plus originale sur les limites de la société démocratique. Selon lui, le despotisme moderne ne résulte non pas de l'autoritarisme des puissants, mais de l'apathie des citoyens. En effet, note-t-il, l'évolution vers l'égalité des conditions aux États-Unis s'accompagne d'un isolement croissant des individus face au pouvoir. Comment expliquer cette tendance de la société américaine ? Tocqueville observe que l'égalisation des conditions contribue à l'essor d'une culture centrée sur l'épanouissement personnel, doublé d'un appétit insatiable pour les choses matérielles. En démocratie, souligne-t-il, « l'envie de s'enrichir à tout prix, le goût des affaires, l'amour du gain, la recherche du bien-être et des jouissances matérielles [...] sont [...] les passions les plus communes ».

Pour Tocqueville, l'individualisme est un « sentiment réfléchi ». Il ne se confond pas avec l'égoïsme qui est un « sentiment dépravé ». Il ouvre la voie à des individus plus autonomes, donc plus libres. Il favorise

également la paix civile puisque les citoyens, centrés sur leur existence, sont moins portés à se confronter sur des questions concernant la vie en société. Mais l'individualisme est aussi dangereux, car il affaiblit les liens traditionnels qui généraient le sentiment d'appartenance à la collectivité. Il est un « sentiment qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ». Il pousse les individus à se désengager de la vie civile. Dans l'ancienne société, les structures aristocratiques reposaient sur l'appartenance communautaire, le sentiment d'honneur et les obligations envers autrui. Le corps social primait sur la réalisation de soi. Et les structures intermédiaires (paroisses, provinces, métiers, villages) servaient de contrepoids efficace au pouvoir central. Dans la société démocratique, les liens sociaux se desserrent. L'individu se replie sur soi. N'ayant d'yeux que pour son bonheur privé, recherchant la tranquillité morale et le plaisir matériel, il s'éloigne des questions publiques. La démocratie doit donc affronter le déclin du sens civique.

Pour Tocqueville, l'apathie des individus provoque une dégradation générale de la vie civique. Les individus n'ayant plus le goût des affaires communes, c'est la société dans son ensemble qui ne peut plus faire contrepoids à l'État. Dans ce contexte, le pouvoir central peut imposer ses décisions à la société sans aucune résistance. Cette nouvelle forme de despotisme a la particularité de ne requérir aucune violence. C'est un despotisme « prévoyant et doux ». Il ne tue pas. Il s'étend comme une puissance paternelle fixant le citoyen dans l'enfance. « Il travaille volontiers [au] bonheur [des citoyens] ; 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 ? » (tome 2, 4, VI). En d'autres termes, en prenant en charge l'individu, l'État tend à le déresponsabiliser et à l'écarter des affaires publiques. Pris dans une servitude à laquelle il contribue lui-même, l'homme perd son indépendance. Il n'est plus libre.

Naissance de la démocratie libérale

Pour Tocqueville, la tyrannie de la majorité, l'isolement des individus et le despotisme doux de l'État ne sont en rien une fatalité. Il ne tient qu'aux hommes de s'organiser pour faire contrepoids à l'État. Par leur amour de la liberté, ils peuvent limiter les excès du pouvoir. À cet égard, Tocqueville prend à nouveau exemple sur l'Amérique qui, à ses yeux, a su combiner admirablement le désir d'égalité et l'esprit de liberté.

Si les États-Unis constituent bien une « démocratie vertueuse » malgré la montée persistante de l'individualisme, c'est parce que les citoyens sont parvenus à adapter leurs institutions libérales à la montée des idéaux démocratiques. Pour Tocqueville, l'explication doit être également recherchée du côté des mœurs du peuple américain.

Du côté des institutions, l'Amérique ne met aucun obstacle à l'expression de la souveraineté du peuple, à tous les échelons de la vie publique. Elle tempère néanmoins la règle de la majorité par la protection des minorités – à l'exception, précise-t-il, des Noirs et des tribus indiennes –, le respect absolu du droit ou encore la liberté accordée à la presse. Surtout, les institutions des États-Unis limitent remarquablement les risques d'une mainmise de l'État sur le corps social. Non seulement les fondateurs de la constitution américaine ont établi une séparation stricte des pouvoirs au niveau de l'État fédéral, mais ils ont aménagé un système institutionnel qui protège les communautés locales des empiétements du pouvoir central. En effet, le partage fédéral du pouvoir et la pratique du *self-government* au niveau communal empêchent toute concentration de l'autorité. De surcroît, les institutions locales ont l'avantage d'impliquer les citoyens dans la vie publique : « c'est en chargeant les citoyens de l'administration des petites affaires, bien plus qu'en leur livrant le gouvernement des grandes, qu'on les intéresse au bien public et qu'on leur fait voir le besoin qu'ils ont sans cesse les uns des autres pour le produire » (tome 2, 2, IV). La vie politique locale, autrement dit, constitue la meilleure formation à l'engagement civique et à l'apprentissage de la liberté. Les institutions locales mettent la liberté à la portée du peuple.

Les vertus de la démocratie outre-Atlantique résident aussi, selon Tocqueville, dans les mœurs des Américains. La vie sociale y est marquée par deux caractéristiques bien particulières. Tout d'abord, Tocqueville note qu'aux États-Unis, « l'esprit de religion » cohabite harmonieusement avec « l'esprit de liberté ». Loin de s'opposer comme

en Europe, les deux passions se tempèrent l'une l'autre. Le sentiment religieux joue à cet égard un rôle important : il renforce le lien social là où l'individualisme démocratique tend à le dissoudre. Il préserve la conscience de l'unité en rappelant aux hommes qu'ils appartiennent à une même communauté humaine. Il réintroduit la morale commune dans une société matérialiste où les rapports sont en grande partie réglés par les contrats. Il impose enfin des limites au pouvoir du souverain.

Le second trait important de la vie sociale américaine est la place qu'y tiennent les associations. Tocqueville observe que celles-ci mobilisent activement les citoyens dans tous les domaines de la vie sociale, politique, économique ou religieuse. Elles renforcent les liens sociaux en même temps que s'accroît l'égalité des conditions. Elles limitent les effets de l'individualisme en incitant à la participation locale. Elles constituent autant de contre-pouvoirs permettant aux citoyens de ne pas tomber sous le joug d'une faction ou d'un despote. Ainsi, en s'associant de multiples manières, les citoyens ne sont-ils pas isolés face à l'État, et ce dernier doit sans cesse composer avec la diversité des opinions associatives. Avec la liberté de la presse, le droit de s'associer est la plus importante garantie des libertés démocratiques. Tout comme l'esprit de religion, ce droit maintient finalement un des legs importants de la société aristocratique : l'esprit de communauté.

Un projet pour la France

L'ambition de Tocqueville n'est pas simplement de faire l'éloge de la société américaine. Elle n'est pas non plus d'importer le modèle américain dans une France dont les mœurs, les traditions et le droit sont l'héritage d'une longue histoire sociale et politique. Soucieux de tempérer la politique conservatrice de la Monarchie de Juillet, son souhait est plus modestement d'inspirer ses pairs de l'assemblée et d'éviter que ne se crée, en France, un fossé entre le peuple et les élites. Par ses discours parlementaires et ses lettres, il pose les fondements théoriques d'une « démocratie libérale » fondée sur un suffrage élargi, la séparation stricte des pouvoirs, un régime parlementaire bicaméral, une vaste décentralisation administrative et le respect du droit. Il est favorable à la liberté de la presse comme à la liberté d'association. Sur le plan des mœurs, il attend un renouveau du sentiment religieux qui pourrait

réintroduire la solidarité et la morale dans la société française, sans porter atteinte à l'esprit de liberté. Un tel renouveau impliquerait nécessairement, selon lui, de réformer l'Église catholique afin de l'ouvrir aux idées démocratiques et l'inciter à s'éloigner du pouvoir de l'État.

Tocqueville n'a pas été entendu par Guizot dans les années 1840. Il ne sera pas mieux écouté en 1848 par les républicains, dont il soutient pourtant le projet politique (tout en rejetant les principes du socialisme). Un temps ministre des Affaires étrangères (1849), il se retire de la vie publique en 1851 au moment du coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. L'entrée dans une nouvelle séquence autoritaire le pousse à s'interroger sur les obstacles qui, en France, empêchent l'avènement de la société libérale. La réponse est apportée dans son étude monumentale, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856). Pour lui, la croissance multiséculaire d'un État central qui n'a jamais été limité par des contre-pouvoirs d'une part, l'uniformisation de la société française qui pousse à une quête sans frein de l'égalité d'autre part, ont entravé la réalisation du projet libéral. Ainsi peut-on expliquer l'alternance brutale des phases révolutionnaires et des retours à l'ordre depuis 1789. Son regard pessimiste sur l'histoire du siècle n'altère toutefois pas son espoir : Tocqueville reste convaincu que la société à venir parviendra à faire vivre en bonne intelligence la liberté et l'égalité.

John Stuart Mill, la participation et la liberté

Moraliste et économiste, féministe avant l'heure, critique du productivisme et du progrès technique, défenseur de la nature, partisan de politique de lutte contre la pauvreté, John Stuart Mill (1806-1873) construit une œuvre progressiste particulièrement originale, dont le contraste est saisissant avec le conservatisme bourgeois et industrialiste de la société victorienne. Grand lecteur de Tocqueville, il est le premier philosophe libéral britannique à soutenir la possibilité d'une démocratie ouverte sur les libertés. Critique des conceptions individualistes de la société, il construit une philosophie de la liberté inséparable de la volonté et de la participation active à la vie de la société.

La liberté comme participation

Comme Jeremy Bentham (fondateur de la pensée utilitariste), comme son père James Mill, John Stuart Mill est un défenseur de la liberté et des droits de l'individu. Mais à la différence de l'utilitarisme idéaliste et abstrait de Bentham, il cherche à comprendre les sentiments et les mœurs qui dominent la nouvelle société industrielle. Opposé au libéralisme industriel qui ne s'intéresse ni à la pauvreté ni à l'exclusion, il défend l'idée que la liberté est un droit qui devrait être accessible à l'ensemble des classes sociales.

En 1859, dans *De la Liberté*, sa philosophie morale prend pour la première fois une direction politique. Mill entend montrer les limites de la conception benthamienne de la liberté qui n'implique aucune responsabilité personnelle envers les autres. La démarche utilitariste classique laisse en effet penser que la « maximisation » des intérêts particuliers, source du bonheur individuel, suffit à construire une société paisible et heureuse. Or, pour John Stuart Mill, qui connaît parfaitement les réflexions de son ami Auguste Comte sur la solidarité et celles de Tocqueville sur l'isolement des individus dans la société américaine, la poursuite des jouissances privées ne suffit pas à fonder une vie sociale harmonieuse. Certes, la liberté des Modernes est nécessaire : elle est une garantie de l'épanouissement de soi dans la vie privée, face aux ingérences du pouvoir et de la société. Mais l'homme passif, retranché dans son propre monde, ne peut que perdre ses désirs, sombrer dans la paresse et se figer dans l'inaction. La liberté se conquiert au contraire dans la possibilité d'accomplir des activités. Pour chaque individu, elle suppose de participer activement à la vie sociale. L'épanouissement de soi est indissociable de la possibilité d'échanger avec les autres. Au même titre que la maximisation de ses intérêts, l'altruisme est une voie permettant de progresser vers le bonheur.

Le peuple, les élites et l'État

De cette conception active de la liberté, John Stuart Mill tire un certain nombre de conclusions politiques. Dans ses *Considérations sur le gouvernement représentatif* (1861), prolongement direct de son ouvrage précédent, il s'interroge sur le régime qui pourrait concilier les vertus de l'élitisme avec la participation démocratique. Alors qu'il s'était rapproché du camp conservateur durant ses jeunes années, ses

Considérations témoignent de son souhait d'ouvrir le système politique britannique aux couches modestes. Il y défend un régime parlementaire combiné avec le principe de la participation populaire. D'un côté, le parlementarisme a cet avantage de préserver l'indépendance de représentants et de sélectionner ceux qui ont les plus grandes aptitudes personnelles, conditions essentielles de l'efficacité gouvernementale. De l'autre, la participation du peuple constitue le meilleur moyen d'éviter la concentration du pouvoir aux mains de la classe dirigeante.

Pour cela, John Stuart Mill propose d'étendre le droit de vote à de nouvelles catégories sociales. Le vote n'a pas pour seule fonction de permettre un contrôle périodique des représentants. Il a aussi pour vertu d'impliquer l'individu dans la vie publique, en l'obligeant à dépasser ses intérêts particuliers et à réfléchir à l'intérêt général. Par la pratique du vote, l'homme fait progresser sa liberté active. Mill souhaite à cet égard le scrutin le plus large possible : le suffrage universel. Il doit être direct et proportionnel afin de permettre la représentation de toutes les composantes de la société. Surtout, il doit associer les femmes, maintenues depuis trop longtemps en servitude par les hommes (*L'Asservissement des femmes*, 1869). Au-delà du vote, la limitation du despotisme suppose de diviser le pouvoir en deux fonctions principales : d'un côté, la fonction de contrôle accordée au Parlement, et de l'autre, la fonction législative attribuée à une commission restreinte et indépendante. Enfin, malgré sa critique récurrente de l'administration, il ne rejette pas l'idée d'élargir les interventions de l'État pour aider les classes défavorisées.

Au total, John Stuart Mill forge un projet éclectique qui ne se préoccupe guère de ses contradictions doctrinales. Inspiré par l'utilitarisme de son père, défenseur de la liberté, il n'hésite pas à faire de nombreuses concessions à la pensée socialiste et ne cache pas son hostilité au libéralisme libre-échangiste qui domine la pensée anglaise (notamment avec Richard Cobden et « l'école de Manchester »). Les idées de John Stuart Mill sont la marque d'un esprit libre, anti-dogmatique, qui aura su prévoir, avant les autres, l'évolution nécessaire du système politique britannique vers l'égalité.

LA PENSÉE CONSERVATRICE APRÈS LA RÉVOLUTION

L'histoire de la pensée conservatrice est difficile à construire. La notion « conservatisme » est en effet équivoque et ne permet guère d'identifier une famille politique soudée autour d'un noyau de propositions éthiques ou politiques. Être « conservateur » désigne avant toute chose un état d'esprit, une sensibilité générale aux valeurs traditionnelles exprimées dans les conventions sociales, la morale et la religion. On parle à cet égard de conservatisme social, moral ou religieux. Le mot recouvre alors imparfaitement le terme « traditionalisme ». Le conservatisme permet d'évoquer, ensuite, un ensemble d'attitudes, de croyances et de doctrines dont le point commun est l'hostilité aux projets politiques visant le changement social. On parle plutôt, à ce titre, de conservatisme politique. Être conservateur désigne alors une attitude générale favorable au maintien des institutions et des règles héritées du passé. Le terme « conservateur » renvoie enfin, aujourd'hui, dans certains systèmes démocratiques comme les États-Unis ou la Grande-Bretagne, à des partis politiques, tout au moins des pôles idéologiques regroupant une large partie de la droite parlementaire.

Il reste que la notion est loin d'être stable, dans le temps comme dans l'espace. Elle désigne des réalités politiques diverses. Qu'y a-t-il de commun entre le monarchisme, le libéralisme orléaniste, le traditionalisme religieux, le nationalisme romantique, le fascisme italien et le conservatisme moral nord-américain ? Certains projets conservateurs proposent un retour à un âge ancien, d'autres incorporent des éléments de la modernité politique et s'adaptent à la société démocratique, d'autres encore en appellent – ce n'est pas le moindre des paradoxes – à un sursaut révolutionnaire pour transformer la société. Le conservatisme s'est ainsi progressivement scindé, au gré des expériences nationales, en de multiples sensibilités intellectuelles et politiques. Identifier ses frontières idéologiques est donc une tâche impossible. Une étude socio-historique ne peut qu'identifier *des* conservatismes divers, comme on parle généralement *des* droites ou *des* gauches, pôles de rassemblement forgés dans le cadre particulier de chaque système politique national. Si l'on se risque à évoquer ici la pensée conservatrice,

c'est pour identifier un ensemble non exhaustif de doctrines et de courants divers et éclatés dont le seul point commun est l'opposition assumée à tous les projets de changement volontaire de société – projets libéraux au début du XIX^e s., démocratiques et/ou socialistes à la fin du XIX^e et au XX^e s.

Pour suivre le fil d'Ariane de la pensée conservatrice des deux derniers siècles, il convient de partir des événements de la fin du XVIII^e s. L'histoire du conservatisme plonge en effet ses racines dans la Révolution française. Le paradoxe paraît fort, mais il s'explique aisément. Sous l'Ancien Régime, la justification de l'ordre monarchique se contentait de faire référence à l'ordre naturel, à la volonté de Dieu et à la légitimité des traditions. Les doctrines de la conservation y étaient peu développées, car la puissance royale et l'Église, pour l'essentiel, assumaient la fonction d'incarnation de la tradition. En revanche, avec les Révolutions de France et d'Amérique, l'aspiration à la liberté suscite dans toutes les monarchies d'Europe la crainte d'une remise en cause fondamentale de l'ordre chrétien et féodal. Devant la radicalité des événements, en particulier ceux de 1789, quelques auteurs commencent à élaborer une riposte intellectuelle aux doctrines révolutionnaires. La pensée conservatrice est en train de forger ses premiers arguments. Elle naît « fille de la Révolution ».

La réponse immédiate est la « Contre-Révolution ». Malgré sa pente autoritaire et son intransigeance, celle-ci fixe les thèmes essentiels du conservatisme politique. Elle donne naissance à une attitude politique, le traditionalisme, de tendance réactionnaire en France, de sensibilité élitiste et libérale en Grande-Bretagne. Elle est hostile au changement des institutions politiques, à la promotion de l'individu et à l'égalité des droits. Au cours du XIX^e s., la pensée conservatrice évolue au gré des grandes mutations sociales, politiques et économiques de la société. Ses partisans condamnent le développement des libertés, le recul de l'Église, l'élargissement du suffrage, les mouvements des nationalistes, l'édification de l'État de droit et, bien sûr, la progression des socialismes. La plupart des élites conservatrices abandonnent au XX^e s. le projet d'un retour à l'ordre ancien et s'accommodent de la démocratie libérale. Elles participent de cette manière à la naissance de la vie parlementaire dans les démocraties occidentales.

Enfin, le conservatisme suit plutôt une inspiration littéraire. Les penseurs conservateurs s'expriment à travers des récits, des essais philosophiques, des réflexions sur l'histoire, des romans, des discours politiques, bien plus que dans des constructions théoriques ou conceptuelles. Ils s'appuient sur des approches morales ou romantiques faisant appel aux valeurs de l'enracinement et de la communauté, à la sensibilité, à la spiritualité et à l'identité commune, à l'imaginaire national et à l'histoire dont l'héritage leur paraît bien plus assuré que les démonstrations abstraites. Certains condamnent les ferments du libéralisme, même si une partie du camp libéral envisage de concilier libertés et traditions. Tous condamnent, en revanche, les projets des révolutionnaires et les illusions de la pensée démocratique.

En dépit de la diversité des pensées hostiles aux théories du changement, peut-on identifier un socle d'idées autour desquelles se serait forgée l'histoire intellectuelle du conservatisme ? Si l'on se risque à rechercher le plus petit commun dénominateur, on peut admettre que toutes les pensées conservatrices se rejoignent autour d'un argument central : il existe dans le monde un ordonnancement naturel, harmonieux et vertueux résultant de l'accumulation lente des choses. Dans la société, cet équilibre spontané prend la forme d'institutions, de valeurs, de coutumes et de conventions fixées au fil du temps. Il produit un ordre bienfaiteur qui garantit la stabilité des liens et assure la préservation de l'organisation sociale. Pour la pensée conservatrice, la sauvegarde des acquis du passé est donc le fondement de la cohésion et de la survie de la société. Les hommes courent un grand danger à vouloir détruire l'héritage légué par l'histoire.

Dans la pensée conservatrice du XIX^e s., la société apparaît habituellement comme une communauté naturelle tissée par l'histoire. L'individu, même s'il a une valeur en soi, n'est rien par rapport à cet ordre social qui l'entoure et le protège. À l'inverse, la promotion excessive des libertés individuelles représente une menace pour les solidarités communautaires. Quant à la quête de l'égalité, elle nie les inégalités naturelles qui distinguent les êtres humains. Aussi, la plupart des thèses conservatrices défendent un principe d'autorité qui s'exprime dans les traditions, les institutions, la morale commune ou la religion.

La pensée contre-révolutionnaire

La Contre-Révolution est un mouvement politique et intellectuel qui, en Europe, se construit en réaction à la Révolution française. Elle naît aux premières heures de la poussée révolutionnaire et se développe durant le premier tiers du XIX^e s. Elle rassemble tous ceux qui récusent l'héritage philosophico-juridique de 1789 et souhaitent rétablir les institutions de la société chrétienne et monarchique d'Ancien Régime.

La Contre-Révolution, une invention de la Révolution ?

La condamnation des valeurs politiques modernes ne date pas, bien sûr, de 1789. Les prémisses intellectuelles de la pensée réactionnaire sont déjà en germe chez les penseurs des XVII^e- XVIII^e s. qui contestent la nouvelle philosophie et son ambition prométhéenne d'éveiller la raison des hommes. La pensée des « Contre-Lumières », par exemple, prend la défense de la doctrine catholique en discutant les thèses de Descartes et même la théorie du droit divin de Bossuet. Néanmoins, la Contre-Révolution se consolide sur le plan philosophique lors de sa riposte à l'élan révolutionnaire. C'est au cours de la période du Directoire (1795-1799), au moment où le « parti royaliste » retrouve une certaine influence politique, que l'on peut en dater l'origine. C'est à cette époque que les écrits philosophiques favorables à l'Ancien Régime sont publiés en nombre et que la notion de Contre-Révolution prend un sens précis dans le vocabulaire politique.

Cette notion apparaît pourtant quelques années plus tôt, aux premières heures de la Révolution française. À ce moment-là, elle n'incarne pas encore un courant politique et doctrinal. Utilisée tour à tour par les clubs, les députés et les meneurs parisiens pour dénoncer les adversaires de la révolution, elle n'est alors qu'une arme verbale. Les chefs révolutionnaires, maîtres éphémères de l'Assemblée nationale ou de la rue, s'en servent pour stigmatiser ceux qu'ils souhaitent faire condamner à la guillotine parce qu'ils s'opposent aux desseins de la Révolution. Tout individu freinant la bonne marche révolutionnaire est alors taxé de visées « contre-révolutionnaires ».

En parallèle, les réseaux qui s'organisent en province pour défendre le roi se réapproprient la notion. À partir de 1792, ils revendiquent une action « contre-révolutionnaire ». Au même moment, le qualificatif est utilisé de façon péjorative à Paris, par les députés, pour désigner les soulèvements populaires qui se multiplient sur le territoire national. Un peu plus tard, en 1793, le terme est à nouveau employé pour dénoncer à la fois les menées insurrectionnelles de l'ouest de la France qui menacent la Convention et les « émigrés », aristocrates déçus qui tentent de soulever les monarchies chrétiennes contre le gouvernement révolutionnaire français. Sous la Convention thermidorienne (1794-1795), puis sous le Directoire, la crainte de l'extrémisme politique conduit le pouvoir à qualifier de contre-révolutionnaires tous ceux (royalistes, jacobins, babouvistes...) qui ne se rallient pas au grand « parti du centre » dominant les deux assemblées. Au total, ce sont ainsi à la fois les révolutionnaires les plus acharnés, les députés modérés et les opposants résolus de la Révolution qui, tour à tour, sont désignés comme des contre-révolutionnaires.

À partir de 1795, la notion se stabilise. Elle est désormais revendiquée par les adversaires du processus révolutionnaire. La Contre-Révolution s'organise autour des « royalistes ». Elle établit un programme, bâtit une doctrine, recrute des partisans. Elle remporte même des succès électoraux lors des élections de 1797. Elle échoue néanmoins sur un plan politique. Le recours à la violence et les tentatives de coup d'État contre la « République bourgeoise » ne lui permettent pas de renverser le puissant exécutif. Et surtout, les royalistes, partagés entre partisans d'une monarchie constitutionnelle et les tenants de l'absolutisme royal, ne parviennent pas à surmonter leurs propres divisions. Ils perdent toute chance de rétablir la monarchie lorsque le jeune général Bonaparte, auréolé de sa campagne d'Italie et de l'expédition en Égypte, établit le Consulat (1799) après le coup d'État du 18 Brumaire. Seule la Restauration (1815-1830), par la suite, permettra aux élites contre-révolutionnaires, incarnées par le groupe des « Ultras », de peser provisoirement sur les destinées de la France.

Si la Contre-Révolution a pu exercer une influence, c'est donc moins sur le plan institutionnel que dans l'ordre des idées. Elle établit une doctrine qui tente de répondre aux arguments de la pensée révolutionnaire sur la légitimité du pouvoir, la souveraineté, la

constitution et, plus largement, sur les valeurs éthiques qui fondent l'ordre social le plus vertueux. La pensée contre-révolutionnaire est d'abord une condamnation de la violence révolutionnaire. Mais on verra qu'elle n'est pas simplement une doctrine « réactionnaire » visant le rétablissement des institutions du passé, car les critiques portées par Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) ou Edmund Burke (1729-1797), malgré leurs divergences, affichent une conception du monde relativement cohérente, axée sur l'histoire et les traditions. Leurs écrits deviendront au XIX^e s. une source d'inspiration pour tous les monarchistes opposés à la montée des idéaux démocratiques.

Une pensée de la réaction

L'hostilité aux valeurs libérales est d'abord une contestation de la radicalité de la Révolution française qui s'exprime tout autant dans ses réformes (abolition des privilèges féodaux, proclamation des droits, vente des biens de l'Église) que dans la violence révolutionnaire (émigration blanche, écrasement de la Vendée, exécution de Louis XVI, dictature du Comité de Salut public). Les partisans de la Contre-Révolution condamnent en bloc l'ordre philosophique moderne, en particulier ses trois piliers : l'individualisme, l'universalisme et le rationalisme.

Le rejet de l'individualisme

Les premières critiques de Burke, Bonald et Maistre portent sur la prétention des philosophes à placer l'individu et ses droits au-dessus de la société. La pensée individualiste a des conséquences terribles pour la Contre-Révolution, car elle détruit le corps social en ruinant les solidarités et les valeurs qui s'étaient patiemment constituées avec le temps. « Dans la république, note Bonald, la société n'est plus un corps général, mais une réunion d'individus : comme la volonté générale n'est plus qu'une somme de volontés particulières, la conservation générale [...] n'est plus que le bonheur individuel ; [...] tout s'y individualise, tout s'y rétrécit et s'y concentre dans la vie présente ; le présent est tout pour elles ; elles n'ont pas d'avenir. Tout ce qui est éternel dans la religion,

tout ce qui est permanent dans la société y est à la fois détruit et méconnu » (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796).

Bonald et Maistre reviennent à une vision naturaliste de l'ordre social. Ils contestent ouvertement la thèse du contrat social qui fait de la société le résultat de la volonté des hommes. Dans le récit proposé par la philosophie moderne, la société renonce à Dieu et aux règles de la Nature ; elle se présente comme un agrégat d'individus qui, ayant fait le choix de s'associer, ont établi des règles de vie communes ; ce sont donc les hommes qui, par leur volonté et leur raison, sont à l'origine de la société. Contre cette thèse, les contre-révolutionnaires renouent avec la conception des Anciens qui voit la société comme une communauté naturelle indivisible, dotée d'une existence collective et régie par les lois naturelles. Fervents catholiques, Bonald et Maistre y associent la conception chrétienne selon laquelle la communauté n'a pas d'existence en dehors de la volonté de Dieu.

La critique de l'universalisme

La pensée contre-révolutionnaire dénonce également la prétention des révolutionnaires à vouloir ériger la liberté en propriété universelle de la nature humaine. Le tort de la pensée rationnelle des Lumières est de concevoir l'homme comme un être abstrait, désincarné, c'est-à-dire dépouillé de toutes ses appartenances. Maistre comme Burke rappellent que chaque homme est le produit d'une histoire singulière et qu'on ne saurait l'envisager indépendamment des traits sociaux et culturels de la société dans laquelle il naît.

Burke est le premier à condamner le bouleversement violent des institutions au nom de l'universalité des principes révolutionnaires. Il en fait le cœur d'un essai publié en 1790, *Réflexions sur la Révolution de France*, dont le retentissement est considérable. Il y dresse un réquisitoire contre le raisonnement abstrait qui ne fait aucune place aux circonstances de l'histoire. Selon lui, aucune réforme ne peut déboucher sur le bien public si elle détruit l'héritage légué par les traditions et les coutumes. Burke dénonce notamment la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789. Certes, reconnaît-il, « les droits affichés par la Révolution sont parfaits dans leur abstraction ». Mais « autant ils sont

vrais métaphysiquement, autant ils sont faux moralement et politiquement », car leur simplicité primitive les rend incapables de saisir la masse énorme et compliquée des passions et des intérêts humains présents dans chaque société. La pensée des droits de l'homme est une doctrine qui recourt à de grands concepts dénués de tout lien avec la réalité.

Burke s'en prend notamment à l'idée abstraite de liberté. Il lui oppose les « libertés concrètes » qui touchent l'état réel des hommes dans la société. Ces libertés doivent permettre aux individus de répondre à leurs besoins réels. Pour cette raison, elles ne peuvent être conçues comme de simples concepts. Elles dépendent du moment et du lieu où elles sont discutées : « Comme les libertés et les restrictions varient avec les époques et avec les circonstances, et qu'elles admettent les unes comme les autres une infinité de modifications, il n'existe pour les définir aucune règle abstraite ; et rien n'est si sot que d'en discuter en pure théorie » écrit Burke. C'est donc bien le réalisme qui doit l'emporter : « à quoi peut bien servir de discuter dans l'abstrait du droit de chacun à se nourrir ou à se soigner ? demande-t-il. Toute la question est de savoir comment se procurer de la nourriture, comment administrer les remèdes. Et en pareille circonstance je conseillerai toujours de faire appel au cultivateur ou au médecin plutôt qu'au professeur de métaphysique ».

La condamnation du rationalisme

La Contre-Révolution entend faire le procès des philosophies rationalistes dont le projet est de ruiner la pensée de la tradition. Alors que les « Contre-Lumières » avaient tenté, au siècle précédent, de discuter des apports mutuels de la raison et de la religion dans la connaissance vraie, la critique des contre-révolutionnaires est sans concession. Pour Bonald, la raison n'est qu'une humaine pollution. En recourant au doute systématique, elle conduit invariablement à mettre en cause les vérités éternelles qui sont portées par la religion et la morale. Elle ne peut donc que corrompre la société.

Moins épris de religion, Burke fait preuve d'une plus grande mesure. L'esprit humain, reconnaît-il, n'est pas condamnable en soi. Il permet de combattre les superstitions. Il dote l'homme d'une faculté de comprendre

son environnement et de forger des techniques utiles. En revanche, il ne peut jouer aucun rôle dans la marche du monde. L'histoire des sociétés suit en effet une évolution sur laquelle la conscience des hommes n'a aucune emprise. Il est bien vain, comme le souhaitent les révolutionnaires, de prétendre établir un gouvernement politique, de chercher à définir les conditions de stabilité et de justice dans la société, d'édicter des règles générales posées *a priori* par la raison. Le pouvoir n'est pas une création volontaire ; il est « une invention de la sagesse humaine ». Il est le résultat complexe d'une multitude de compromis historiques qui ont conduit à l'agencement harmonieux des institutions, des traditions et des conventions sociales.

Derrière cette critique du rationalisme, c'est toute l'ambition des députés libéraux de mettre en œuvre une « politique de la raison » qui est récusée par les contre-révolutionnaires. Cette politique, sous la Révolution, prend la forme du constitutionnalisme, c'est-à-dire la volonté d'instituer le pouvoir à l'aide de chartes écrites. Ses promoteurs laissent supposer que les constitutions sont un procédé vertueux pour désigner le législateur et, surtout, pour limiter ses excès. En prescrivant des règles encadrant les prérogatives du pouvoir, les révolutionnaires estiment ainsi qu'il est possible de protéger les libertés et de rechercher le bien de la société.

Pour les contre-révolutionnaires, ce constitutionnalisme est illusoire autant que dangereux. D'une part, il laisse croire que l'ordre politique peut s'établir par la réalisation d'un contrat. D'autre part, il présuppose que les hommes, par leur volonté, sont en mesure de fonder un ordre social plus juste que celui qui leur a été légué par l'histoire. Une telle vue fait courir un grave danger, car en prétendant fixer de nouvelles règles d'organisation du pouvoir, les rédacteurs des constitutions viennent bouleverser les équilibres naturels de la société. Là où l'écoulement du temps a produit son œuvre, ils cassent les conventions établies, font table rase du passé et créent de toutes pièces un édifice artificiel qui n'a jamais été validé par l'expérience. Là où l'ordre régnait, ils créent le désordre. Le résultat ne peut être que la dégradation du nouveau régime et la multiplication des conflits.

Inspirés par la réflexion de Burke, Bonald et Maistre sont les plus ardents contempteurs du constitutionnalisme révolutionnaire. Pour eux, aucune constitution écrite ne peut être posée *a priori* ; elle n'est légitime

que si elle découle de la « constitution nécessaire et naturelle » (Bonald) qui existe déjà dans les faits. Maistre relève sur ce point une contradiction majeure qui traverse la pensée de 1789 (*Considérations sur la France*, 1796). Les révolutionnaires, souligne-t-il, prétendent ériger au-dessus des pouvoirs une constitution écrite. Par son autorité supérieure, celle-ci est censée s'imposer aux décisions du pouvoir politique, notamment aux lois ordinaires. Or, le principe rousseauiste de la volonté générale, repris en 1789, fait du peuple le seul et unique souverain. Il suppose que la loi, expression de cette volonté, est incontestable. Dans cette hypothèse, comment une constitution, en tant que charte fondamentale, peut-elle prétendre encadrer la volonté générale exprimée par la loi ? Les constitutionnalistes, selon Maistre, n'y répondent pas.

Au total, les contre-révolutionnaires ne nient pas l'idée de raison. Mais à la raison des hommes, ils opposent la raison de l'histoire. Burke et Maistre s'appuient tous deux sur l'exemple de la « Constitution de l'Angleterre », qui est de nature coutumière, pour montrer qu'un régime stable et équilibré est nécessairement le produit de l'histoire. C'est cette intuition sur l'histoire, par-delà les critiques de la pensée moderne, qui s'impose au XIX^e s. comme le socle idéologique de la pensée conservatrice.

Le traditionalisme ou le respect des héritages

Les idées contre-révolutionnaires ne se limitent pas, loin de là, à une simple récupération des thèses du droit divin auxquelles se référait la monarchie d'Ancien Régime. Elles placent au centre du discours une notion anthropologique : la tradition. Le mot ouvre le champ à une argumentation politique réactionnaire de plus en plus nourrie par une réflexion sur l'histoire.

L'ordre de la tradition

Dans une société où l'encyclopédisme a sérieusement mis à mal le magistère moral de l'Église et où la réflexion sur la société puise principalement dans les discours de la philosophie et du droit, la

nostalgie de l'ordre chrétien ne semble plus suffisante pour combattre la Révolution. C'est la raison pour laquelle le discours anthropologique développé par Burke, en 1790, a un impact immédiat en Europe. Ses propos sont discutés et complétés quelques années plus tard par Joseph de Maistre.

C'est à partir d'une réflexion sur l'histoire de la société que Burke entend en effet organiser la riposte à la pensée révolutionnaire. Face aux théories du contrat social, il répond que la tradition est le pilier le plus solide de la vie sociale. Il souhaite redonner ainsi à la société la profondeur historique et l'attachement sentimental que la raison abstraite des Lumières lui avait ôté. Pour le philosophe irlandais, la société n'est en rien une convention entre des personnes isolées. Elle est un corps social forgé par l'histoire. Elle s'est soudée autour de solidarités et de communautés vivantes. Elle s'est patiemment consolidée dans des institutions politiques, religieuses, sociales et économiques, qui assurent l'ordre et la stabilité des liens dans tous les lieux de la vie sociale. L'État est l'une de ces institutions façonnées par le temps. Il est le fruit d'une longue accumulation de règles et de coutumes politiques éprouvées dans les faits. Il s'appuie bien sur une « constitution », mais imaginer que celle-ci puisse prendre la forme d'une déclaration est absurde. Le régime légitime ne peut pas être un pouvoir conventionnel façonné par la raison humaine. Il est l'ordre politique que la nature a peu à peu engendré.

On le voit, la société n'est pas un acte de volonté. Elle est l'œuvre du temps. La tradition est, pour cette raison, le gage de son unité et de son harmonie. Sans les acquis du passé, l'ensemble des liens sociaux ne peuvent que se désagréger. Mais qu'entendent Burke, Maistre ou Bonald lorsqu'ils évoquent les traditions ? Celles-ci peuvent s'identifier de trois manières. Dans le domaine de la vie sociale et politique, elles désignent tous les usages, les règles et les coutumes qui sont transmis de génération en génération et codifient les comportements du présent. Le code de l'honneur et les règles de civilité, par exemple, rappellent le rang et la place de chaque individu dans la société. En créant un système de conventions et d'obligations, ils évitent la mise en cause des positions sociales et, par conséquent, limitent les occasions de conflit dans la société. Les traditions s'expriment aussi dans la morale et la religion. Celles-ci sont la source des valeurs partagées qui forgent le sens de la communauté. Enfin, l'ordre traditionnel se consolide dans des institutions

(la monarchie, l'Église), des ordres (la noblesse, le clergé, le tiers-état) et des communautés (la famille, le village, la paroisse, les corporations de métier) qui assurent la cohésion sociale et garantissent les solidarités.

Cette conception de la vie sociale conteste les prémisses de la pensée libérale. Pour les contre-révolutionnaires, l'individu n'est pas autonome. Il naît, vit et meurt dans une communauté sociale qui lui préexiste et qui lui survit. Il n'est qu'un maillon dans une chaîne de causalités qui le dépasse. Dans l'univers, il n'est que poussière. À l'inverse, forte de ses traditions et de ses institutions, la société constitue bien une réalité vivante faite d'identités et de cultures qui lui donnent chair. C'est bien l'image d'une société comme réalité organique que défend le schéma traditionaliste. Alors que l'individu ne peut survivre s'il est isolé, il acquiert dans la société une existence sociale grâce aux communautés qui le portent et le soutiennent. « L'homme n'existe que par la société et la société ne le forme que pour elle » écrit Bonald dans sa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796). Ce n'est donc que dans le rapport à l'ordre social que chaque homme construit une destinée singulière. La cellule de base de la société, d'ailleurs, n'est pas l'individu, mais la famille, foyer de la reproduction humaine, lieu de l'éducation et creuset où se perpétuent les valeurs d'autorité, de solidarité et de loyauté. Au-delà, ce sont bien les communautés, en tant que « corps intermédiaires », qui donnent cohérence au « corps vivant » que forme la société.

Le providentialisme religieux

L'appel à la tradition, chez Bonald et Maistre, vient habilement s'articuler à la théologie chrétienne. On comprend que ce soit en France où l'autorité du trône (le roi) s'est longtemps appuyée sur la légitimité de l'autel (l'Église), que les partisans de l'Ancien Régime souhaitent rétablir les fondations chrétiennes de la société. Pour eux, les Saintes Écritures constituent une source inépuisable d'arguments. Les deux aristocrates associent indistinctement l'œuvre de la nature, l'héritage de l'histoire et la volonté de Dieu. Pour Bonald, la société française s'est établie dans l'histoire selon des « lois naturelles » qui expriment sur terre le dessein de Dieu. Toute constitution politique réalise, dans la société des hommes, l'œuvre du Créateur. Elle suit le génie de Dieu. Il apparaît donc naturel,

selon Bonald, de rétablir la monarchie de droit divin. « La Révolution française a commencé par la Déclaration des Droits de l'Homme ; elle ne finira que par la Déclaration des Droits de Dieu » écrit-il en 1802 (*Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*).

Maistre livre une réflexion similaire dans ses *Considérations sur la France*, où il présente l'histoire comme l'accomplissement nécessaire de la volonté divine. Il puise chez Bossuet l'idée que la société suit le cours d'une « Providence divine » à laquelle nul ne peut échapper. La Providence est cette puissance infinie qui guide la marche de l'univers et ne se soucie guère des soubresauts de l'histoire humaine. L'argumentation de Maistre est à cet égard assez originale puisqu'il considère la rupture de 1789 non pas comme un obstacle à la réalisation divine, mais au contraire comme une manifestation évidente de la Providence. Certes, le soulèvement du tiers état est le résultat de la perversion des hommes livrés à la passion du pouvoir ; elle est une expression du mal. Mais elle est aussi un signe de Dieu : elle est une mise à l'épreuve à laquelle le Créateur soumet les hommes, une épreuve qui appelle une réaction pour régénérer la société. Les révolutionnaires peuvent toujours se soulever contre l'ordre divin : leur révolte est vaine, car elle sera punie par Dieu. Il n'y a point de hasard dans l'ordre de la Providence : la réalisation divine prévaudra et assurera le retour à la société chrétienne. Sous la Restauration, Maistre va jusqu'à affirmer la nécessité de reconnaître la suprématie spirituelle du Pape (*Du Pape*, 1819). Le glissement du providentialisme vers l'idée d'une théocratie pontificale reconnaissant la « pleine souveraineté de Dieu », en décalage avec la tradition gallicane de l'Église de France, est alors particulièrement mal reçu dans les cercles du pouvoir. Mais elle reçoit un écho immédiat chez l'abbé de Lamennais qui, dans ses premiers écrits, lance un appel à l'Église de France pour qu'elle reconnaisse l'autorité pleine et entière du Saint-Siège. L'« ultramontanisme », qui s'exprimera tout au long du siècle, trouve en Maistre l'un de ses plus brillants promoteurs.

L'apologétique chrétienne de Bonald et Maistre s'éloigne du traditionalisme de Burke. De sensibilité libérale, acquis au protestantisme, ce dernier a tout pour se méfier de l'aristocratie catholique française. Son analyse est axée sur l'histoire. Elle est

essentiellement pragmatique et évite le plus possible de s'égarer dans les spéculations de la théologie. Si Burke considère la religion comme « la base de la société civile et la source de tout bien et de toute consolation », c'est moins par dévotion que parce qu'il juge que l'impiété corrompt l'esprit humain et l'incite à douter de tout.

Les discours de l'ordre entre intransigeance et pragmatisme

Les mots d'ordre lancés dans les années 1790 pour condamner l'expérience révolutionnaire expriment des sensibilités différentes. Bonald et Maistre, aristocrates déchus de leurs titres et privilèges, formulent le souhait de rétablir l'Ancien Régime dans ses formes absolutistes et chrétiennes. Burke est porteur d'un message plus équilibré où la restauration de l'héritage ne doit pas se faire au détriment des libertés.

De la monarchie absolue à la monarchie tempérée

Les idées contre-révolutionnaires sur le gouvernement politique présentent une série de contrastes. Certes, tous les auteurs condamnent le constitutionnalisme et l'ambition de faire table rase du passé. Ils se rejoignent également pour considérer que le maintien de la monarchie, le statut de la noblesse et la religion constituent des garanties pour le maintien des traditions anciennes. Ces institutions permettent à la société de survivre aux épreuves du temps.

Mais l'unanimité s'arrête là. Pour les deux Français, le roi ne saurait partager son pouvoir, car il est à la fois le ciment de la société et le dépositaire d'une autorité conférée par Dieu. Ses attributions ne peuvent être limitées dès lors qu'il gouverne dans le respect des lois naturelles et agit dans l'intérêt de son peuple. La restauration de la monarchie absolue est donc la seule solution pour mettre fin aux errements de la Révolution. Ce retour doit s'accompagner du rétablissement de la société chrétienne et féodale par la restauration de l'Église officielle et des trois ordres.

Burke, de son côté, n'a nullement l'intention de glorifier la monarchie des Bourbons lorsqu'il rédige ses *Réflexions*. Son seul objectif est de

condamner le désordre politique et démontrer le caractère erroné du projet révolutionnaire. Brillant représentant du libéralisme, représentant *whig* au parlement de Westminster, il a pour modèle la constitution d'Angleterre. Il est hostile à l'absolutisme dans lequel il voit une atteinte insupportable aux droits de l'aristocratie. Il défend la légitimité du « gouvernement tempéré » qui assure un juste équilibre entre la Couronne et le Parlement. Son principal souhait n'est pas de revenir à la société chrétienne, mais plus prosaïquement de protéger les « libertés concrètes » contre les mesures arbitraires, qu'elles viennent du roi ou du peuple. À cet égard, il revendique explicitement sa filiation avec les idées de Locke et de Montesquieu sur la séparation des pouvoirs.

Enfin, le parlement est pour lui le cœur de la nation. Non seulement il permet la représentation des « communautés » qui composent le royaume, mais il tempère les décisions du roi par la sagesse de sa législation. Le système parlementaire doit, à ce titre, remplir deux conditions. Les élus doivent jouir d'une totale indépendance vis-à-vis du monarque, sans laquelle il ne saurait y avoir de contrôle réciproque entre les pouvoirs. Mais ils doivent également être autonomes vis-à-vis des électeurs de leur circonscription. Burke est en effet hostile à la démocratie pure. Pour lui, les représentants sont choisis pour leurs aptitudes supérieures à l'exercice des responsabilités publiques. Ils sont certes élus, mais ils ne doivent pas être soumis aux pressions venues d'en bas, car leur seul objectif est d'agir pour le bien commun, non de répondre à des sollicitations particulières.

Les conflits entre tradition et progrès

Les regards portés sur l'histoire présentent également des différences importantes. L'idée de progrès étant au cœur du projet révolutionnaire, Burke, Bonald et Maistre ne peuvent éviter une réflexion sur la question du changement dans la société. Pour les deux aristocrates Français, partisans de la restauration monarchique, les tentatives de réforme sont la source des plus grands désordres. Elles portent atteinte à l'harmonie naturelle de la société. Elles accroissent les risques de conflit. Toute justice étant l'œuvre de Dieu, c'est à l'inverse en renforçant l'adhésion des hommes aux cadres naturels de la société, à l'Église, à la monarchie et à la famille, qu'il est possible de vivre en paix.

Burke avance des propositions plus souples. La recherche d'une voie équilibrée, pour lui, implique de savoir retirer les bienfaits des traditions en tenant compte de la marche du temps. Si la Révolution est condamnable, c'est parce qu'elle est d'une brutalité extrême. Mais en tant que libéral, Burke n'est pas favorable à un retour à l'ordre ancien. L'histoire n'est pas figée et, comme l'a montré la Révolution anglaise, les changements peuvent être une bonne chose à la condition de ne pas verser dans une transformation violente de la société. La réforme n'a de sens que si elle est au service de la préservation de la société. Elle est légitime, par exemple, lorsqu'elle permet de combattre les maux qui affaiblissent ou divisent le corps social (par exemple pour empêcher la grande pauvreté ou des oppressions exercées sur certaines communautés) ; elle ne l'est plus dès lors qu'elle prétend modifier l'ordonnement naturel des rapports humains.

Cette position nuancée permet de comprendre les prises de position de Burke qui, avant 1790, avait la réputation d'être un partisan des réformes. Il a toujours défendu la légitimité de la Révolution anglaise de 1688 parce que, selon lui, elle fut préservatrice de la société ; elle a vu, sans violence, le parlement imposer au roi le partage du pouvoir. Burke a soutenu également l'insurrection des colons américains, puis applaudi la Déclaration d'indépendance en 1776. La Révolution américaine, qu'il juge modérée, est justifiée selon lui par le droit coutumier anglais selon lequel toute communauté qui n'est pas représentée est fondée à s'opposer à l'autorité du Parlement. Enfin, alors même qu'il est protestant, il a défendu avec force la cause des catholiques d'Irlande. On le voit, le conservatisme de Burke ne fige pas l'histoire dans les règles du passé. La société, pour lui, n'est pas vouée à se reproduire selon des principes immuables, dans la stricte conformité aux usages établis. Les traditions, en conséquence, sont une expérience et une sagesse qui permettent aux hommes de préserver les règles fondées sur le bon sens et les équilibres garantissant des libertés concrètes, tout en s'adaptant aux conditions changeantes de la société.

Les divisions du camp conservateur

En France, en Grande-Bretagne et aux États-Unis, les sociétés se transforment rapidement au moment où s'institutionnalisent les systèmes

politiques parlementaires. Le XIX^e s. est marqué par la croissance des villes, les premiers développements de l'industrie et l'apparition d'une nouvelle classe ouvrière. Ces changements sociaux et économiques s'accompagnent de la montée en puissance des idées égalitaires s'exprimant à la fois dans les attentes de la petite bourgeoisie et les premières revendications venant des milieux ouvriers. Ce contexte contraint les parlements à se prononcer régulièrement sur la reconnaissance de nouveaux droits et sur les possibilités d'extension du suffrage. Les élites politiques sont incitées à se rassembler au sein de groupes politiques structurés par des affinités idéologiques, afin de participer aux élections et de composer des majorités parlementaires. Ainsi se dessine progressivement une vie politique où des mouvements politiques, aux structures encore lâches, s'affrontent pour le contrôle des institutions.

L'ouverture du jeu politique, qu'elle soit lente et progressive (Grande-Bretagne, États-Unis) ou chaotique (France), s'accompagne de l'émergence d'une nouvelle ligne de clivage dominante opposant partisans des réformes et partisans de l'ordre. Dans les assemblées, en effet, les luttes opposent souvent une tendance politique favorable à l'intégration des classes moyennes dans le jeu politique et à des mesures de traitement de la pauvreté, à une tendance adverse plus conservatrice et autoritaire. À partir de ce moment, la famille libérale, qui incarnait la marche vers le progrès à la fin du XVIII^e s., se fracture en tendances concurrentes.

Le camp conservateur ne renvoie aucunement à un corpus idéologique précis, pas plus qu'il ne forme un milieu homogène. Il prend des formes très différentes selon les pays. Ses contours évoluent durant tout le siècle. Il est parfois fragmenté en de multiples tendances aux idées peu compatibles, comme en France où plusieurs sensibilités s'affrontent, y compris à l'intérieur du courant monarchiste. Le conservatisme désigne plutôt une attitude politique favorable à la préservation des institutions, des traditions et des bonnes mœurs. Il est essentiellement réactif : il se constitue en réaction à la montée des idées égalitaires, aux demandes de démocratisation des institutions et aux tendances révolutionnaires qui se structurent un peu partout sur le continent européen. Ses représentants souhaitent maintenir un gouvernement dirigé par des élites, considérées comme les seules capables de travailler à la réalisation de l'intérêt

général. Ils sont hostiles à la montée du républicanisme, aux attentes croissantes de réformes sociales ainsi qu'à la poussée des revendications démocratique prônant l'ouverture du vote aux classes populaires, aux femmes et, aux États-Unis, aux minorités de couleur. Ils se retrouvent dans la volonté de maintenir l'ordre social existant. Ils défendent, pour la plupart, les héritages du passé, conçus comme le gage de la stabilité de la société. Ils forment la droite parlementaire dans les assemblées, tout en restant fortement divisés dans le cas français.

Les positions conservatrices se déploient en effet dans des discours, des doctrines et des récits très différents. On en présentera quatre expressions différentes dans les pages qui suivent. Porté par les courants royalistes en France, le conservatisme aristocratique est soudé par son hostilité au rationalisme des Lumières, au constitutionnalisme et à l'individualisme. Les royalistes condamnent en bloc tous les legs de la Révolution et ambitionnent un retour improbable à la société monarchique et aux valeurs féodales. Le conservatisme libéral réunit, quant à lui, toutes les élites libérales qui souhaitent conserver le contrôle de la vie parlementaire, favoriser le développement du commerce et de l'industrie, sans considération pour l'égalité et le traitement de la pauvreté.

À ces deux courants présents dans les assemblées parlementaires, s'ajoutent à la fin du XIX^e s. de nouvelles expressions conservatrices s'exprimant dans les sciences, la vie littéraire, la presse et les organisations religieuses. Mais si l'on peut parler d'une pensée conservatrice culturelle, ceux qui la formulent construisent des discours critiques sur l'évolution de la vie politique. Aux États-Unis, le conservatisme culturel se confond largement avec les mouvements chrétiens et la défense des valeurs morales et familiales. En France, quelques personnalités font appel à la raison des sciences pour critiquer l'égalitarisme social (conservatisme rationaliste), mais la pensée conservatrice de droite puise de plus en plus dans l'imagerie nationaliste et l'appel au peuple contre les élites. Recherchant dans l'héritage de l'histoire et des traditions les sources de l'identité nationale, ce conservatisme romantique valorise une mystique de l'enracinement national. Mais il s'exprime surtout dans une perspective négative mêlant l'anticosmopolitisme, le rejet de l'étranger, la dénonciation de la décadence européenne et la critique du républicanisme parlementaire.

Le monarchisme réactionnaire

La pensée contre-révolutionnaire paraît triompher en France au moment où les Bourbons remontent sur le trône de France en 1814-1815. La Révolution est alors condamnée en bloc.

L'ultracisme

Durant toute la Restauration (1814-1830), la défense de l'ordre monarchique et chrétien est incarnée par l'ultracisme, du nom du groupe des « Ultras », initialement animé par Bonald, ministre de Louis XVIII. Il faut néanmoins attendre 1824 et la montée de Charles X sur le trône de France pour que le projet d'un retour à la société d'Ancien Régime se renforce. Le camp des Ultras, emmené par le Comte de Villèle, puis par Auguste de Polignac, est alors majoritairement soutenu par la noblesse foncière. Durant ces années, les chambres votent le « milliard des émigrés » (indemnisation des aristocrates dépossédés de leurs biens durant la Révolution), l'administration est sérieusement épurée, la censure est partiellement rétablie, le catholicisme redevient la religion d'État et l'Église de France entreprend une nouvelle évangélisation des campagnes.

L'ultracisme reçoit un soutien de poids dans le monde des lettres en la personne de Chateaubriand (1768-1848). Poète, romancier et essayiste, l'académicien français s'est fait quelques années plus tôt le chantre des valeurs chrétiennes (*Génie du christianisme*, 1802). Ambassadeur, puis ministre sous la Restauration, il affiche une franche hostilité à l'individualisme libéral. Dans ses discours, il fustige les excès de la Révolution, dont la passion de l'égalité a eu pour seule issue la violence, le désordre social et l'injustice. « Les Français [...] n'aiment point la liberté, écrit-il ; l'égalité est leur idole. Or l'égalité et le despotisme ont des liaisons secrètes » (*Mémoires d'outre-tombe*, 1811-1841). Il critique dans le même temps le républicanisme révolutionnaire : « la liberté ne découle pas du droit politique [...] ; elle vient du droit naturel, ce qui fait qu'elle existe dans toutes les formes de gouvernement et qu'une monarchie peut être libre et beaucoup plus libre qu'une république » (*Discours à la Chambre des Pairs*, 7 août 1830). Chateaubriand n'est cependant pas un doctrinaire et n'hésitera pas à se ranger du côté de

l'opposition libérale en 1830, contribuant à la chute d'un régime qu'il défendît durant de longues années.

Le légitimisme

Le rêve du retour à la société absolutiste et chrétienne disparaît avec l'établissement la monarchie de Juillet (1830-1848). Louis-Philippe devient « roi des Français » et prête serment à la charte royale révisée. La monarchie autoritaire des Bourbons cède la place à la monarchie constitutionnelle, confiée à la branche cadette des Orléans. Les idées contre-révolutionnaires continuent néanmoins d'attirer une frange importante de l'aristocratie. Elles sont portées par le « parti légitimiste », partisan du retour sur le trône des Bourbons. Sur le plan politique, les légitimistes font preuve d'une grande résistance, puisqu'ils ne disparaissent réellement qu'à la fin des années 1870, minés par les divisions internes. Sur le plan doctrinal, ils n'innovent guère par rapport à leurs prédécesseurs. À l'aide d'une presse efficace, ils mènent néanmoins une intense propagande contre leurs principaux ennemis : la grande bourgeoisie au pouvoir et les sociétés républicaines qui réclament le suffrage populaire. Les légitimistes luttent ainsi sur deux fronts, dénonçant l'individualisme libéral d'un côté, les projets « socialistes » de l'autre. Sur le plan des idées, outre leur combat pour la préservation des legs monarchiques, ils défendent l'idée d'une décentralisation qui rétablirait un équilibre entre Paris et la province, et préserverait ainsi les « libertés locales et régionales ». Ils s'opposent en tout point, à la tendance bonapartiste qui rêve de rétablir le modèle impérial centralisateur. Enfin, les légitimistes reçoivent le soutien de l'Église de France. Celle-ci voit dans le monarchisme un allié naturel pour défendre les traditions chrétiennes.

Le libéralisme conservateur

Dans son combat pour les libertés, la famille libérale a incarné, tout au long du XVIII^e s. et au début du XIX^e s., le camp du progrès. Mais rares sont les libéraux qui s'associent politiquement et intellectuellement au combat pour la démocratie. Beaucoup considèrent les projets républicains et socialistes qui fleurissent à partir des années 1830 comme une menace

pour la stabilité de la société. S'ils sont tous favorables à la modération du pouvoir par la voie du parlementarisme, de nombreux libéraux ont une conception élitiste des rapports sociaux. En Grande-Bretagne, l'alliance du libéralisme économique et du conservatisme social domine la société victorienne. Aux États-Unis, se forge une sensibilité libérale-conservatrice assez originale. En France, c'est précisément dans les années 1830-1840 que de nombreux députés libéraux font le choix de l'autorité pour résister à l'activisme des sociétés républicaines et maintenir l'ordre social, dominé par la grande bourgeoisie d'affaires.

L'élitisme libéral britannique : la souveraineté des parlementaires

Au Parlement de Westminster, la famille libérale forme un assemblage composite de personnalités et de courants. Elle est marquée par des oppositions importantes dans la vie des assemblées. Mais elle est aussi caractérisée par le refus du dogmatisme et la recherche de solutions pragmatiques aux problèmes du temps. À cet égard, au XIX^e s., les principaux courants libéraux prêtent peu d'intérêt à la réforme politique, car le pays est stable depuis l'établissement du parlementarisme (1688-1689) et le pouvoir royal, limité par la constitution, est tenu de composer avec des chambres particulièrement vigilantes. Sur le plan des principes, la haute bourgeoisie n'a jamais eu à proclamer la souveraineté du peuple pour obtenir des concessions de la monarchie. Les députés des Communes sont élus à un suffrage restreint. Aussi, ils sont encore nombreux à considérer qu'ils exercent leur mandat en vertu d'un droit propre et non d'une délégation de souveraineté. Enfin, le contexte d'industrialisation rapide de l'Angleterre incite les penseurs libéraux à se focaliser sur les questions économiques. En lutte contre les *Corn Laws* de 1815, ces derniers deviennent d'ardents promoteurs du libre-échange. Sur le siècle, les idées économiques libérales ne cessent de gagner du terrain au sein de la classe politique.

On comprend que les élites parlementaires, dans le contexte de stabilité politique et de prospérité économique de l'Angleterre, militent en faveur de la continuité institutionnelle. Dans la lignée de Burke, elles défendent l'héritage d'un droit coutumier (*common law*) qui a toujours su

protéger les libertés essentielles et veiller à l'équilibre des pouvoirs. À l'exception de quelques voix isolées – comme celle de James Mill qui défend les réformes sociales et souhaite l'ouverture du Parlement, puis celle de son fils John Stuart Mill (voir plus haut) – elles restent globalement hostiles à l'idée démocratique, même si elles se résignent à élargir le suffrage en 1832 pour intégrer une partie de la *middle class*.

Seul un écart de sensibilité distingue au Parlement de Westminster la fraction *whig* du groupe des *tories* : le souhait des premiers est d'accroître les pouvoirs du parlement face à la Couronne royale et de limiter l'influence de l'épiscopat anglican dans l'État, alors que les seconds entendent limiter les réformes et ne sont pas hostiles à un rôle plus actif de l'Église institutionnelle dans la vie publique.

L'équation libérale américaine : liberté des contrats, austérité morale

Aux États-Unis, durant le premier tiers du XIX^e s., la grande bourgeoisie représentée au Congrès se montre peu disposée à promouvoir l'idée démocratique. Les premières décennies de l'indépendance sont dominées par le courant « fédéraliste ». Pour ses principaux chefs, Alexander Hamilton et John Adams, l'hypothèse d'un gouvernement populaire est dangereuse, car elle est en contradiction avec l'ordre naturel qui, dans toutes les communautés vivantes, reconnaît la prééminence des meilleurs. Seul un gouvernement fédéral aux pouvoirs étendus, dirigé par une classe détentrice du savoir, des finances et de la propriété, est capable de gouverner dans l'intérêt supérieur de la nation.

Il faut attendre la présidence d'Andrew Jackson (1828-1837) pour que les idées démocratiques jeffersoniennes fassent un retour en force. Elles s'expriment sous la plume d'hommes de lettres (l'écrivain James Fenimore Cooper, l'historien George Bancroft, le poète Walt Whitman) qui entendent promouvoir la participation, le progrès social par l'éducation et la liberté du commerce. Ils considèrent que la première exigence est le respect des droits de l'homme, ce qui les amène à prendre parti pour l'abolition de l'esclavage, thème qui domine la vie politique américaine jusqu'à la guerre de Sécession (1861-1865).

Après 1865, le développement rapide du capitalisme ne se révèle pas favorable à la diffusion des idées démocratiques. Bien au contraire, il contribue à l'essor d'une doctrine originale qui rompt avec les théories politiques de la première moitié du XIX^e s. Auparavant, en effet, les fédéralistes hamiltoniens exprimaient une sensibilité à la fois conservatrice sur le plan politique et interventionniste sur le plan économique. Alliés des grands industriels et financiers, ils étaient convaincus que le pouvoir politique ne pouvait se passer du soutien des propriétaires. Pour cette raison, l'État devait non seulement garantir le droit de propriété, mais aussi pouvoir intervenir dans les domaines du crédit, de la finance et du commerce, afin d'encourager le développement économique et protéger les droits des classes créatrices des richesses. De leurs côtés, les démocrates « jacksoniens » défendaient une position inverse, favorable à l'élargissement du scrutin sur le plan politique et à la liberté du négoce sur le plan économique. Pour eux, la démocratisation de la société imposait de protéger les libertés locales et de limiter les interventions du gouvernement central. Elle impliquait aussi de ne pas soutenir exclusivement les plus riches, mais de garantir à tout citoyen le droit de commercer librement. Pour les jacksoniens, le souffle libéral devait ainsi gagner tous les secteurs de la société. La liberté politique n'avait de sens que dans le cadre de la liberté économique. La politique du « laissez-faire » devait conduire naturellement à la limitation des privilèges de la grande bourgeoisie d'affaires et à l'égalité des droits entre tous les citoyens.

Aux lendemains de la guerre de Sécession, la question de l'esclavage qui déchirait le pays depuis l'indépendance paraît enfin résolue. L'essor industriel de l'Amérique réoriente alors la réflexion politique vers des questions économiques. C'est dans ce contexte qu'émergent des idées nouvelles combinant conservatisme moral et libéralisme économique. Ces idées expriment une sensibilité idéologique cherchant à défendre simultanément les valeurs traditionnelles de la société américaine et la liberté économique la plus absolue. On doit son élaboration intellectuelle à un petit groupe de journalistes et d'écrivains particulièrement influents, qui expriment leurs idées dans les colonnes du journal *The Nation*, animé par Edwin L. Godkin. Sensible à l'utilitarisme benthamien, ce groupe estime que le bien de la société américaine ne peut résulter que de la satisfaction des besoins individuels. Dans cette perspective, le rôle du

pouvoir n'est pas de rechercher des solutions collectives aux problèmes rencontrés par la société : il est de laisser libre cours aux initiatives privées. Dans le domaine économique, la doctrine implique donc de protéger la liberté du commerce et le droit de propriété. Elle suppose aussi de respecter les équilibres spontanés qui s'établissent dans la société. La « régulation naturelle » des échanges aboutit alors logiquement, selon le groupe de journalistes, à la maximisation des intérêts individuels et, par addition, au plus grand bonheur commun. Sur le plan politique, les auteurs marquent au départ quelques hésitations. Une minorité est favorable à une vaste réforme politique, éducative et citoyenne qui permettrait de sortir la minorité noire de son exclusion. Mais les partisans de la non-intervention sont rapidement plus nombreux : il convient, selon eux, de ne pas légiférer et de rester confiant dans les équilibres naturels forgés dans la société.

La nouvelle doctrine domine la vie politique américaine jusqu'à la fin du XIX^e s., malgré les critiques d'auteurs cherchant à introduire des idées socialistes dans la réflexion sur les libertés, comme Henry George ou Edward Bellamy. Elle érige l'individu, le contrat et la responsabilité individuelle en valeurs essentielles. Elle accorde la priorité au développement industriel et ne se soucie guère de la pauvreté qui sévit dans les grandes villes industrielles. Elle refuse à cet égard toute législation sociale. Elle justifie également le maintien des restrictions à la participation électorale (celle-ci est limitée par des critères de propriété et d'instruction) et la tolérance de l'État à l'égard des discriminations raciales qui sont manifestes dans les États du Sud. Certains auteurs réputés, comme William G. Sumner, tentent même de justifier les inégalités sociales en recourant à la théorie darwinienne de la sélection naturelle qui, dans les années 1870-1880, a été transposée dans les sciences sociales par Herbert Spencer.

Cette sensibilité libérale et conservatrice de la fin du XIX^e s. subit sur sa droite les surenchères d'essayistes conservateurs traditionalistes (Henry B. Adams, Paul E. More, Irving Babbitt, Ralph W. Cram). Persuadés de l'absurdité des principes démocratiques, ils sont favorables à la restauration d'un ordre hiérarchique tel qu'il existait dans les premiers temps de l'indépendance. Ils entendent mener un combat actif pour la défense des valeurs chrétiennes et familiales. Reprenant le thème de la décadence sociale, ils expriment des critiques à l'égard du capitalisme

industriel et bancaire qui, selon eux, fait le lit de la ploutocratie (gouvernement des riches).

Il faut attendre les années 1950 pour que la sensibilité libérale-conservatrice d'un côté, et la sensibilité traditionaliste-chrétienne de l'autre, se combinent dans un même corpus idéologique, sous l'influence de l'éditorialiste William Buckley. Le goût pour la liberté individuelle d'un côté, la défense des valeurs et des institutions traditionnelles de l'autre, forment en effet l'ossature du conservatisme américain de l'après-guerre. Ce conservatisme est opposé à toute législation sociale. Il admet la ségrégation raciale. Il défend les fondements religieux de la société américaine, notamment la morale puritaine des Églises évangéliques. Il considère enfin la liberté de l'individu comme un principe absolu, en particulier dans le domaine économique. Ses partisans ne sont certes plus identifiés à des libéraux – le qualificatif « libéral » désigne d'ailleurs aux États-Unis, depuis 1945, les partisans des politiques sociales, situés à l'aile gauche du camp démocrate. Mais ils sont bien les héritiers du conservatisme libéral du XIX^e s. Ils doivent une grande part de leur succès, dans le contexte de guerre froide, au développement d'un anticommunisme de combat au sein du Parti républicain (maccarthysme, théorie du *containment*).

Les thèses conservatrices ne cessent de se renforcer des années 1950 aux années 1970, relayées par des journaux (comme *National Review*) et des instituts privés influents (les *think tanks*). Elles sont portées par l'aile droite du Parti républicain. Elles triomphent sous la présidence Reagan qui en fait la base de son programme. Elles influent à nouveau fortement, à l'orée du XXI^e s., sur la politique de George W. Bush qui puise ses soutiens à la fois dans les mouvements chrétiens ultra-conservateurs (comme la *Christian Coalition*), les grands milieux d'affaires et des groupes d'intellectuels dits « néo-conservateurs », désireux de s'attaquer à tous les périls extérieurs et intérieurs menaçant les valeurs libérales et l'intégrité des États-Unis (après le 11 septembre 2001).

L'orléanisme en France : la liberté et l'ordre

En France, la Révolution de 1830 est l'occasion, pour les élites libérales, de reprendre le pouvoir à la noblesse. La Monarchie de Juillet (1830-

1848) est conçue sur la base d'un compromis constitutionnel instituant une monarchie parlementaire à l'anglaise. Les nouvelles élites se divisent toutefois très rapidement en deux tendances distinctes. La première, appelée « parti du mouvement » ou « gauche dynastique », accède au pouvoir au lendemain des « trois glorieuses » (journées révolutionnaires de juillet 1830). Elle est favorable à l'ouverture politique par l'élargissement du cens. Ses principaux animateurs, Jacques Laffitte, Charles Dupont de l'Eure, Odilon Barrot et La Fayette, entendent gouverner en s'appuyant sur la petite bourgeoisie.

Rapidement, le parti du mouvement est débordé par l'agitation de la rue et doit céder le pouvoir, en 1831, au « parti de la résistance » qui regroupe les partisans de la fermeté. Bien que libéraux, ces derniers n'entendent pas laisser le désordre gagner les villes. Résolument hostiles à la montée en puissance des idées républicaines, ils pratiquent une politique autoritaire. Ce sont eux qui répriment la révolte des Canuts à Lyon (1832), les émeutes populaires de Lyon et de Paris (1834) ou encore l'insurrection fomentée par Armand Barbès et Auguste Blanqui (1839). Emmenés par Casimir Périer, puis par le duc Victor de Broglie et surtout François Guizot, ils entendent rétablir l'ordre social. Ils s'appuient sur la grande bourgeoisie d'affaires parisienne et sur les notables en province.

Sur le plan philosophique, cette « droite libérale » est particulièrement prolifique. Elle puise ses arguments dans la réflexion des libéraux « doctrinaires » (Pierre Paul Royer-Collard, François Guizot, Victor de Broglie, Prosper de Barante, Charles de Rémusat) qui trouvent dans *Le Journal des débats* un précieux organe de diffusion. Leur souci principal est de sortir la France de l'instabilité politique dans laquelle elle est plongée depuis 1789. Pour cela, il appartient de mettre en œuvre une politique du « juste milieu » qui cherche un équilibre entre l'aspiration à la liberté et l'autorité nécessaire à la restauration de l'ordre. Les Doctrinaires condamnent sans équivoque les positions contre-révolutionnaires. Mais ils n'entendent pas leur substituer des idées républicaines. D'un tempérament pessimiste, ils n'ont pas confiance, en effet, dans un peuple qui a démontré, depuis 1789 son inconstance et ses excès. La société ne peut s'autogouverner. Elle a besoin d'être guidée par une élite politique dont la responsabilité est de conduire les affaires communes au nom du peuple, dans le cadre du gouvernement représentatif. Le rôle des institutions politiques est de sélectionner les

hommes qui, grâce à leurs qualités et leur sens du devoir, sont supérieurs aux autres. Une fois au pouvoir, ces hommes doivent servir de guides à la société et, pour cela, gouverner avec autorité, sans se plier aux exigences populaires.

La défense de l'autorité, néanmoins, ne se justifie ni par la tradition ni par Dieu ni par le peuple. Elle trouve sa source dans la raison, fondement de toute souveraineté. En ce sens, les Doctrinaires sont les héritiers de l'encyclopédisme du XVIII^e s., de Condorcet et des Idéologues. Ils considèrent que le droit est l'instrument essentiel de la justice, de l'équilibre des pouvoirs et de la stabilité sociale (Royer-Collard). Les Doctrinaires sont également soucieux de promouvoir l'instruction publique, de protéger la liberté de la presse, de défendre le principe du débat public et la règle du suffrage capacitaire (ouvert à ceux qui ont les « capacités » intellectuelles suffisantes). Cette confiance dans la raison n'empêchera pas leur principal représentant, François Guizot, à la tête du gouvernement de 1840 à 1848, de pratiquer une politique répressive très impopulaire. Incapable de mesurer la montée du mécontentement social, la droite orléaniste est désavouée en 1848.

Le républicanisme de 1848 prend le contre-pied de l'orléanisme. Pour les républicains, l'égalité et la solidarité dans le domaine social, le suffrage universel en politique, sont les premières réponses à apporter aux injustices provoquées par l'individualisme égoïste et le suffrage censitaire maintenus par la droite libérale. On verra néanmoins, au cours des années 1860, un rapprochement politique s'engager entre « républicains » et « libéraux », renvoyés dans l'opposition parlementaire sous le Second Empire. D'un côté, les républicains voient apparaître sur leur gauche les programmes révolutionnaires de délégués ouvriers dénonçant avec force l'échec du suffrage universel de 1848. Plus modérés dans leurs exigences, ils sont peu à peu poussés vers le centre de l'échiquier. De l'autre, la droite orléaniste abandonne progressivement le projet d'un retour à une monarchie constitutionnelle et se résigne à voir dans une république parlementaire une alternative possible aux dérives plébiscitaires de Napoléon III. De la rencontre entre ces républicains méfiants à l'égard du socialisme et de ces libéraux capables de penser l'après-monarchie naîtra le républicanisme « opportuniste » des débuts de la III^e République.

Les élites du savoir et la science du gouvernement

La pensée conservatrice évolue sensiblement en France à la fin du XIX^e s. Au cours des années 1870, le courant légitimiste disparaît, victime des querelles dynastiques. Le rêve du retour à la monarchie sombre avec lui. Les représentants de la droite orléaniste, à l'image d'Adolphe Thiers, se rallient lentement à la république et tentent d'y incarner les valeurs d'ordre. L'Église, quant à elle, ne parvient guère à séduire les élites intellectuelles et se retrouve confrontée à la montée de l'anticléricalisme. Enfin, le succès des sciences vient conforter les professions de foi « scientifiques » des sociétés positivistes. Dans ce contexte de changement, les appels à la réalisation d'une société établie selon des principes d'ordre et de hiérarchie restent nombreux. Mais ils empruntent des voies inédites, souvent éclectiques, aspirant à la refondation de l'ordre social sur de nouvelles bases, et non sur les legs du passé.

Dans le sillage d'Auguste Comte (voir [chapitre 6](#)), Hippolyte Taine et Ernest Renan posent les principes d'une doctrine conservatrice d'inspiration positiviste. Confiant dans les vérités nouvelles dégagées par les sciences, ils entendent se délester des croyances obscures de la religion, mais aussi des constructions abstraites de la Révolution française et des utopies socialistes. L'idée selon laquelle la vérité en politique résiderait dans l'opinion du plus grand nombre est incohérente et dangereuse. Elle est la source de tous les maux auxquels la France est confrontée depuis 1789.

Taine, la condamnation du jacobinisme et la défense du savoir

Historien, philosophe, critique littéraire et critique d'art, Hippolyte Taine (1828-1893) est l'un des fins observateurs de la vie culturelle des sociétés européennes où il séjourne au cours de nombreux voyages d'études. Promis à une brillante destinée académique, son refus de prêter serment à l'Empereur, en 1852, brise ses chances de réaliser une carrière au sein des institutions universitaires. Il décide alors de vivre de son travail de philosophe et de critique. Il nourrit une fascination pour les nouvelles

connaissances, tout particulièrement la science qui, selon lui, prend désormais le pas sur la religion comme système explicatif général. Dans le domaine de la pensée, il appelle à introduire la méthode scientifique dans l'ensemble des disciplines de l'esprit telles que la philosophie, la morale, l'histoire et la critique des œuvres littéraires et artistiques.

Comme de nombreux philosophes du XIX^e s. (Hegel, Comte, Tocqueville, Marx), Taine cherche à comprendre les grandes lois qui animent en profondeur l'histoire des sociétés. Selon lui, le mouvement général de l'espèce humaine est animé par trois grandes déterminations : la « race » (chaque peuple a des qualités propres et des valeurs héritées de l'histoire qui le distinguent des autres peuples), le « milieu » (les mœurs et les idées des hommes sont façonnées par l'environnement dans lequel ils vivent) et le « moment » (dans le mouvement de l'histoire, chaque société se situe à une certaine étape de son développement). « Lorsque nous avons considéré la race, le milieu, le moment, c'est-à-dire le ressort du dedans, la pression du dehors et l'impulsion déjà acquise, nous avons épuisé, non seulement toutes les causes réelles, mais encore toutes les causes possibles du mouvement », écrit-il à ce sujet (*Histoire de la littérature anglaise*, 1864-1872). Taine est animé par la conviction profonde que les forces à l'œuvre dans l'histoire sont irrépessibles. Cette adhésion à la marche nécessaire du temps explique son attachement aux traditions.

Jusqu'en 1870, la réflexion sur la vie politique reste marginale dans son œuvre. C'est à la suite de deux événements qu'il juge traumatisants pour l'avenir de la France, la défaite de Sedan face à la Prusse (1870) et la Commune de Paris (1871), qu'il entreprend de dénoncer la décadence politique de la France depuis 1789. Dans sa grande fresque inachevée, *Histoire des origines de la France contemporaine* (1875-1893), il condamne la rupture de la Révolution française qui, selon lui, a fait entrer le pays dans une phase historique de déclin. Il fustige notamment la philosophie abstraite des révolutionnaires, leur volontarisme constitutionnel, l'utopie des droits de l'homme et les conceptions égalitaires du contrat. La politique révolutionnaire est une entreprise vaine et dangereuse dès lors qu'elle tente de réformer la société en condamnant sa propre histoire. Taine met également en accusation le jacobinisme centralisateur qui, loin d'avoir été abandonné par la politique impériale, n'a cessé de se renforcer au XIX^e s. La mainmise de l'État sur

la société est le principal crime des Jacobins. Armé de tous les pouvoirs, l'État agit désormais comme une puissance niveleuse qui nie les hiérarchies naturelles entre les hommes et détruit les liens qui se sont forgés dans la société au cours du temps. Dans l'histoire, la croissance de l'administration a conduit à étouffer le développement des communautés naturelles essentielles à la vie sociale. Enfin, Taine fustige la démocratie devenue le gouvernement de la masse inculte. Là aussi, le césarisme plébiscitaire des Empires napoléoniens n'a fait que prolonger et même approfondir l'expérience révolutionnaire.

Pour Taine, la bonne politique est celle qui respecte l'héritage des traditions et des institutions. Elle suppose en particulier de bien connaître les traits particuliers du peuple, le « caractère français », celui qui fait des Français une « race » qui s'est renforcée au fil du temps. Elle suppose aussi de respecter les municipalités et les groupes organisés dans la société. Elle ne doit cependant pas conduire à un retour à l'Ancien Régime, période de misère, d'oppression et de privilèges.

Confiant dans le pouvoir des sciences, Taine défend l'idée d'un gouvernement qui fait appel à la connaissance historique et reconnaît la valeur de l'expérimentation. Il souhaite voir se développer des lieux de formation qui permettront de déceler ceux qui, par le talent et la connaissance de l'histoire, auront les qualités morales supérieures pour diriger l'État. L'éducation est la première priorité pour assurer la formation des futures élites. Elle doit permettre de recruter tous ceux que le sentiment de l'honneur et les aptitudes de l'esprit élèvent au-dessus de la multitude.

Renan et l'aristocratie de l'intelligence

Au moment où Ernest Renan (1823-1892) fait son entrée sur le terrain des idées politiques, l'écrivain et historien français dispose déjà d'une large grande notoriété. Dans ses jeunes années, il passe un temps au séminaire. Puis il quitte la voie religieuse pour se consacrer à la philologie et à la philosophie rationaliste. Il devient l'un des grands spécialistes français des religions et des langues orientales. Il n'hésite pas à exprimer un profond scepticisme à l'égard du catholicisme romain, auquel il substitue une foi quasi-religieuse dans la démarche scientifique

(*L'Avenir de la science*, 1848). Il devient dans les années 1860 le maître à penser de toute une génération d'intellectuels défendant la libre pensée, c'est-à-dire une possibilité de comprendre le monde affranchi des postulats de la morale, de la religion ou des grands systèmes philosophiques. Il est l'auteur d'un livre qui provoque l'indignation de la presse catholique, *La Vie de Jésus* (1863), première étude neutre, analytique et objective de l'itinéraire du Christ. Un an auparavant, il avait été démis de ses fonctions de professeur au Collège de France, après avoir fait scandale en ramenant Jésus au rang d'« homme incomparable ». Défenseur de la séparation de l'Église et de l'État, il ouvre la voie à la pensée anticléricale qui marquera la politique républicaine de la fin de siècle.

Contre toute attente, celui qui s'est fait connaître comme le défenseur de la liberté absolue de conscience prend position contre l'héritage philosophique de la Révolution française au lendemain de la Commune de Paris. Dans *La Réforme intellectuelle et morale* (1871), Renan récuse les idées démocratiques des républicains. Évoquant les conséquences désastreuses des deux républiques françaises (1792 et 1848), il fustige le « dogme » de la souveraineté du peuple qui accorde tous les pouvoirs à la majorité numérique au lieu de l'accorder à la raison de la nation. Les gens du peuple sont pour la plupart ignorants. Lorsqu'ils s'assemblent, ils se transforment en foule capricieuse et impétueuse, abandonnée à elle-même. Comme la Commune vient encore de le prouver, la foule prend des décisions irréfléchies et imprudentes qui la conduisent à la défaite, alors que la victoire des Allemands à Sedan a été celle de la science et de la raison. Les assemblées, quant à elles, reproduisent les défauts les plus rédhitoires de tout souverain : elles sont « bornées, passionnées, emportées, décidant vite, sans responsabilité ». L'élection, enfin, est tout aussi condamnable car elle est la négation même du commandement. Elle encourage le charlatanisme, détruit le prestige de l'élu et le contraint à s'humilier devant ceux qui sont censés lui obéir. Le suffrage universel n'est bon qu'à constituer un corps de notables. Maître dans l'art de la provocation, Renan estime que « s'il fallait s'en tenir à un moyen de sélection unique, la naissance vaudrait mieux que l'élection ».

Renan rejette ainsi le modèle républicain, alors que la France entre dans une phase d'incertitude institutionnelle après la chute du Second Empire. Il défend les principes d'une société fondée sur l'ordre, la

discipline et la connaissance, établie hors du carcan de l'Église. Le bon gouvernement doit être de type aristocratique, en attribuant aux meilleurs la tâche de gouverner la multitude. La conscience d'une nation réside, selon Renan, « dans la partie éclairée de la nation, laquelle entraîne et commande le reste. La civilisation à l'origine a été une œuvre aristocratique, l'œuvre d'un tout petit nombre [...] ; la conservation de la civilisation est une œuvre aristocratique aussi ». La société d'Ancien Régime, à cet égard, n'avait pas que des défauts. Certes, elle amenait parfois au pouvoir des souverains incapables ou méchants. Mais l'histoire des Capétiens ou la France de Louis XIV ont aussi montré que le pouvoir d'un seul pouvait aussi déboucher sur de grandes réalisations.

Renan estime néanmoins que le meilleur pouvoir est celui qui fait prévaloir une direction confiant la responsabilité des décisions à une élite maîtrisant la connaissance rationnelle. Dès 1848, dans *L'Avenir de la science*, il rêvait d'une société dirigée par un « gouvernement scientifique » formant une élite d'hommes compétents qui « traiteraient les questions gouvernementales comme des questions scientifiques », à l'instar d'une académie des sciences morales et politiques. En 1871, alors que la France sort humiliée de sa défaite, il réitère son vœu de constituer une « tête de société rationaliste » capable de régner par la science et peu disposée à s'en laisser déposséder par une foule ignorante. Pour mener à bien ce projet, il convient d'engager une politique éducative ambitieuse par le renforcement de l'instruction publique. La reconstruction de la France exige en effet d'élever les consciences et de former la future élite du savoir. Elle implique tout particulièrement d'abandonner le système des écoles d'État, dont les défaillances sont patentées, et de bâtir un solide réseau d'universités redonnant aux jeunes générations le droit de penser librement.

Vers la fin de sa vie, Renan ralliera la jeune III^e République qui aura su, à ses yeux, répondre à deux de ses vœux les plus chers : la défense de la liberté de conscience et de la presse ; la promotion des élites par le biais d'une instruction publique laïque et obligatoire.

Le culte de la nation

Au cours des deux dernières décennies du XIX^e s., la pensée antidémocratique opère un tournant en France. Elle quitte les vieux habits du monarchisme et se met à célébrer l'héritage de la nation. L'idée de nation n'est bien sûr pas nouvelle. Elle a pris son sens moderne un siècle plus tôt, dans la réflexion des encyclopédistes qui désignaient alors par ce mot la communauté d'appartenance historique formée par le peuple tout entier. La nation apparaissait pour la première fois comme une communauté d'hommes et de femmes unis par une même origine historique, mais aussi par un fort sentiment d'adhésion à la collectivité. Elle était ainsi conçue comme le creuset d'une unité qui ne s'établissait plus simplement dans la référence au royaume et dans l'appartenance au monde chrétien, mais dans l'histoire commune du peuple français.

En 1789, l'idée de nation est au cœur de la rhétorique révolutionnaire. Utilisée par les députés pour désigner la « communauté de citoyens » appelée à exercer sa pleine souveraineté, elle prend un sens réellement politique. Elle est l'instrument intellectuel par lequel la nouvelle élite proclame la souveraineté du peuple. Grâce à elle, le peuple devient un « corps politique » se substituant à celui du roi pour incarner la source et le lieu du pouvoir (voir plus haut dans ce chapitre).

Durant tout le XIX^e s., l'idée de nation est reprise un peu partout en Europe, lors de soulèvements populaires qui réclament le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » face aux vieilles puissances (Autriche, Prusse, Russie et Grande-Bretagne) et à l'Empire ottoman. Ce « mouvement des nationalités » touche toute l'Europe. Certains peuples (Grecs, Serbes, Belges, Hongrois, Polonais) luttent pour asseoir l'indépendance politique face à leur puissance de tutelle. Dans les royaumes d'Italie, la guerre menée contre les Autrichiens, avec l'aide du Piémont, vise l'unification de la péninsule sous l'autorité d'un nouvel État. Désormais portée par les mouvements d'indépendance, l'idée de nation est associée, partout en Europe, à la liberté politique et à l'aspiration démocratique.

À la suite de différents glissements de sens, l'idée nationale passe en quelques années de la gauche républicaine à la droite conservatrice. À la veille du XX^e s., toute une pléiade de penseurs de droite s'approprient la notion et la réinterprètent dans un sens radicalement différent : il ne s'agit plus de célébrer l'aspiration des peuples à la liberté et à la pleine souveraineté face à l'arbitraire des pouvoirs autoritaires, mais de glorifier

les valeurs supérieures de la nation identitaire, creuset des traditions et des cultures enracinées dans la société. La défense de la nation est intégrée dans des discours exaltant le génie national et appelant à protéger la communauté contre les dangers qui la menacent. La pensée conservatrice véhicule désormais une conception fermée de la nation. Elle entend préserver ses « racines », mélange de culture et d'histoire. Elle célèbre les mœurs, les institutions et les valeurs qui forgent la conscience nationale et perpétuent les liens qui ont façonné le destin singulier du peuple dans l'histoire.

Dans le discours révolutionnaire de la fin du XVIII^e s. et de 1848, la nation était une communauté politique imaginée, attachée à la construction de l'autonomie et de la liberté ; elle était une œuvre de la volonté d'association et de la raison. Dans la vision conservatrice de la fin du XIX^e s., la nation devient une entité culturelle dont la vitalité et la singularité la différencient des autres cultures nationales. Cette nouvelle interprétation forge désormais la nation sur l'identité, qui est un héritage et non une volonté. Elle s'appuie sur une lecture romantique, sentimentale et exaltée de la vie en société, à rebours des idées rationnelles de 1789. Elle construit aussi une vision fermée de la communauté, dont la particularité est de reposer sur un double mécanisme de célébration de l'identité de soi (une conception essentialiste) et de recherche des différences fondamentales – culturelles, historiques, spirituelles, biologiques – avec les autres communautés nationales (une conception ethno-différentialiste).

L'idée de nation, ainsi métamorphosée, s'intègre à la fin du XIX^e s. dans un nouveau type de discours : le « nationalisme ». Celui-ci s'alimente à deux sources : celle de la xénophobie et de l'esprit de revanche dans une Europe qui ne parvient pas à faire taire ses tensions ; celle de la pensée antimoderne qui condamne pêle-mêle l'individualisme, le libéralisme et la démocratie (la nouveauté étant que cette condamnation se fait au nom d'une mystique de la communauté nationale et non plus au nom des principes présents dans la nature ou dans Dieu).

Les sources intellectuelles du nationalisme de droite

Tout comme l'on doit admettre que le nationalisme n'est pas une attitude doctrinale spécifiquement ancrée à droite (il existe en France une gauche nationale et autoritaire inspirée par le jacobinisme), on aurait tort de croire que l'idée nationale prend sa source exclusivement dans le combat pour la liberté à la fin du XVIII^e s. Si le mythe de la nation sert bien à défendre le projet révolutionnaire de 1789, on trouve dans la pensée contre-révolutionnaire de Bonald et Maistre une réflexion sur l'histoire, sur la grandeur des héritages et sur les valeurs de la communauté qui, sans employer le mot « nation », préfigure l'argumentation du nationalisme conservateur. Certes, les deux aristocrates français récusent la conception abstraite de la nation échafaudée par les députés pour briser la conception monarchique de la souveraineté. Ils condamnent aussi l'idée de citoyenneté sur laquelle se forge une conception politique de la communauté. Mais leur évocation de la grandeur du passé introduit une réflexion sentimentale sur l'histoire de France qui inspire largement le nationalisme de droite de la fin du siècle.

Leur conception de l'histoire est aux antipodes de l'universalisme des Lumières. Elle repose tout d'abord sur le thème de l'enracinement. La France est selon eux une communauté éternelle puisant ses origines dans quelques faits fondateurs et établie autour de « communautés naturelles » (familles, villages, métiers). Elle est une entité historique qui s'est consolidée grâce aux traditions et aux coutumes partagées. Son unité se retrouve dans les valeurs héritées, dans les règles éprouvées par le temps, dans la distinction naturelle des « corps » et dans les institutions qui les représentent. La France ne s'est pas établie selon un principe actif ; elle n'est pas une volonté de rassemblement. Son existence supplante largement toutes les intentions humaines : elle est, d'une part, le lieu où s'exercent les déterminations providentielles de l'histoire ; elle est, d'autre part, définie par les solidarités et les liens sociaux plus que par les volontés individuelles.

Au thème de l'enracinement, les contre-révolutionnaires ajoutent volontiers celui de la décadence. Menacée par la dégradation des institutions et par la corruption des mœurs, la France doit lutter contre les forces malveillantes qui concourent à son anéantissement. Elle exige même un sursaut capable de rétablir les bases sociales et morales qui lui assuraient ordre, stabilité et unité.

La synthèse de Renan

Jusqu'à la fin du XIX^e s., l'idée de nation voit s'affronter deux visions concurrentes : la lecture naturaliste des monarchistes s'oppose à la conception volontariste de la nation portée par les élites libérales et républicaines. On doit à Ernest Renan d'avoir réalisé, avec une étonnante liberté d'esprit, une synthèse intellectuelle contribuant à faire émerger la conception moderne de la nation. Indirectement, la définition de Renan, bien que volontariste, contribue à faire entrer l'idée de nation dans le discours conservateur. À l'occasion d'une conférence prononcée à la Sorbonne le 11 mars 1882 intitulée *Qu'est-ce qu'une nation ?* Renan prend le parti de défendre une conception volontariste de la nation, fondée sur l'adhésion à la communauté historique. Dans une formule devenue célèbre, il affirme ainsi que la nation est « un plébiscite de tous les jours ». Autrement dit, la nation n'existe que par le consentement des individus, la volonté sans cesse renouvelée de vivre ensemble. Certes, l'interprétation de Renan puise abondamment dans l'argumentation développée quelques années plus tôt par l'historien Fustel de Coulange (*L'Alsace est-elle allemande ou française ?* 1871). Mais elle donne une assise théorique à la conception de la nation en France, en intégrant les principes affichés un siècle plus tôt par les révolutionnaires français, en particulier l'idée que la société est une association de citoyens libres et éclairés, dans une lecture dynamique de l'histoire.

Cette définition doit être saisie dans le contexte européen de la fin du XIX^e s., marqué par la rivalité franco-allemande. La démonstration de Renan vient en effet en contrepoint de la conception de la nation allemande, bâtie au cours du XIX^e s. à partir des thèses de Johann Gottfried Herder (*Une autre philosophie de l'histoire*, 1774 ; *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 1784-1791), Johann Gottlieb Fichte (*Discours à la nation allemande*, 1804) et Theodor Mommsen (*Histoire des Romains*, 1849-1856). Privilégiant des critères ethnoculturels, la conception consolidée par les auteurs prussiens du XIX^e s. affirme que la nation allemande est une communauté de langue, de race et de culture. Cette interprétation avait nourri dans les années 1860 le mouvement d'unification politique des peuples de langue germanique dans une confédération, puis dans le cadre d'un nouvel État-nation (1871). Elle justifia notamment, aux yeux de Bismarck, l'annexion par le

Reich allemand de l'Alsace et de la Moselle. Contre la conception allemande, Renan rappelle que la nation est une affaire de choix et qu'elle ne saurait suivre les principes intangibles de langue, de race et de culture. Les exemples de la Suisse (où plusieurs langues cohabitent dans une même nation) ou des pays anglo-saxons (où des nations distinctes partagent une même langue) montrent, selon l'historien français, les limites du modèle allemand.

L'analyse de Renan rejoint les prémisses contractualistes de la pensée libérale. Elle n'est cependant pas dénuée d'ambiguïté car, si Renan rejette bien le déterminisme biologique et culturel allemand, il ne se résout pas totalement à proposer une conception strictement universaliste partant de critères juridiques ou philosophiques. Non seulement il n'hésite pas à utiliser un vocabulaire religieux pour penser la nation comme « une âme, un principe spirituel », mais il rappelle clairement que la seule volonté ne saurait suffire à son existence. La nation est la combinaison de deux sources : « L'une est dans le passé ; l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. » La tradition et la culture ne sont donc pas écartées. Elles sont au contraire fondatrices d'une communauté qui se veut à la fois historique et en devenir. Ainsi, l'idée moderne de nation, dans la synthèse de Renan, peut-elle s'intégrer à une réflexion sur la nécessaire préservation des héritages légués par l'histoire.

L'émergence du nationalisme français à la fin du XIX^e s.

Le nationalisme français de la fin du XIX^e s. se renforce loin des spéculations abstraites de la philosophie et du droit. Le terme « nationalisme » est apparu pour la première fois à la fin du XVIII^e s. On en trouve une première trace dans les *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, pamphlet publié en 1797 par l'abbé Barruel pour dénoncer les excès du patriotisme révolutionnaire. Mais il faut attendre la dernière décennie du XIX^e s. pour qu'il ne devienne d'un usage courant. Le terme aurait été réintroduit en 1892 par Maurice Barrès, dans un article publié dans *Le Figaro*, « La querelle des nationalistes et des

cosmopolites ». À partir de ce moment, le mot sert à désigner une attitude politique affirmant la primauté des valeurs et des intérêts nationaux sur tous les autres enjeux politiques. Une grande partie de ses partisans revendiquent la nécessité d'affirmer la puissance nationale hors des frontières et, dans le même temps, de lutter contre toutes les forces de l'intérieur qui menacent l'existence de la nation ou freinent son expansion.

Une distinction sémantique a souvent été établie, par la suite, entre le nationalisme et le patriotisme. Essentiellement tourné vers l'extérieur, le premier serait caractérisé par l'esprit guerrier et la recherche de la puissance. À l'inverse, le patriotisme serait tourné vers l'intérieur : il exprimerait l'amour porté à la patrie et le sens du dévouement à la collectivité nationale. « Le patriotisme, c'est l'amour des siens ; le nationalisme, c'est la haine des autres » dira Romain Gary. La distinction est séduisante, mais elle reste sibylline : elle ne permet pas de relever des préférences morales ou politiques opposées, encore moins de reconnaître un hypothétique clivage entre un nationalisme conservateur et un patriotisme fidèle aux idéaux de 1789. En revanche, dans ses objectifs, le nationalisme se distingue clairement du cosmopolitisme. Il expose la nécessité de protéger la nation contre les périls extérieurs qui sont censés menacer son unité et sa cohésion. Selon cette vue, tous ceux qui espèrent un rapprochement pacifique des peuples contribuent à mettre en péril les fondements de la nation : les valeurs, la culture, l'identité, la pureté ethnique, la religion, les conventions.

D'une manière générale, le nationalisme français de la fin du XIX^e s. n'est pas porté par une doctrine particulière. On aurait bien du mal, d'ailleurs, à identifier une théorie politique structurée autour de la question nationale. La sensibilité nationaliste, en France, se forge bien plus dans les tensions politiques qui accompagnent l'installation de la III^e République, en particulier lors de la crise boulangiste, puis lors de l'affaire Dreyfus. Le « boulangisme » est un mouvement éphémère (1887-1889) de contestation populaire hostile à la république opportuniste de Jules Ferry. Dès 1885, le régime parlementaire est l'objet de vives attaques provenant des royalistes, des bonapartistes attachés à la tradition plébiscitaire et des conservateurs catholiques. De ce mécontentement social émerge la figure du général Boulanger. Après avoir occupé un court moment le ministère de la Guerre, celui-ci prend

en 1887 la tête d'un mouvement condamnant la corruption de la nouvelle République. À l'origine, le boulangisme naît à gauche, dans les milieux hostiles à l'opportunisme républicain. Le « brav' général » a la confiance populaire. Il a la réputation d'être laïc et républicain. Il évolue en quelques mois vers un programme démagogique combinant l'antiparlementarisme virulent et l'appel direct au peuple avec des préoccupations sociales (la défense des « petits » contre les « gros ») et un nationalisme revanchard dirigé contre l'Allemagne. Profondément hétéroclite, soutenu par l'électorat des petites gens de gauche, le mouvement est rejoint par des anciens communards, des anarchistes, des catholiques et ce qu'il reste du parti royaliste. Il obtient également le soutien des ligues populaires d'extrême droite (la Ligue des patriotes de Paul Déroulède, la Ligue antisémitique d'Édouard Drumont et de Jules Guérin). Malgré sa brièveté, le boulangisme est un mouvement sans précédent, populiste et aventurier, qui fait du nationalisme l'un des nouveaux ressorts de l'antiparlementarisme en France.

L'Affaire Dreyfus (1898-1906) constitue une seconde étape importante dans l'essor du nationalisme français. C'est à partir de ce moment que la défense de la nation devient une préoccupation centrale dans les milieux conservateurs. En 1898, la publication dans *L'Aurore* de la lettre ouverte d'Émile Zola (« J'accuse »), puis la décision d'une ouverture en révision du procès du capitaine Dreyfus (condamné en 1894 pour espionnage au profit de l'Allemagne) ouvre l'une des plus grandes crises de l'histoire républicaine. Elle divise la France en deux camps irréductibles qui s'opposent, l'un au nom de la dignité française et de la défense de l'armée, l'autre au nom du droit et de la justice. Le combat des antidreyfusards pour la sauvegarde de l'honneur national s'appuie essentiellement sur les institutions établies, en particulier la hiérarchie militaire et les mouvements catholiques qui mènent le combat contre les partisans de la révision. Les antidreyfusards véhiculent un nationalisme belliqueux fustigeant les « ennemis intérieurs » de la France, républicains anticléricaux, socialistes révolutionnaires, anarchistes, financiers, intellectuels corrompus, juifs, cosmopolites et francs-maçons. Pour eux, il est urgent de restaurer les valeurs nationales et briser le cycle de décadence morale de la société française. Ainsi prend forme, dans un contexte de crise sociale, un nationalisme conservateur et xénophobe qui célèbre une nation enracinée et en appelle au combat contre toutes les

puissances hostiles à la France. Au nom de la morale, de la religion, des principes d'autorité et d'ordre, il se substitue au nationalisme d'unanimité nationale qui s'était développé dans le sillage de la défaite de 1870.

Le nationalisme conservateur ne trouve pas de puissant relais dans un parti structuré. Il apparaît essentiellement sous la plume d'écrivains et de journalistes engagés dans le combat politique par attachement à la tradition et par leur haine du républicanisme anticlérical. Seule l'Action française parviendra un temps à édifier une organisation politique et, sous l'influence de Maurras, à bâtir un corpus idéologique cohérent.

Barrès, le culte de la terre et des morts

Adversaire du culte de la science bien qu'inspiré par la pensée de Taine, Paul Bourget (1852-1935) est l'un des premiers à tenter de combiner la pensée catholique et la pensée nationale, l'exercice de la foi et l'expérience de l'histoire, dans une même conception générale de la tradition (*Essais de psychologie contemporaine*, 1883-1885). Mais le représentant le plus influent de la littérature nationaliste de la fin du siècle est Maurice Barrès (1862-1923). Ce dernier connaît son premier engagement politique aux côtés du général Boulanger. Ce compagnonage lui permet de se faire élire député en 1889, alors qu'il n'a pas 30 ans. Mais c'est avec sa trilogie romanesque du *Culte du moi* (1888-1891), qu'il connaît un succès littéraire auprès d'un large public. Dans une prose exaltée cherchant à explorer la force intérieure des personnages, le jeune Barrès célèbre le « Moi », cette essence immuable par laquelle les hommes vivent leur rapport au monde, mais aussi leur relation au corps et à la pensée. Le sensualisme barrésien prône un abandon de soi à l'Instinct et à l'Inconscient, à ces forces indicibles qui permettent de s'agrandir et de vivre heureux dans une exaltation nourrie par les sens. « Ce n'est pas la raison qui nous fournit une direction morale, dit-il, c'est la sensibilité. »

La contribution de Barrès à l'édification du nationalisme français s'exprime tout autant dans son œuvre romanesque que dans ses écrits politiques. Son nationalisme est sentimental et allégorique. Ses romans expriment l'attachement à la nation plus qu'ils ne cherchent à l'expliquer,

à travers les parcours heureux ou dramatiques de ses héros, les scènes extraordinaires de la nature, les allégories nombreuses sur les attaches à la terre et au passé. La littérature de Barrès prend néanmoins tout son sens lorsqu'on la resitue dans le parcours politique du militant nationaliste, ponctué de prises de position et d'écrits de circonstance.

Le nationalisme barrésien se construit en étapes successives et, à cet égard, présente plusieurs visages. Des années 1880 à l'Affaire Dreyfus, Barrès suit la pente xénophobe, antisémite et anti-élitiste du boulangisme. Il condamne avec virulence le péril allemand, le parlementarisme, l'activisme des minorités influentes et, plus largement, le cycle de décadence dans lequel l'idéologie démocratique a plongé la France. Le nationalisme de Barrès prend un tour foncièrement conservateur à la fin des années 1890, alors qu'il s'engage publiquement dans le camp antidreyfusard. Il participe à la fondation de la Ligue de la Patrie française (1898), soutient Déroulède dans sa tentative de coup d'État (1899) et prend la défense de l'institution militaire. Dans un style emporté et comminatoire, il expose un nationalisme intransigeant tout entier voué à la restauration de l'ordre et de l'autorité. Barrès s'en prend surtout aux « ennemis de la patrie ». « Une poignée d'hommes mettent çà et là de légers points de pourriture sur notre admirable race. Garde à nous, patriotes ! » lance-t-il en 1902 dans son premier ouvrage politique, *Scènes et doctrines du nationalisme*. La dénonciation des « accapareurs » et des « écornifleurs » de la République, la peur de l'envahisseur allemand, la condamnation du pacifisme, la défense de la culture et de la race, la lutte contre les éléments allogènes (juifs, métèques, étrangers), la détestation des francs-maçons et des cosmopolites, tous les accents d'un national-populisme haineux et xénophobe se retrouvent alors dans les oraisons politiques de Barrès (*Programme électoral de Nancy*, 1906).

Au cours de ces années, Barrès forge sa doctrine nationaliste sur un fond plus constructif. Dans les trois livres du *Roman de l'énergie nationale* (1897-1902), il délaisse l'argumentation politique au profit de l'approche romanesque. À travers les émotions de ses personnages et les tableaux de la société traditionnelle, le nationalisme barrésien prend forme autour de quelques thèmes récurrents. Il célèbre tout d'abord « l'énergie » qui doit animer toutes les actions humaines. Cette énergie est l'ensemble des possibilités et des forces insondables qui forgent la vie humaine, qui surgissent à la fois dans l'individu et la société. Le

nationalisme entend libérer ces forces, afin qu'elles puissent restaurer la vitalité de la nation et mettre fin au déclin moral qui ronge la société. La quête de l'énergie nationale implique, pour Barrès, des solutions entières et spontanées. Elle justifie de combattre les modérés, les « petits », les « mous », les « parasites », les « profiteurs », les « attentistes » et les « opportunistes ». Elle justifie également de reprendre le pouvoir aux parlementaires qui vivent des prébendes publiques, aux « intellectuels » qui diffusent un idéalisme dangereux et aux « professeurs » dont le prosélytisme républicain écrase la vraie personnalité. L'énergie, c'est au contraire l'instinct, la pleine manifestation des forces naturelles et des « sentiments réels ». Pour qu'elle s'exprime, il faut libérer « l'animalité » qui sommeille en chaque homme.

Le culte de l'énergie, chez Barrès, se double du thème de l'enracinement. C'est en effet dans l'histoire qu'il faut rechercher les ressources pour réaliser le destin national. Les hommes ne peuvent vivre heureux que s'ils sont enracinés dans une mémoire et des traditions qui les portent. De même, la nation n'est pas un simple acte de volonté. Elle est un héritage légué par le milieu et par les ancêtres. Elle est le lieu de « la Terre et des Morts ». Pour Barrès, toute existence individuelle est forgée par l'histoire. La vie est le produit d'un passé collectif réalisé dans la famille, la race et, surtout, la patrie. Aucun individu ne saurait se soustraire à la culture nationale. Les racines historiques et les traditions de la nation sont ainsi bien plus fortes que la raison, cette chimère sans cesse célébrée par la République. « La raison humaine est enchaînée de telle sorte que nous repassons dans les pas de nos prédécesseurs » écrit-il dans *Scènes et doctrines du nationalisme*.

Le nationalisme de Barrès est donc à la fois une doctrine de l'attachement et une morale de l'action. Il défend ardemment le régionalisme, car l'histoire nationale, à la manière d'un vieil arbre, plonge ses racines dans les provinces, au plus profond de la terre. Barrès ne cesse, toute sa vie, de rappeler la mémoire de la Lorraine. Il justifie également la méfiance à l'égard de tous les corps étrangers qui fragilisent la nation historique. Durant toutes les années qui précèdent la Grande guerre, Barrès n'hésite pas à appeler tous les « patriotes » à préparer la reconquête des provinces perdues. Il se fonde peu à peu dans un nationalisme cocardier obsédé par la préparation des hommes au combat. Il devient même, entre 1914 et 1918, le chantre de l'héroïsme français,

célébrant le sacrifice des « siens » et appelant au châtement des traîtres. Il signe des articles quotidiens (269 articles en 1915). Vers la fin de sa vie, néanmoins, Barrès prend ses distances avec le combat nationaliste. Alors qu'il n'a jamais exalté le sentiment religieux – s'il défendait la religion, c'était essentiellement comme ferment de l'unité nationale –, sa quête métaphysique, son besoin d'infini, le poussent alors à se rapprocher de Dieu.

Les ennemis de l'intérieur : juifs et francs-maçons au pilori

Le nationalisme de la fin de siècle se nourrit d'un imaginaire du complot prétendant dévoiler les multiples agissements des juifs, des sociétés secrètes, des financiers et des élites cosmopolites, contre les intérêts nationaux. La naissance de la III^e République s'accompagne en effet d'une floraison d'essais et de pamphlets utilisant de fausses informations et une rhétorique du soupçon pour dénoncer l'activité de forces cachées œuvrant à la destruction de la France .

Les accusations sont portées contre des sociétés de pensée formées à l'époque des Lumières, tout particulièrement la franc-maçonnerie dont les membres auraient infiltré tous les rouages de l'État républicain, le parlement, la presse, l'enseignement public et les institutions culturelles. Elles visent surtout le Grand Orient de France qui devient à cette époque un haut lieu de l'anticléricalisme. Condamnée par le pape Léon XIII (encyclique *Humanum Genus*, 1884) pour avoir rompu en 1877 avec toute référence à Dieu dans ses constitutions, la franc-maçonnerie française compte dans ses rangs de nombreux élus républicains, comme Léon Gambetta, Jules Ferry, Émile Littré, Jules Grévy, Jacques Simon ou Félix Faure. Elle soutient la liberté de conscience, le rationalisme scientifique, la fin du régime concordataire de 1801, les libertés républicaines et les nouvelles lois sur l'enseignement scolaire. Société de pensée influente, elle ressemble trop à une contre-église professant une « religion civile » pour ne pas s'attirer les foudres des milieux conservateurs catholiques. Aussi, les discours sur la décadence nationale s'alimentent-ils de diatribes particulièrement virulentes à l'égard de la « république des francs-maçons », qui sont largement reprises par la

presse catholique et les organes de la droite nationaliste. La circulation des thèses invraisemblables de Léo Taxil (Gabriel Jogand-Pagès), polémiste outrancier exploitant les thèmes lucifériens pour dénoncer les forces du mal présentes dans les loges, atteste du large succès des thèses conspirationnistes dans les réseaux conservateurs où se construisent les discours nationalistes et antirépublicains.

Parallèlement à l'antimaçonnisme, essentiellement tourné contre les élites républicaines, l'antisémitisme connaît un rapide développement à partir des années 1880. Jusque-là, les formes d'hostilité à l'influence supposée des juifs s'exprimaient essentiellement dans les milieux socialistes et ouvriers. Elles ne recouraient pas à une lecture idéologique raciale, comme en témoigne le très faible écho qu'avait obtenu par le livre d'Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, lors de sa parution en 1853-1855. Présente dans les écrits de certains socialistes (Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon), la crainte du pouvoir des juifs était alors indissociable de l'imaginaire des milieux ouvriers où s'exprimait une hostilité à l'égard des banquiers et des financiers. La présence de familles juives dans la banque et les affaires, pour des raisons historiques, alimentait les suspicions sur leur rôle dans la consolidation de l'État bourgeois et l'exploitation du petit peuple. Il ne s'agissait donc pas d'un racisme identitaire ou biologique, mais d'une « judéophobie » populaire. L'antisémitisme de fin du XIX^e s., plus intransigent et systématique, prend de nouvelles formes. Porté essentiellement par les milieux catholiques et nombre d'écrivains, polémistes et journalistes de la droite conservatrice, il s'alimente à deux sources : la politique anticléricale des républicains opportunistes et le krach de la banque catholique *L'Union générale* en 1882 (imputé au pouvoir de la « finance juive internationale »). Il nourrit les accusations portées contre « le juif Dreyfus » au moment où éclate l'Affaire. Il devient l'un des ressorts idéologiques des discours nationalistes haineux identifiant les juifs au « Parti de l'Étranger ».

Ce nouvel antisémitisme s'inspire largement des écrits d'Édouard Drumont (1844-1917). *La France juive* (1886) devient le bréviaire d'une partie de la droite nationaliste. Durant sa jeunesse, Drumont est républicain. En 1871, il voit la Commune comme un moment important d'évolution vers le régime populaire. Ce n'est qu'en 1880 qu'il recouvre la foi en Dieu, tout en se déclarant « socialiste » par sa haine de

l'exploitation des petites gens. Il collabore à des journaux catholiques, mais se passionne aussi pour les sciences occultes. Il devient antisémite, dit-il, en réaction à la politique anticléricale de Jules Ferry. Il s'attelle alors à la rédaction de *La France juive*, une somme de 1200 pages dénonçant, sous forme de chroniques, l'ordre « judéo-maçonnique » qui règne sur la France. Selon lui, juifs et francs-maçons se seraient emparés de tous les leviers du pouvoir : le gouvernement, l'administration, la presse, l'université, les affaires et les grandes institutions culturelles. À la manière d'une araignée tissant sa toile, ils participeraient ainsi à un vaste étranglement de la France. Ils formeraient une caste apatride et corrompue régnant sur la République, grâce au contrôle de la finance internationale et de nombreux réseaux occultes présents dans les institutions. « La Révolution française a abouti à l'oppression du Peuple par la bourgeoisie. La bourgeoisie à son tour a été dépossédée par les juifs » soutient Drumont. *La France juive* est l'un des livres les plus vendus de la fin de siècle. Il concourt à l'émergence de deux thèses qui deviennent l'ossature du discours d'extrême droite du début du xx^e s. : l'idée du complot mondial ourdi par les puissances malfaisantes, cosmopolites et souterraines, qui travaillent à affaiblir la société et à renverser l'État ; le thème de la décadence française qui laisse penser que la Révolution a ouvert la voie à une inexorable dégradation des mœurs.

Drumont est un polémiste mais pas un homme de doctrine. Il ne souhaite pas se lier à la droite conservatrice à laquelle il apporte pourtant des arguments. Il ne prend pas au sérieux les royalistes enferrés dans leurs guerres picrocholines et incapables de s'ouvrir aux questions sociales. Il tourne en ridicule le fondateur de la Ligue des Patriotes, Paul Déroulède. Il ne suit que très momentanément les boulangistes. L'organe qu'il fonde en 1892, *La Libre Parole*, dénonce les « fourbes », les « trompeurs » et les « tartuffes » de tous bords, notamment dans les rangs conservateurs du parlement. Concurrencé par l'Action française du jeune Charles Maurras, suscitant un peu partout une grande méfiance, Drumont se retrouve progressivement isolé sur la scène politique et intellectuelle, malgré une courte expérience parlementaire (1898-1902). Il disparaît dans l'indifférence en 1917. Son œuvre ressurgit néanmoins dans les écrits d'extrême droite des années 1930. Sous la plume de Georges Bernanos, il retrouve même une surprenante noblesse d'esprit comme

ennemi de tous les puissants et de tous les « tièdes » (*La Grande Peur des bien-pensants*, 1931).

Péguy, la célébration de l'ancienne France

Auteur inclassable, poète engagé dans la célébration du passé, Charles Péguy (1873-1914) n'a jamais eu l'influence d'un Barrès ou d'un Maurras. Son éclectisme, ses interprétations iconoclastes, tout comme son compagnonnage avec les socialistes l'éloignent incontestablement de la droite conservatrice. Mais par son engagement patriotique et ses représentations exaltées de la France d'antan – auxquels il faut associer une mort tragique sur le champ de bataille en 1914 – il deviendra une source d'inspiration de la droite nationaliste de l'entre-deux-guerres.

Péguy est un esprit insoumis qui ne s'enferme pas dans les idées de son temps. Né dans une famille catholique, il se révolte dans ses jeunes années contre l'idéal chrétien. En 1909, il proclame son retour à la foi et se met alors à honorer la mémoire des « héros » et des « grands saints ». À la veille du nouveau siècle, il se dit également « socialiste ». Pendant l'Affaire Dreyfus, il prend clairement parti pour le camp dreyfusard. Il collabore avec le jeune Léon Blum et il admire le vieux Jaurès. Mais son socialisme de tendance spiritualiste et sa haine de l'antimilitarisme de gauche le poussent à rompre avec l'un et se détourner de l'autre. Ses ouvrages les plus directement politiques sont rédigés dans les années qui précèdent la Grande guerre. Mêlant les propos politiques aux songes lyriques, ils forment une œuvre complexe, dense, profondément révoltée, qui exprime à chaque page la nostalgie de « l'ancienne France ».

À la fois passionnée et haineuse, la voix de Péguy célèbre la patrie, fustige ceux qui l'ont trahie et ne l'aiment plus (*Notre Patrie*, 1905). La France qu'il chérit est celle qui fut célébrée par Michelet, celle d'un peuple uni, vertueux et fier, ancré dans ses valeurs et soudé dans l'adversité. Ce peuple de l'ancienne France s'est forgé autour du travail. Il est constitué de paysans et d'artisans. Il prend sa source dans le Moyen Âge et les croisades. Il a acquis une identité historique sous l'Ancien Régime. L'action des monarques et les luttes militaires lui ont donné un caractère, une force et une détermination. Dans sa réhabilitation de l'héritage, Péguy n'hésite pas à réconcilier l'inconciliable : les traditions

chrétiennes et les legs de la Révolution française. La France doit en effet une partie de sa grandeur à son rôle dans l'expansion de la chrétienté. Elle est la fille aînée de l'Église. Mais elle est aussi la mère de toutes les libertés et a, dans le monde, une vocation laïque magistralement portée par les soldats-patriotes de l'an II, puis par Napoléon.

Péguy estime que cette France aux valeurs si nobles et si hautes a sombré corps et âme en 1880, au moment où la république opportuniste prit le parti de « moderniser » la société (*Notre Jeunesse*, 1910). Elle est désormais sur le chemin du déclin et de la corruption généralisée. Elle est donc menacée de mort. Péguy hait tous les représentants du « monde moderne » qu'il prend pour responsables du désastre. Les bourgeois, les politiciens véreux et les intellectuels sont les cibles de sa prose vipérine. Les premiers déploient le pouvoir nauséabond de l'argent dans tous les rouages de la société. L'argent est devenu le maître de l'État, de la justice, de l'école, de la morale et de la vertu (*L'Argent*, 1913). Les seconds, parlementaires et hommes de partis, en particulier les radicaux « combistes », sont pour la plupart des opportunistes qui cherchent non pas à défendre la république, mais à protéger leurs intérêts de notables. Ils sont des défaitistes, des ventres mous incapables de restaurer la grandeur française. « La mystique républicaine, c'est quand on mourrait pour la République ; la politique républicaine, c'est maintenant qu'on en vit » note-t-il dans *Notre Jeunesse*. Quant aux professeurs et aux universitaires, qu'il appelle le « parti intellectuel », ils ne font qu'assécher la pensée en l'enfermant dans le culte absurde des petites connaissances et en éloignant la jeunesse du sentiment patriotique. « Cette Sorbonne, que nous avons tant aimée, [...] est devenue une maîtresse d'erreur et de barbarie » (*Victor Marie comte Hugo*, 1910). Cette France moderne ignore les vraies valeurs républicaines, celles qui s'expriment dans les sacrifices et les souffrances du passé, et qui sont désormais bafouées par les pratiques politiciennes de la nouvelle classe dirigeante. Elle doit être combattue et repoussée, avant qu'elle ne parvienne à étendre ses méfaits.

Ce regard nostalgique sur le « Peuple de France », cet amour des traditions et des valeurs a néanmoins, chez Péguy, un versant négatif. Dans les années qui précèdent la guerre, le poète tombe dans un nationalisme cocardier qui fait vite oublier le socialisme idéaliste et mystique de ses jeunes années. Lorsqu'il prend conscience de la menace

allemande, en 1905 (*Notre Patrie*), il décide en effet d'entrer en lutte contre les pacifistes, les cosmopolites et les antimilitaristes qui, selon lui, préparent le naufrage français. Il se donne alors pour mission de préparer la France à la guerre. Mêlant chauvinisme et bellicisme, il participe à l'émergence du nationalisme de combat, lyrique et optimiste, qui se manifesterà dans le grand ralliement de 1914. Péguy est l'une des premières victimes de la guerre contre l'Allemagne. Pour beaucoup, il devient le héros qu'il célébrait dans ses écrits, mort en sacrifice pour sauver les siens.

Maurras et le nationalisme intégral

De tous les écrivains nationalistes français, Charles Maurras (1868-1952) est celui qui exprime la plus grande fidélité aux idéaux de la Contre-Révolution française. Son monarchisme est bâti néanmoins sur une lecture moderne de la société, dépouillée de son substrat religieux. Son projet, fondé sur la connaissance et l'expérimentation, suit en effet l'inspiration positiviste qui domine la fin de siècle. Il exclut toute attitude romantique. Selon Maurras, l'approche sentimentale nuit à la clarté de l'esprit, car elle omet de formuler des propositions politiques réalistes. Sa grande *Enquête sur la monarchie* (1900-1909), commencée peu après l'Affaire Dreyfus, pose les jalons d'une réflexion qui ne cessera d'être améliorée, au fil des nombreux articles publiés dans son journal *L'Action française* (1908-1944). Elle fera l'objet d'une synthèse dans *Mes Idées politiques*, en 1937.

La condamnation de la France moderne

Avant de dessiner un projet politique, la doctrine de Maurras est une pensée du refus. Elle naît d'une critique sans concession de la décadence française. La république parlementaire est en effet pour lui le signe d'une dégénérescence de la société. Comment supposer que le progrès de l'humanité réside dans le pouvoir de la majorité, alors que l'histoire démontre que les grandes réalisations ont toujours été portées par les minorités les plus audacieuses ? « Il n'y a pas d'exemple dans l'histoire d'une initiative heureuse [...] qui ait été prise par des majorités. Le procédé normal de tous les progrès est bien le contraire : la volonté,

l'audace, l'entreprise sortent du petit nombre » (*Enquête sur la monarchie*). Aussi convient-il de restaurer une société qui réhabilite le sens des hiérarchies et reconnaisse l'inégale répartition des vertus et des mérites.

Le projet de Maurras s'en prend également à l'ensemble de la pensée universaliste française, trop littéraire et trop abstraite pour tenir compte des connaissances expérimentales nécessaires à l'action politique. La liberté de conscience conduit à tout mettre en cause sans apporter aucune solution aux problèmes concrets. L'égalité, quant à elle, est une utopie : elle est contraire à la politique naturelle qui a toujours été marquée par l'inégalité. Enfin, si Maurras éprouve un intérêt peu marqué pour les questions économiques, il dénonce néanmoins à plusieurs reprises la morale de l'argent, morale bourgeoise qui stimule les égoïsmes, rétrécit l'esprit et divise la société. Contre cet héritage révolutionnaire et libéral, Maurras prône le retour à l'autorité. Celle-ci est la condition de toute société stable. Elle règle les comportements et permet d'éviter les désordres. « la subordination n'est pas la servitude, pas plus que l'autorité n'est la tyrannie ».

Monarchisme, nationalisme et rationalisme

Maurras élabore un projet politique connu sous le nom de « nationalisme intégral ». Il y prône le rétablissement de la monarchie héréditaire et traditionnelle. Il fustige les nouvelles élites républicaines et parlementaires qui atomisent le pouvoir et s'arrogent des postes dans l'État pour satisfaire leurs intérêts personnels. Il défend surtout la nécessité de se soumettre à la « politique naturelle » qui s'appuie sur la tradition et la coutume. Comme Burke ou Taine, Maurras considère que la nature n'est pas autre chose que l'accumulation patiente des faits : elle ne se réalise pas dans le droit divin, mais à travers l'expérience de l'histoire. De même, la société est le lieu de transmission d'un héritage national ; elle n'est pas une construction volontaire.

À cet égard, Maurras entend redonner toutes leurs forces aux « communautés naturelles » : familles, corporations professionnelles, institutions religieuses, provinces... Ces communautés sont des creusets où se réalisent l'apprentissage et la transmission des valeurs, de la culture et des savoirs. Elles ne divisent pas la nation dès lors qu'elles sont

réunies et incarnées dans la personne du Roi – d'où sa formule : « l'autorité en haut, en bas les libertés ». Cette admiration pour les communautés pousse Maurras à condamner l'État central, œuvre révolutionnaire et napoléonienne qui étouffe sciemment les forces naturelles de la société. La centralisation jacobine doit laisser la place à un vaste mouvement de décentralisation. Ce dernier ne doit pas se limiter à rechercher une nouvelle répartition des pouvoirs entre l'État et les autorités locales ; il doit permettre de réorganiser toutes les activités sociales, notamment d'établir un modèle corporatiste pour les professions.

Le maurrassisme prône donc une monarchie héréditaire, antiparlementaire et décentralisée. Il entend tracer une voie moderne, loin des vieilles idoles du royalisme du XIX^e s. Sa première originalité est de parvenir à rapprocher le monarchisme et le discours nationaliste des ligues antidreyfusardes. Sur ce point, sa politique est radicale : la seule façon de restaurer l'unité de la nation est de détruire tous les legs de la Révolution française (démocratie, parlementarisme, constitutionnalisme, individualisme juridique) et restaurer un ordre politique où le roi, maître de l'État, pourrait à nouveau incarner l'unité de la nation. Maurras endosse le nationalisme xénophobe des ligues et ne résiste pas, comme ses prédécesseurs, à voir dans certains groupes (juifs, protestants, universitaires « sorbonnards », « métèques », Allemands) les racines du « mal » qui ronge la France. Il invente un mot-valise pour rassembler ces groupes dans une catégorie unique : « l'Anti-France ».

La deuxième originalité du nationalisme intégral est son indifférence aux références chrétiennes. Maurras est personnellement agnostique. Il ne croît nullement aux sources chrétiennes de la société. Il respecte l'Église qu'il considère comme une institution traditionnelle, mais sa politique récuse tous les arguments théologiques. Son monarchisme emprunte directement ses références à la pensée scientifique, importée dans le domaine politique par le comtisme et le darwinisme. Ses idées mêlent des considérations historiques, des propositions juridiques et des arguments tirés de la science. Il dépouille ainsi le vieux discours royaliste de ses oripeaux théologiques. Il est assez paradoxal, à cet égard, que de nombreux catholiques se soient rangés aux côtés de L'Action française dans les années 1900-1910. Beaucoup estimaient que seul Maurras était

alors capable, grâce à son organisation, de combattre l'antycléricisme républicain.

L'Action française

L'Action française est au départ un mouvement informel constitué durant l'Affaire Dreyfus. Dans le contexte de crise politique de l'époque, les idées de Maurras ne tardent pas à éveiller un écho dans le camp antidreyfusard. Avec le soutien de Léon Daudet, Maurras crée une Ligue d'action française (1905), un Institut d'enseignement (1906) et un journal quotidien éponyme (1908) vendu à la criée par les Camelots du Roy (militants royalistes). Le discours rompt avec le ton cérémonieux des vieux monarchistes et, à la manière des ligues, déchaîne toute la violence et la calomnie nécessaires pour toucher le grand public. L'historien Jacques Bainville y bâtit, aux côtés de Maurras, sa réputation de polémiste. Il est rejoint par le philosophe catholique Jacques Maritain. Malgré son activité, le mouvement conserve dans ses premières années une base militante étroite, constituée en grande partie de commerçants et d'employés. Il recrute ses cadres dirigeants essentiellement parmi l'ancienne noblesse et les notables catholiques. Néanmoins, L'Action française accroît peu à peu son audience grâce à une stratégie d'agitation permanente privilégiant des cibles à haute valeur symbolique (le transfert des cendres de Zola au Panthéon, le bicentenaire de la naissance de Rousseau). Le mouvement s'attire également des sympathies parmi les intellectuels, certaines assez éphémères (l'inclassable Georges Sorel), d'autres plus durables (le catholique Georges Bernanos).

Jusqu'à sa disparition (1944), l'Action française conserve une grande audience. Le nombre de ses adhérents commence néanmoins à décliner après la condamnation du mouvement par l'Église de Rome en 1926 (il perd alors l'assise qu'il avait dans les milieux catholiques). Dans les années 1930, de nombreux maurrassiens (Georges Valois, fondateur du Faisceau, l'historien Pierre Gaxotte) se tourneront vers le fascisme italien, considérant celui-ci comme une « troisième voie » entre les démocraties parlementaires et le modèle soviétique. D'autres (Lucien Rebatet ou Robert Brasillach, animateurs du journal *Je suis partout*)

n'hésiteront pas à rompre avec le « modérantisme » du vieux Maurras et à exprimer les plus vives sympathies pour le III^e Reich.

LA RÉFLEXION ALLEMANDE SUR LE DROIT, LA MORALE ET L'ÉTAT

En Russie, en Autriche et en Prusse, la jonction des XVIII^e et XIX^e s. s'opère loin des poussées révolutionnaires. Malgré la percée du rationalisme et les odes à la tolérance des « monarques éclairés », l'absolutisme royal s'y renforce et les appels à la liberté y restent lettres mortes. Dans les universités allemandes, la philosophie suscite néanmoins un engouement que la censure du pouvoir ne parvient guère à contenir. Les grands philosophes qui s'y distinguent (Emmanuel Kant, Friedrich W. Schelling, Johann G. Fichte, Søren Kierkegaard, Friedrich Hegel, Ludwig Feuerbach, Eugen Dühring) sont influencés par les Lumières françaises et anglaises. Ils font confiance à la « Raison » conçue comme une totalité auto-constituée et universelle qui s'accomplit dans l'Histoire. Ils affichent un optimisme sincère et adhèrent à la pensée du progrès et de la liberté. Sensibles à l'universalisme philosophique, ils croient à la validité des principes généraux, mais ils entendent aussi porter haut la conscience de l'identité allemande. Enfin, ils défendent un rationalisme critique qui les pousse à s'interroger sur les traits fondamentaux de l'homme, de l'esprit et de la nature voire, pour certains, de la société politique et de l'État.

Si elle participe au mouvement européen des Lumières, la philosophie allemande n'en garde pas moins une grande originalité qui en fait une formidable source d'inspiration pour la théorie politique moderne. Tout d'abord, elle exprime une sensibilité philosophique « idéaliste ». Cette tradition intellectuelle (dont on trouve l'origine dans la pensée platonicienne) élève la raison et la connaissance au-dessus du monde sensible. Elle met à distance la philosophie de l'expérience qui se fie aux propriétés objectives du monde réel. Elle ne croit pas non plus à un univers gouverné par le développement des forces matérielles (le naturalisme). L'accès à la vérité est une œuvre de conscience. Seul l'Esprit constitue la réalité fondamentale qui intègre et unifie tout ce qui existe. La particularité de l'idéalisme allemand, au tournant des XVIII^e et

XIX^e s., est sa confiance dans l'Universel. La philosophie est conçue, en effet, comme le dévoilement de « l'Absolu » qui gouverne le développement de l'esprit et des choses. Ses représentants recherchent le principe unique (« l'Un ») qui explique et unifie l'univers, en reliant l'Esprit et la Nature, la conscience et le réel, Dieu et la matière, le moi (le subjectif) et le monde (l'objectif), l'événement (l'actif) et l'objet (l'inactif). Pour le dire autrement, les philosophes allemands affichent une pensée de système qui s'interroge sur la cohérence et l'unité de la « totalité » à l'œuvre dans l'univers. L'idéalisme allemand est aussi une « métaphysique » puisqu'il postule l'existence d'un principe universel régissant le tout. Il se développe initialement autour de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte (qui rapportent le monde au moi, c'est-à-dire à la conscience subjective), avant de s'incarner dans l'idéalisme objectif de Hegel et de Schelling (qui conçoivent l'Esprit comme une marche universelle de l'Histoire s'incarnant simultanément dans le droit, la morale et l'État).

Pensée moniste et unificatrice, la philosophie allemande exprime une vraie réticence à l'égard de l'individualisme moral qui est alors bien représenté en France et triomphe en Angleterre. Pour ses représentants, la promotion des droits individuels conduit à isoler l'homme du reste de la société et, ce faisant, à l'affaiblir. D'une manière générale, et à l'exception de quelques figures inclassables comme Nietzsche ou Stirner (voir [chapitre 6](#)), les philosophes allemands refusent de considérer les droits individuels comme un attribut naturel de l'être humain. Ils portent au contraire une tradition philosophique qui tente d'allier la quête de la liberté spirituelle et le consentement à l'ordre collectif.

Enfin, si la pensée allemande entend réfléchir à la marche du monde dans toute sa complexité métaphysique, elle n'élude cependant pas les interrogations sur l'organisation de la société et fait progresser des notions aussi essentielles que « raison », « droit », « morale », « liberté », « État », « Histoire ». On limitera ici la présentation aux deux grands philosophes dont les œuvres ont largement contribué à renouveler la réflexion sur le pouvoir : Emmanuel Kant et Friedrich Hegel.

Kant, du droit à la morale

Les travaux majeurs de Kant (1724-1804) portent sur la faculté de raisonner. Ils sont exposés dans ses trois grandes « critiques » – *Critique de la raison pure* (1781), *Critique de la raison pratique* (1788), *Critique du jugement* (1790). Chef de file des « Lumières » allemandes (*Aufklärung*), représentant du rationalisme philosophique, Kant entreprend un examen critique de la raison.

Pour lui, le problème du lien entre la théorie et la pratique n'a pas été résolu par l'essor de la pensée rationnelle. Bien au contraire, le doute subsiste sur la validité de tout savoir. La philosophie kantienne entend donc réfléchir aux usages de la raison et à ses limites. Elle montre que la compréhension du monde – celle qui relève de la connaissance des sciences, mais aussi celle qui a trait au jugement ordinaire – ne reflète pas tant les propriétés objectives des choses que des « intuitions » forgées par le regard subjectif de l'esprit humain, un regard de la pensée dépendant de l'expérience sensible et des catégories posées *a priori*. Néanmoins, pour Kant, ces limites n'effacent pas la possibilité du libre arbitre dans le domaine moral. Même si les hommes ne peuvent accéder à la connaissance parfaite des lois physiques intangibles qui régissent l'univers, ils ont la faculté, en tant qu'êtres dotés d'une conscience, d'identifier des principes pratiques qui détermineront leur volonté. Cette faculté est universelle. Tous les êtres en sont dotés. Grâce la raison et leur faculté de délibérer, ils agissent comme des « agents moraux ». Ils acquièrent une autonomie et se posent en tant que sujets. Ils peuvent donc dégager des intentions morales et agir en conformité avec l'idée de liberté.

Kant vient plus tardivement à la réflexion politique. Ce n'est que lorsqu'il est sommé par ses contradicteurs de s'expliquer sur les changements provoqués par la Révolution française, que le philosophe prussien s'engage dans une réflexion sur la légitimité du pouvoir et les fondements de la paix. Affligé par la violence de la Terreur de 1793, il n'est guère sensible à l'idéal républicain français. C'est bien plus en protecteur du rationalisme critique du XVIII^e s. qu'il prend le parti de défendre les exigences du droit et de la morale en politique.

Le droit comme fondement de l'unité et de la paix

Comme la plupart des philosophes des Lumières, Kant défend une morale de la liberté. À tous les niveaux, la liberté doit succéder à l'arbitraire, aux querelles, à la violence. Pour cela, le philosophe de Königsberg encourage tous les moyens de contribuer à la réalisation d'une société rassemblée et pacifiée.

Le droit, la liberté et l'ordre

Pour Kant, la vie en société ne doit pas porter atteinte à la possibilité des hommes de vivre selon des principes moraux qu'ils se fixent à eux-mêmes. La justice humaine, dans cette perspective, est celle qui assure la coexistence des êtres humains en permettant que la liberté de chacun puisse subsister avec celle des autres. Or, tous les hommes étant naturellement égoïstes et incapables de vivre dans l'harmonie naturelle, ils doivent recourir au droit pour vivre à la fois libres et unis.

Le droit est au cœur de la réflexion kantienne sur la liberté et la paix. Celle-ci est élaborée dans sa *Doctrine du droit* (partie de la *Métaphysique des mœurs*, 1785), puis complétée au moment de la Révolution française dans *Théorie et praxis* (1793). Dans *Doctrine du droit*, Kant définit la justice comme l'ensemble des règles capables d'assurer la coexistence des libertés selon des lois universelles. En d'autres termes, la raison juridique ne se réduit pas à un ensemble de droits individuels, comme le pensent les promoteurs des « droits de l'homme ». Elle n'est pas non plus un ensemble de droits proclamés. Elle s'affirme lorsque l'ensemble des rapports dans la société s'établissent selon des règles communes et acceptées.

Kant diverge clairement, ici, avec le constitutionnalisme révolutionnaire de 1789. Pour lui, c'est la coexistence pacifique entre les hommes, au niveau de la société, qui assure la liberté. L'inverse n'est pas vrai : l'établissement juridique de la liberté ne conduit pas naturellement à la paix sociale. Sur ce point, la vision kantienne prend appui sur les théories du droit naturel, dont la réflexion cherche à identifier les normes intangibles existant dans l'ordre naturel. Pour Kant, le droit naturel est formé de principes *a priori*, nécessaires et universels, que le législateur a pour tâche de transformer et d'adapter en lois humaines. La vision

kantienne du droit reprend également la conception unanimiste de la volonté générale de Rousseau.

Cette double conception explique l'inclination de Kant à faire prévaloir le principe d'ordre sur celui de liberté. Certes, la première préoccupation d'un gouvernement est de protéger la liberté des hommes. Mais pratiquée avec excès, les actions individuelles peuvent aller à l'encontre des règles de la vie commune. Elles risquent de conduire au désordre et au conflit. Autrement dit, la liberté absolue dissout le droit. Elle peut être la source d'un nouveau despotisme. Le principe de liberté n'est donc pas imprescriptible pour Kant. Dans plusieurs textes politiques, il montre sa nette préférence pour une liberté ordonnée par le droit : mieux vaut un État fort donnant au souverain le pouvoir de garantir le droit, qu'un État faible menant au chaos. « Il n'y a contre le suprême législateur de l'État aucune résistance légitime de la part du peuple, car il n'y a d'état juridique possible que grâce à la soumission à la volonté législative pour tous. On ne peut donc admettre en aucune manière le droit de sédition, encore moins celui de rébellion [...]. Pour que le peuple fût autorisé à la résistance, [...] il faudrait que la législation contînt une disposition par laquelle elle ne serait plus souveraine » (*Doctrines du droit*, § 46).

L'idéal républicain

La conception du droit universel de Kant explique sa position équivoque à l'égard de la Révolution française. D'un côté, le philosophe allemand admet que celle-ci est l'accomplissement des idées des Lumières dans l'histoire. De l'autre, il est consterné par la cruauté de la dictature robespierriste. Ce scepticisme le pousse à la plus grande prudence dans la définition des principes constitutionnels organisant une « République » (entendue ici au sens d'État).

Kant reprend les idées de Montesquieu et reconnaît la nécessité de séparer le pouvoir législatif du pouvoir exécutif. Mais il estime que la répartition du pouvoir entre plusieurs organes doit être vue comme une fiction juridique. Elle rappelle que la concentration excessive du pouvoir est le terreau du despotisme. Elle ne doit pas remettre en cause, en revanche, l'unité du souverain (le peuple uni, incarné dans la

représentation) pas plus qu'elle ne doit mettre en péril l'universalité du droit. Les trois pouvoirs ne sont d'ailleurs pas « séparés », mais bien reliés et complémentaires. Ils sont « la volonté générale unie en trois personnes ». Ils sont de plus hiérarchisés : le législatif incarne le pouvoir « souverain » et c'est de lui que procèdent l'exécutif et le judiciaire. Au-delà de cette distinction, Kant renonce à se prononcer sur l'organisation constitutionnelle de la république. Chacune des trois formes de pouvoir – la monarchie, l'aristocratie, la démocratie – peut être bonne ou mauvaise selon l'attitude du souverain. La variable principale n'est donc pas l'organisation du pouvoir, mais bien le respect du droit.

Dans cet esprit, Kant identifie deux possibilités. Le gouvernement despotique est le pouvoir injuste. Il se définit par la violation du droit. Il dissocie l'intérêt de l'État de la liberté des individus. Le gouvernement républicain, inversement, est le pouvoir qui se conforme au droit et à la justice, et où, en conséquence, l'intérêt de l'État et la liberté des individus se rejoignent. Dans cette république kantienne, l'exercice de la citoyenneté doit éviter les deux excès de la servitude et de la liberté absolue. La liberté du citoyen est conçue comme le consentement de l'individu au pouvoir qu'il s'est librement donné. On retrouve ici l'inspiration rousseauiste de Kant, même si, contrairement aux propositions du *Contrat social*, la conception kantienne de la république considère le modèle du gouvernement représentatif comme une garantie pour le maintien de l'unité du pouvoir et la préservation du droit.

Le projet de paix internationale

En 1795, alors que sévit la guerre entre les monarchies chrétiennes et la France révolutionnaire, Kant étend sa réflexion sur le droit aux relations entre les États. Son *Projet de paix perpétuelle* rêve d'une humanité réconciliée avec elle-même, capable d'introduire la raison du droit dans le système international et de sortir d'un état de nature caractérisé par l'égoïsme et les conflits. L'objectif du *Projet* est plus qu'ambitieux : au jeu de la puissance et de la guerre qui menacent sans cesse les peuples doit se substituer un ordre juridique où tous les êtres humains pourraient vivre pacifiquement. Penser la paix n'est pas une illusion politique ; c'est un idéal vers lequel l'humanité peut tendre.

Pour cela, plusieurs conditions doivent être réunies. La première est que la constitution des États soit « républicaine » (au sens kantien), car seules les sociétés unifiées et libres recherchent l'établissement de la paix. Inversement, les États despotiques sont naturellement portés à exalter la puissance et à exporter la violence. En second lieu, il convient d'établir un « droit cosmopolitique ». Celui-ci serait d'abord partagé par un noyau d'États réunis dans une « fédération ». Il serait ensuite appelé à s'étendre et à se substituer progressivement aux relations de violence. Si le modèle fédéral est la bonne solution, c'est parce qu'il maintient l'indépendance de chaque État et préserve les divisions naturelles entre les peuples. De plus, il favorise le commerce privé qui constitue une entrave naturelle à la guerre.

Pour ces raisons, Kant ne croit pas en la possibilité d'une « république universelle », autrement dit un État unifié à l'échelle mondiale. En effet, la législation internationale doit faire preuve de réalisme et de modestie. Le droit cosmopolitique ne doit pas ignorer la réalité de la guerre. Il ne doit pas chercher à contraindre les constitutions civiles internes des États. Il doit se borner à établir les conditions d'une coexistence universelle entre les peuples. C'est dans ces conditions que la paix internationale pourra venir renforcer l'état de liberté à l'intérieur même des républiques.

Le droit soumis aux exigences de la morale

L'un des axes de la philosophie politique kantienne est bien de soumettre le pouvoir politique aux exigences de la morale. Kant établit une distinction majeure entre la vie éthique qui renvoie à la disposition intérieure de s'appliquer des devoirs moraux, et la vie juridique qui fixe des devoirs extérieurs à la conscience. La première est l'obéissance qui émane de la volonté. Elle est le pouvoir de se donner à soi-même sa propre législation. Elle est une intention pure qui ne connaît pas de restriction. La seconde est hétéronome, c'est-à-dire qu'elle vise la réalisation d'obligations morales dans une législation qui est extérieure à soi.

La république est, pour Kant, le système qui parvient à associer la morale et le droit. Certes, cette concordance n'est qu'un idéal. Mais la justice légale doit s'en inspirer la morale, en particulier lorsqu'elle entend

promouvoir la paix. Pour Kant, cette concordance se réalise aussi dans l'autre sens car la justice légale crée des conditions favorables à la volonté éthique.

Pour défendre la place fondamentale de la morale, Kant insiste sur les buts du gouvernement politique. Dans le cadre de la république (contexte de paix), l'homme est considéré comme la fin en soi ; il n'est pas un moyen au service de l'État. C'est lui qui conditionne les choix de gouvernement. Ce sont alors les fins morales qui guident l'ordre juridique. Dans le contexte du despotisme (contexte de guerre), en revanche, les hommes sont utilisés comme des moyens en vue de fins qui les dépassent. C'est l'ordre juridique et non la morale qui guide alors la politique.

Hegel, le mouvement de l'histoire et la philosophie de l'État

En bousculant l'ordre moral et religieux qui régnait dans les universités prussiennes, le « moment kantien » a ouvert la voie de la modernité. Après lui, la pensée allemande ne peut plus ignorer la question de la liberté. Elle défend une nouvelle philosophie universaliste établie sur la Raison. Comme Johann G. Fichte et Friedrich von Schelling, Friedrich Hegel (1770-1831) s'inscrit dans cette lignée post-kantienne qui tente de comprendre le monde réel comme une totalité, en recherchant les principes absolus qui unifient et articulent l'ordre universel.

La philosophie hégélienne est une étape essentielle dans le développement des idées allemandes. Elle s'inscrit dans la continuité de l'*Aufklärung*. Hegel poursuit en effet l'œuvre philosophique d'affranchissement de l'esprit vis-à-vis du dogme religieux. Confiant dans le mouvement des sociétés, il est persuadé que le monde évolue dans le sens du progrès universel et doit s'achever dans une unité générale marquant la fin de toutes les contradictions entre sujet et objet, entre singulier et universel, entre « être » et « devoir-être », entre vie humaine et vie spirituelle, ou encore entre les trois institutions humaines fondamentales (la famille, la société et l'État). Il croit fermement que la

Raison est l'expression distinctive de ce progrès : toute l'histoire de l'humanité exprime un vaste mouvement d'émancipation de la conscience. Enfin, l'accomplissement final du progrès de la Raison est bien la liberté. Celle-ci ne doit pas être entendue comme l'autonomie individuelle ou le libre arbitre, mais comme une réalisation globale. Pour Hegel, l'épanouissement de l'individu s'accomplit dans le cadre de la « vie universelle ».

La pensée hégélienne unifie dans une vaste synthèse didactique toutes les grandes idées du XVIII^e s. : la liberté, le droit, la raison, le progrès. Elle ouvre aussi le XIX^e s. en élargissant la réflexion philosophique à la question du mouvement historique des sociétés. Elle rompt définitivement en effet, avec la pensée des origines qui envisage le monde à partir de ses fondations – que l'on retrouve dans la théologie, dans la pensée naturaliste et dans les théories contractualistes. Elle tente de mettre au jour les forces motrices, les « principes transcendants » qui guident le monde vers une destinée commune. Une telle vision préfigure ainsi les projets philosophiques du XIX^e s. qui s'interrogent sur le déroulement de l'Histoire, ceux de Saint-Simon, de Comte, de Tocqueville, ou de Marx.

Enfin, l'œuvre de Hegel propose une réflexion sur l'organisation de la société et le pouvoir. Elle projette de comprendre le monde en explorant tous ses éléments constitutifs : les sciences, le droit et la morale, l'homme et la société, l'Histoire, la spiritualité et la nature. Hegel introduit à cet égard une réflexion originale sur l'État, faisant de celui-ci le principe unificateur par lequel l'ensemble des contradictions du monde pourraient être dépassées.

L'essor de la conscience universelle

Pour bien comprendre la pensée politique de Hegel, il est nécessaire de revenir à son système philosophique général. L'hégélianisme constitue une interrogation sur la transformation du monde. Son objectif est de comprendre les « lois » qui commandent la marche de l'Histoire et les conditions de son achèvement. « L'Histoire » ne doit pas être entendue ici comme l'enchaînement désordonné des événements qui affecte toute société. Elle est une réalité autonome qui se développe indépendamment

des ambitions humaines. Elle est ce processus immanent de transformation générale.

L'Histoire ou la réalisation de l'Esprit

Pour Hegel, l'Histoire est avant tout l'histoire de la conscience universelle. Le philosophe s'inscrit pleinement, à cet égard, dans la tradition de l'idéalisme allemand qui considère que le monde des idées précède et détermine le monde des faits. Poursuivant cette tradition, la philosophie hégélienne estime que cette conscience – aussi appelée « l'Esprit », « la Raison » ou « l'Idée » – s'épanouit dans les institutions, les mœurs, la religion, les sciences et les arts, et même dans la marche des événements. Dans son œuvre magistrale, *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), Hegel estime que le développement de l'Esprit traduit un processus général et nécessaire. Il se traduit par le dépassement de l'individualité. Il est aussi le dépassement de toutes les contradictions fondamentales puisqu'il conduit à l'Unité du monde (l'Histoire, pour Hegel, est caractérisée par une marche « dialectique » où les forces contradictoires sont progressivement dépassées dans une synthèse qui les surmonte).

Le système philosophique hégélien présente donc plusieurs caractéristiques. Il est holiste dans la mesure où le monde est considéré comme une totalité dont l'explication réside dans des mécanismes généraux qui dépassent le cadre des relations humaines. Il est également idéaliste dans la mesure où l'évolution du monde est le résultat, selon Hegel, d'un mouvement des idées et non d'une dynamique des structures matérielles. L'hégélianisme entend surmonter notamment l'opposition classique entre l'esprit et la nature, qu'il conçoit comme deux éléments consubstantiels qui se réalisent l'un avec l'autre (contrairement aux positions « dualistes » de Kant et de Fichte). Enfin, le système de Hegel est déterministe puisque l'Histoire suit une marche rigoureuse, selon des lois établies (celles de la dialectique) vers un aboutissement, une « fin » qui doit marquer la réalisation d'un ordre absolu : celui de « l'Esprit universel ». Comme l'écrit Hegel à ses étudiants berlinois, « la réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard. [...] Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde » (« L'Histoire philosophique », *Cours de 1830*).

La philosophie de l'Universel

Pour Hegel, toute philosophie revêt nécessairement une dimension universelle. Elle doit chercher à se détacher des expériences concrètes, des situations nationales, des « événements » dont l'existence est forcément singulière et contingente. Elle ne doit pas s'abandonner au travail des historiens de profession qui se limitent à exposer des faits, affirmer des opinions, échafauder des « constructions fantaisistes *a priori* » sans jamais chercher à comprendre la trame fondamentale du monde. Hegel récuse le positivisme étroit des historiens et des juristes qui se cantonnent à l'analyse de « l'inessentiel » : les formes immédiates de la société, la « bousculade informe des événements » et le « monde des apparences contingentes ». La vraie philosophie est vouée à rechercher « l'Universel », c'est-à-dire une vérité qui doit tenir compte de la totalité des points de vue et les aborder avec raison. Elle est nécessairement une « philosophie de l'Histoire » qui se place au-dessus des situations particulières.

Cette invitation à la prise de hauteur n'est pas pour autant un appel à l'abstraction conceptuelle. Hegel condamne l'usage de principes « vides et abstraits » dont les philosophies morales sont friandes. Il récuse la démarche spéculative de la pensée religieuse. De la même façon, il réproouve le romantisme qui recourt à l'imaginaire et méprise l'histoire réelle. Hegel se réclame de Machiavel, dont il admire la lecture réaliste de la société florentine. Lorsqu'il affirme que « l'Universel est l'infiniment concret », il rappelle que l'objet de la philosophie est la compréhension des réalités « telles qu'elles existent ». Le but de la philosophie est la recherche des « vérités effectives ».

L'accomplissement de la Raison

La philosophie hégélienne est animée par une idée fondatrice : « l'histoire universelle n'est que la manifestation de la Raison ». Non pas la raison humaine des Lumières, cette libre conscience qui permet à tout homme éclairé de s'affranchir des préjugés. Mais une Raison universelle qui domine la vie des peuples, une « puissance infinie », une « force divine et absolue », extérieure et supérieure, qui se réalise d'elle-même. Elle est « l'Esprit absolu ». Elle est la « matière infinie de toute vie

naturelle ou spirituelle ». Chez Hegel, elle est à la fois la force agissante et l'achèvement de l'Histoire.

L'immanence de la Raison dans l'Histoire est telle qu'elle s'impose malgré la déraison des hommes. C'est là, selon Hegel, « la ruse de la Raison ». Par cette formule, il rappelle que celle-ci se réalise quelles que soient les intentions humaines. Aussi, les « grands hommes », ceux qui font apparemment triompher leurs desseins personnels par leur puissance ou leur rayonnement, sont-ils des agents inconscients d'un dessein universel dont le mouvement dialectique leur échappe. Le propre de cette ruse est que la Raison s'accomplit bien souvent dans l'action de dirigeants qui sombrent dans la déraison, la cruauté et le désir de puissance.

Finalement, la Raison se confond avec la réalité historique telle qu'elle se déroule : « Tout ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel » rappelle le célèbre aphorisme hégélien. L'histoire du monde est l'histoire de la réalisation de la Raison.

L'État et la liberté

Dès sa jeunesse, Hegel tente d'interpréter les évolutions politiques de son temps. Étudiant au séminaire de théologie de Tübingen (1788-1793), puis précepteur à Berne et Francfort (1793-1799), il est fasciné par la révolution qui éclate en France. Il y voit un moment de rupture central dans l'histoire, une étape prolongeant les Lumières et ouvrant la voie de la liberté. Elle est pour lui l'expression soudaine de la conscientisation universelle. Un peu plus tard, face à la menace napoléonienne, il rédige un opuscule, *La Constitution de l'Allemagne* (1801), dans lequel il prend parti pour la constitution d'un État qui serait capable d'incarner le peuple allemand. Mais c'est surtout dans le contexte de l'Europe nouvelle qui suit le Congrès de Vienne (1815) que Hegel, constatant la nouvelle puissance prussienne, entreprend de construire une théorie universelle de l'État. Il publie alors ses *Principes de la philosophie du droit* (1821) qui renferme l'essentiel de ses idées politiques. Sa théorie de l'État vient s'agencer à sa réflexion antérieure sur la liberté et l'Histoire.

La famille, la société civile et l'État

Pour Hegel, la réflexion politique mérite d'être replacée sur le terrain de la philosophie. Elle ne peut se contenter, comme pouvait le faire Montesquieu, d'étudier les institutions dans un contexte historique particulier (en l'occurrence l'Angleterre), puis en tirer des conclusions générales pour déterminer une « constitution » adaptée à la liberté. Certes, remarque-t-il, l'Europe dessinée en 1815 à Vienne montre que les systèmes politiques prennent bien la forme des États modernes. Mais il serait réducteur de considérer ces derniers comme l'œuvre juridique de quelques constitutionnalistes éclairés. L'État est une réalisation universelle, une création involontaire accompagnant le mouvement général de l'Esprit. Les hommes ne l'ont pas désiré. Et d'ailleurs, gouvernants comme citoyens ne savent pas qui il est. Il doit être considéré comme une réalisation « en devenir ». La réflexion hégélienne ne porte donc pas sur la moralité du pouvoir ou l'efficacité des États bureaucratiques. Elle ne porte pas non plus sur le cas prussien. Elle s'interroge sur la formation historique de la puissance étatique.

Hegel replace l'État dans trois sphères de médiation qui, intégrées les uns aux autres, composent la « sphère de la vie éthique » (*Sittlichkeit*) où l'individu vit ses sentiments subjectifs. La première unité est la famille. Celle-ci est le lieu de l'intimité où l'homme vit son expérience individuelle. Elle est l'instance communautaire et spirituelle la plus immédiate. L'esprit qui s'y développe est fondé sur les sentiments d'amour réciproque qui unissent ses membres. La famille est la structure de l'éducation de l'individu. Elle est néanmoins une structure limitée qui ne peut assurer le lien social.

La seconde unité est la société civile bourgeoise (*Bürgerliche*). Elle est le lieu où l'individu entre en relation avec la société. Elle est composée de plusieurs sphères imbriquées : les activités économiques, l'appareil juridique et le système des administrations qui comprend les corporations et le corps policier. Contrairement à la famille, les hommes y sont en concurrence les uns contre les autres ; chacun y cherche la satisfaction de ses intérêts privés. Les hommes y sont interdépendants mais leurs relations sont régulées par l'égoïsme et la rivalité. Pour Hegel, la société civile est le « système des besoins » dans la mesure où elle permet à chaque individu de répondre à ses besoins naturels et immédiats, mais aussi à ses besoins spirituels. Cette dimension spirituelle est supérieure dans la mesure où elle arrache l'individu à sa condition naturelle et le fait

entrer dans l'universel. Pour cette raison, la société civile est un lieu qui permet d'évoluer vers la liberté.

L'État est la troisième unité du système de la vie éthique. Il est cette puissance souveraine qui s'impose dans l'Histoire pour garantir l'unité de la société. Par les lois qu'il édicte, il arbitre les conflits émergeant dans la société civile et protège contre les menaces venues de l'étranger. L'État est le lieu de la réciprocité et de l'universel. Il réalise la synthèse des deux autres ordres : comme dans la famille, les relations entre les citoyens sont guidées par la recherche du bien ; comme dans la société civile, l'État permet de forger des liens universels qui dépassent les intérêts privés. L'État est ainsi le devenir historique qui permet de dépasser la contradiction entre l'individuel et le collectif. En associant la « volonté subjective » et la « volonté générale », il permet en effet à la personnalité subjective de s'accomplir dans le Tout universel.

L'État et la réalisation de la liberté humaine

Chez Hegel, l'idée de liberté est substituée à celle de souveraineté comme fondement de l'État. Cette substitution de principe part d'une critique sévère de la conception égoïste de la liberté. Envisager celle-ci comme une autonomie individuelle protégeant, pour chaque homme, la jouissance de lui-même est absurde, car « c'est là une conception purement négative de la liberté ». Cette conception domine la « sphère du droit abstrait » (*Recht*) où l'individu conduit ses actions dans le déni de la vie extérieure. À l'inverse, soutient Hegel, il n'y a pas de liberté sans État : « L'État est la réalité où [l'homme] trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté. »

Hegel voit ainsi l'État comme « l'ordre éthique et juridique » qui, dans l'Histoire, réalise l'Esprit. L'État n'est donc pas le pouvoir tyrannique. Il est au contraire le seul lieu où la liberté peut réellement devenir universelle. Sans l'État, la liberté est cantonnée à la vie subjective ; avec l'État, elle devient totale, car l'homme entre dans la vie objective et mène une existence conforme à la conscience universelle.

À cet égard, Hegel formule une distinction, restée célèbre, entre la « vie éthique » et la « morale ». Si l'État conduit à l'avènement de la liberté, c'est parce qu'avec lui se construit une vie éthique ou « moralité

objective » (*Sittlichkeit*) partagée par l'ensemble de la société. Cette vie éthique réalise la Raison universelle. Elle affirme une conception du « Bien en général » qui se dégage de l'État et par l'État, et qui fait émerger une harmonie entre toutes les composantes de la société. Elle se distingue de la morale ou « moralité subjective » (*Moralität*), qui n'est autre que la morale kantienne, entendue comme l'ensemble des devoirs moraux que la personne subjective s'applique à soi-même, dans l'intériorité de soi. Hegel reproche à cette dernière d'ignorer la conscience universelle par laquelle s'accomplit la liberté dans l'Histoire.

L'État comme puissance souveraine

Dans la pensée libérale du XVIII^e s., la réalisation de la liberté implique la limitation de la puissance souveraine. La liberté s'épanouit dans la sphère privée. Elle est conçue comme une autonomie, une possession de soi-même. La pensée hégélienne est aux antipodes du libéralisme puisqu'elle suppose le développement concomitant de l'État et de la liberté. L'État étant l'expression finale et le dépositaire de l'Esprit absolu, sa puissance est la condition de la liberté. Hegel en tire certains arguments importants.

Il souligne que le principe de séparation des pouvoirs est incompatible avec le principe d'unité qui fonde l'État universel. Certes, Hegel admet l'existence de trois pouvoirs constitutionnels au cœur de ce qu'il nomme le « gouvernement » : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir du monarque (Hegel ne mentionne pas le pouvoir judiciaire qui, selon lui, s'exerce dans la « société civile bourgeoise »). L'élaboration des lois est confiée aux « États » (*Stände*) qui légifèrent par le biais des parlements. L'exécution des lois est assurée par les fonctionnaires dont la tâche est d'appliquer avec loyauté et impartialité les décisions parlementaires. Le monarque, quant à lui, ne dispose pas d'un réel pouvoir de décision : il est l'incarnation de l'unité de l'État et, à ce titre, joue un rôle d'arbitre entre les deux premiers pouvoirs. Même s'il se refuse à en faire le cœur de sa démonstration, ces remarques sur la constitution de l'État montrent que Hegel a bien observé le fonctionnement des gouvernements de son temps, en particulier celui de la Prusse.

Malgré ces observations, Hegel affirme que la distinction des pouvoirs n'est qu'une simple règle d'organisation de la vie politique. Elle n'est pas un principe philosophique. D'un point de vue universel, aucun pouvoir ne peut être considéré comme indépendant des autres. L'unité est un principe supérieur. L'État étant « puissance et totalité du corps social », il ne peut être fragmenté. Sur cette base, Hegel ouvre la voie à un projet technocratique qui repose tout entier sur la « classe universelle » des fonctionnaires. Comme observateur de l'État prussien, il soutient la possibilité d'établir une administration de métier qui aurait pour seule fin la réalisation du bien commun. Les fonctionnaires du pouvoir exécutif auraient ainsi, outre leur pouvoir d'appliquer les lois aux cas particuliers, le pouvoir de préparer les actes les plus importants pour l'avenir de la communauté.

Dans ses écrits, Hegel récuse l'idée de la souveraineté du peuple. Il n'accorde pas plus de crédit au mécanisme de l'élection. Ces deux systèmes ne peuvent conduire qu'à la tyrannie des intérêts particuliers. Hegel est néanmoins tout aussi opposé à la monarchie absolue qui mène au despotisme (cas de la Prusse). Il accorde sa préférence à la monarchie constitutionnelle : celle-ci maintient l'unité (grâce au monarque), établit un pouvoir modéré (par le parlementarisme) et peut conférer la réalité du pouvoir à la bureaucratie (les fonctionnaires).

La philosophie hégélienne de l'État est une pensée de l'autorité. Elle renforce en effet l'idée que l'État est le seul dépositaire de l'intérêt universel, l'arbitre des conflits et le seul principe unificateur de l'existence sociale. L'État est la totalité dans laquelle chaque individu est invité à se fondre. Certes, Hegel condamne tous les absolutismes (monarchique ou démocratique) et fait appel à la Raison universelle comme garantie contre l'arbitraire du pouvoir. Mais il ouvre aussi la voie aux interprétations justifiant le droit de l'État à représenter l'intérêt général et à dominer les intérêts privés.

À la fois pensée de la liberté et pensée de l'État, la philosophie hégélienne s'expose à des interprétations théoriques diverses. Elle admire l'élan de Révolution française et, simultanément, critique les illusions libérales et ignore le rôle du peuple. Cette ambiguïté explique qu'après la disparition du philosophe (1832), « hégéliens de gauche » et « hégéliens de droite » se disputeront sa postérité.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres citées

- BARRÈS Maurice, *Roman de l'énergie nationale*. Tome 1 : *Les Déracinés*, Paris, Folio, 1988.
- BARRÈS Maurice, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Adamant Medias Corporation, 2007.
- BONALD Louis (de), *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, FB Éditions, 2014.
- BOSSUET Jacques, *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Paris, Dalloz, 2003.
- BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette Pluriel, 1989.
- CONSTANT Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, Fayard/Mille et Une Nuits, 2010.
- CONSTANT Benjamin, *Principes de politiques applicables à tous les gouvernements représentatifs*, Paris, Hachette, 2016.
- HAMILTON Alexander, JAY John et MADISON James, *Le Fédéraliste*, Paris, Garnier, 2012.
- HEGEL Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Pocket, 2012.
- HEGEL Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion, 2014.
- HEGEL Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014.
- JEFFERSON Thomas, *Écrits politiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003.
- KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, 2006.
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I & II*, Paris, Flammarion, 2018.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1999.
- MAISTRE Joseph (de), *Considérations sur la France*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1999.
- MAURRAS Charles, *Enquête sur la monarchie*, Paris, Les Éditions du Porte-Glaive, 1986.
- MAURRAS Charles, *Mes idées politiques*, Paris, BoD, 2019.
- MILL John Stuart, *De la Liberté*, Paris, Folio, 1990.
- MILL John Stuart, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009.
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1993.
- PAINE Thomas, *Les Droits de l'homme*, Paris, Belin, 1987.
- PAINE Thomas, *Le Sens commun*, Paris, UltraLetters, 2016.
- PÉGUY Charles, *Notre Jeunesse*, Paris, Gallimard, 1993
- PÉGUY Charles, *L'Argent*, Mugron, Louise Bottu, 2016.
- RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Hegel, 1982.
- RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Flammarion, 2011.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2011.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2011.
- SIEYÈS Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le tiers état ?* Paris, PUF, 1989.
- TAINÉ Hippolyte, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, R. Laffont, 1986.

TOCQUEVILLE Alexis (de), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Folio, 1985.
TOCQUEVILLE Alexis (de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 2010.
TRENCHARD John, *Cato's Letters*, Londres, HardPress Publishing, 2018.

Pour aller plus loin

BAILY Bernard, *Les Origines idéologiques de la révolution américaine*, Paris, Belin, 2010.
BIRNBAUM Pierre, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires*, Paris, Gallimard, 2003.
COTTRET Bernard, *La Révolution américaine*, Paris, Tempus Perrin, 2004.
FERRY Luc et RENAUT Alain, *Philosophie politique*, III. *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1999.
FURET François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.
GAUCHER Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.
GAUCHER Marcel, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995.
HOWARD Dick, *Aux origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet et Chastel, 2004.
KASPI André, *La Révolution américaine. 1763-1789*, Paris, Folio, 2013.
KOLM Serge-Christophe, *Le Libéralisme moderne*, Paris, PUF, 1984.
LEUWERS Hervé, *La Révolution française*, Paris, PUF, 2020.
MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
MARIENSTRAS Élise, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance, 1763-1800*, Paris, Complexe, 1992.
MARTIN Jean-Clément, *Nouvelle Histoire de la Révolution française*, Paris, Tempus Perrin, 2019.
MARTIN Jean-Clément (dir.), *La Contre-Révolution en Europe : XVIII^e- XIX^e siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*, Rennes, PUR, 2001.
OZOUF Mona, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.
QUERTON André, *Thomas Jefferson, vie, liberté et bonheur*, Bruxelles, Mardaga, 2016.
ROSANVALLON Pierre, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.
SIRINELLI Jean-François (dir.), *Histoire des droites en France*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1992.
SOBOUL Albert, *La Révolution française*, Paris, PUF, 1989.
TACKETT Timothy, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel, 1997.
TULARD Jean, *La France de la Révolution et de l'Empire*, Paris, PUF, 2014.
VERGARA Francisco, *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2002.

Violences luddistes (Grande-Bretagne, 1811-1816) - Traité de Vienne (1815)	1810	- A. Schopenhauer
	1820	- Saint-Simon - Ch. Fourier
Premiers développements de l'industrie		- P. Enfantin, A. Bazard - R. Owen
	1830	- Ph. Buonarroti - P. Leroux - L.-A. Blanqui
Mouvement chartiste (Grande-Bretagne, 1838-1848) -	1840	- L. Feuerbach, B. Bauer, D. F. Strauss - E. Cabet, V. Considérant, C. Pecqueur - A. Comte
Révolution de 1848 (France) et Printemps des peuples -	1850	- M. Stirner, J. Warren, L. Spooner - L. Blanc, Ph. Buchez
		- P.-J. Proudhon - K. Marx, F. Engels
Essor du mouvement ouvrier en Europe	1860	- P. Laffitte - F. Lassalle
I ^{re} Internationale, A.L.T. (1864) -		- S. Netchaïev, H. Rochefort
Création du Trade Union Congress (Grande-Bretagne, 1868) -	1870	- M. Bakounine, E. Reclus
Commune de Paris (1871) -		- E. Littré
Création du Parti social-démocrate (Allemagne, 1875) -		- A. Bebel, W. Liebknecht - B. Tucker
	1880	- P. Kropotkine, E. Malatesta, S. Faure, J. Grave - F. Nietzsche
	1890	- J. Guesde, P. Brousse, J. Allemane, P. Lafargue, H. Hyndman - K. Kautsky, V. Adler, A. Labriola - F. Pelloutier
II ^e Internationale (1889) -		- S. et B. Webb, H. George, G. B. Shaw - E. Bernstein, R. Luxemburg, K. Liebknecht
Création de la CGT (1895) -		- J. Jaurès, A. Millerand, V. Griffuelhes - G. Plekhanov
Création du Parti travailliste (Grande-Bretagne, 1900-1906) -	1900	- K. Renner, O. Bauer, J. Hobson
Révolution russe (1905), création de la SFIO (France, 1905) -		- G. Sorel
Tensions nationalistes en Europe Charte d'Amiens (1906) -	1910	
		- Lénine
Première Guerre mondiale -		- L. Trotsky
Révolution d'Octobre (Russie, 1917) -	1920	- A. Zinoviev, G. Plekhanov, N. Boukharine - R. Hilferding, H. de Man
III ^e Internationale (1919) -		- G. Lukács
Scission des PS / PC en Europe (1920-1922) -		- A. Gramsci
	1930	- J. Staline - J. M. Keynes
Essor des totalitarismes		- L. Blum
Crise financière de 1929 -		
Montée du nazisme -		
Front populaire (1936) -		
Procès de Moscou (1936-1938) -	1940	
Seconde Guerre mondiale -		
Début de la « guerre froide »		
Naissance de la Rép. pop. de Chine (1949) -		- Mao Zedong
Édification de la social-démocratie en Europe	1950	
XX ^e Congrès du PCUS (URSS, 1956) -		
Congrès de Bad-Godesberg (Allemagne, 1959) -	1960	
« Trente Glorieuses » (1945-1975) Mur de Berlin (1961) -		- L. Althusser - M. Friedman
Révolution culturelle (Chine, 1966-1969) -		- F. Mitterrand
Création du Parti socialiste (France, 1971) -	1970	- A. Soljenitsyne - R. Nozick
Premier choc pétrolier (1973) -		
Victoires de M. Thatcher (Grande-Bretagne, 1979) -		
et R. Reagan (États-Unis, 1980) -	1980	- D. Xiaoping
Tournant néolibéral Victoire de F. Mitterrand (France, 1981) -		
Politique de perestroïka et Glasnost (URSS, 1985-1986) -		
Effondrement du bloc soviétique (1989-1991) -	1990	
Création de l'Organisation mondiale du commerce (1993) -		- A. Giddens
Premières protestations altermondialistes -	2000	

Chapitre 6

Les luttes pour l'égalité

Socialismes et idées révolutionnaires à l'ère du capitalisme

On l'a vu au cours des précédents chapitres, les théories politiques évoluent avec les transformations de longue durée (l'évolution des croyances religieuses, le changement des structures sociales, les mutations économiques, l'élargissement des espaces de communication, les découvertes techniques et scientifiques...). Mais leur formulation dépend aussi de la construction de doctrines qui, à un moment donné, connaissent un succès rapide dans la société et provoquent un changement des perceptions et des connaissances. La pensée politique du XIX^e s. peut être saisie selon cette double temporalité. La naissance de la société industrielle, la domination de la bourgeoisie et l'émergence du mouvement ouvrier, mais aussi le triomphe du raisonnement scientifique et la diffusion de nouvelles théories sociales, s'accompagnent en effet d'un renouvellement sans précédent du débat politique, concentré désormais sur l'origine économique des inégalités.

Le nouvel âge industriel

Le mouvement d'industrialisation qui touche l'Europe au XIX^e s. résulte de l'apparition d'un nouveau mode de production reposant sur la machine et la fabrication en série. Il donne naissance à l'économie dite

« capitaliste » fondée sur la grande entreprise et le libre-échange des marchandises. Il est stimulé par le progrès des techniques, la concentration des capitaux et l'élargissement des marchés. Il s'accompagne aussi de transformations sociales de premier ordre : le développement des villes, le déclin de la propriété foncière, le renforcement de la bourgeoisie et surtout, l'apparition d'un vaste prolétariat ouvrier soumis à des conditions de vie particulièrement rudes. Les changements frappent par leur ampleur et leur rapidité : en moins d'un siècle, des sociétés agraires et artisanales se transforment en grandes nations industrielles.

La « révolution industrielle » n'en est pas moins partielle et inégale. Elle est partielle, car entre l'industrie « machinisée » et l'artisanat familial traditionnel prennent place tout un ensemble de structures de production intermédiaires qui restent particulièrement actives et efficaces (comme les manufactures). Elle est inégale, car elle touche très différemment les pays européens. L'Angleterre est le berceau de l'industrialisation. Celle-ci s'y est amorcée dès le XVIII^e s. et s'est accélérée à partir de 1780. En 1806, l'industrie regroupe déjà 30 % de la population active. En France, le mouvement est assez précoce, puisqu'il commence au cours des années 1820-1830. Mais il est aussi plus lent. Jusqu'au milieu du siècle, en effet, l'économie reste essentiellement artisanale et agricole. Il faut attendre le Second Empire (1852-1870) pour voir la France entrer dans l'ère du machinisme industriel et observer la formation d'une classe ouvrière concentrée dans les villes. La mutation n'y efface pas totalement des formes de production plus traditionnelles. La Prusse, quant à elle, a bien hérité en 1815 de régions développées (Rhénanie, Saxe, Silésie) et bénéficie depuis 1834 du *Zollverein*, association douanière des États de la Confédération germanique. Mais les résistances de l'aristocratie terrienne et la faible mobilité des capitaux ont ralenti son développement. La grande industrie n'en est qu'à ses premiers balbutiements en 1850. Elle prendra son véritable essor dans les années 1870-1880. Enfin, l'Autriche-Hongrie, l'Europe orientale et la Russie ne seront gagnées que tardivement par le mouvement d'industrialisation, à la toute fin du XIX^e s. Aux États-Unis, après la Guerre civile (1861-1865), l'industrie connaît un essor fulgurant dans le nord du pays (la « *Manufacturing Belt* ») où les élites économiques exercent une influence

grandissante, tandis que le Sud maintient une économie agricole des plantations.

La naissance de l'économie industrielle est le résultat d'un ensemble de facteurs dont la rencontre contribue à transformer en profondeur les connaissances et les savoir-faire. Elle découle directement, en premier lieu, des innombrables innovations techniques (machine à vapeur, utilisation du charbon comme source énergétique, nouveaux procédés métallurgiques, progrès des constructions mécaniques) qui permettent d'améliorer les produits et rendent possible la production en série (la mécanisation permettant la baisse des coûts et l'accélération des cadences de production).

L'industrialisation bénéficie, en second lieu, du développement des réseaux bancaires et des systèmes boursiers. En effet, les besoins financiers sont tels qu'ils impliquent la recherche de capitaux très importants dépassant largement les capacités des entreprises familiales. Le développement du crédit commercial, des prêts à long terme, des participations directes au capital, sont autant de techniques financières nouvelles qui soutiennent le développement de l'industrie. Quant aux États, ils participent à la régulation de l'activité économique par les responsabilités qu'ils confèrent aux banques centrales, notamment le monopole de l'émission monétaire.

En troisième lieu, la croissance démographique joue un rôle essentiel dans la transformation de l'économie, en participant à la poussée générale de la demande en Europe. Le recul de la mortalité, notamment, contribue à de forts excédents naturels (variables selon les pays) qui font passer le continent européen de 192 millions d'habitants en 1800 à 274 millions en 1850. Cette croissance accroît les besoins d'autant plus fortement que le revenu moyen par habitant augmente. Dans ce contexte, seules de nouvelles formes de production, plus efficaces, peuvent satisfaire la demande. L'essor démographique favorise également le développement des villes où se concentre une main-d'œuvre abondante et bon marché, capable de participer à l'effort de production.

En quatrième lieu, dans toute l'Europe, la création de nouvelles voies de communications routières, fluviales et maritimes, contribue à l'unification des marchés économiques nationaux. Ces voies permettent le développement des échanges, la baisse des tarifs douaniers, le

rapprochement des systèmes juridiques du commerce et, plus avant, stimulent la demande en ouvrant de nouveaux marchés.

Enfin, assez paradoxalement, les progrès rapides de l'agriculture vont de pair avec la croissance de l'industrie. Dans un sens, l'extension des superficies cultivables et l'amélioration des méthodes de travail permettent de compenser l'exode rural et de nourrir les populations urbaines de plus en plus nombreuses. Dans l'autre sens, le développement des techniques industrielles, à partir du milieu du XIX^e s., améliore en retour la productivité agricole.

L'émergence de la cause ouvrière

L'entrée dans l'ère du capitalisme industriel s'accompagne d'importants changements politiques. L'implication croissante des pouvoirs publics dans des décisions de portée économique en est une première manifestation. Dès le milieu du XIX^e s., en effet, plusieurs gouvernements, conscients de la nécessité de soutenir le développement du commerce et de l'industrie, n'hésitent pas à prendre part à la réorganisation des activités économiques (création d'unions douanières et de zones de libre-échange, organisation du système bancaire et financier, investissements publics) et à engager de grands travaux d'aménagement (creusement de canaux, construction de routes, développement du chemin de fer). Mais les répercussions politiques de l'industrialisation sont surtout indirectes. Elles découlent de la dégradation rapide des conditions d'existence de la nouvelle classe de travailleurs. L'isolement social des ouvriers, leur mobilité forcée, la précarité des emplois, l'exploitation de la main-d'œuvre non qualifiée en l'absence de législation sociale créent en effet les conditions d'un mécontentement général dans les couches populaires urbaines. Encore faibles et divisés dans les années 1850, les ouvriers prendront lentement conscience de leurs intérêts dans le dernier tiers du XIX^e s. et finiront par s'organiser en mouvements politiques ou syndicaux.

En modifiant les systèmes de production et la structure du travail, la révolution industrielle favorise l'émergence d'un nouveau rapport de force dans la société entre le monde ouvrier et la bourgeoisie dirigeante. Dans le domaine des idées, cette tension prend la forme d'une

confrontation entre deux grands systèmes idéologiques : le libéralisme et le socialisme. Le XIX^e s. est le siècle du libéralisme triomphant : la théorie économique du « laissez-faire laissez-aller » devient l'idéologie officielle du capitalisme industriel et bancaire, tandis que le libéralisme politique s'enracine, certes inégalement, dans les grands États avec le renforcement du parlementarisme, la reconnaissance du pluralisme politique et la proclamation des droits individuels. Aux commandes des leviers économiques et politiques, les élites libérales font néanmoins preuve d'une faible créativité philosophique. Au début du siècle, elles se rangent plutôt dans le camp conservateur – par intérêt plus que par conviction – puis se rallient progressivement à l'idée démocratique, à l'image de Tocqueville. Mais un clivage politique durable s'instaure entre la bourgeoisie dirigeante, favorable au régime parlementaire, et un nombre croissant de théoriciens et d'activistes républicains acquis à la cause des travailleurs. Porté par le mouvement ouvrier, le socialisme est incontestablement le courant d'idées le plus prolifique tout au long des XIX^e et XX^e s., mais aussi le moins cohérent en raison des divisions incessantes, quasi irréductibles, qui séparent ses différentes sensibilités.

LES DOCTRINES DE LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

Dans les premières décennies du XIX^e s., la fracture entre le monde du travail et celui du capital n'est pas encore perceptible, malgré des tensions sporadiques dans les grandes manufactures en Angleterre et en France. Certes, quelques voix s'élèvent déjà pour dénoncer les conditions de travail difficiles et l'inégale répartition des richesses. Mais de nombreux philosophes et journalistes observent avec optimisme les mutations économiques en cours. Pour eux, la naissance de l'industrie peut être le ciment d'une société nouvelle libérée de la pauvreté et des conflits.

La foi dans le progrès de l'industrie et des sciences

Les progrès de l'industrie ne sont guère visibles en France avant les années 1850. La transformation de l'économie y est lente et le capitalisme industriel ne touche qu'une partie des activités de production (essentiellement la métallurgie et le textile). La société française est alors marquée par la superposition de structures économiques anciennes (agriculture et artisanat familial) et nouvelles (capitalisme industriel et bancaire). C'est néanmoins dans le contexte français des années 1820-1840, que la foi dans le progrès héritée de Condorcet retrouve une remarquable vigueur avec les projets de Saint-Simon et de Comte. Fascinés par la naissance de l'industrie et, pour le second, par l'essor de la rationalité scientifique, les deux philosophes forment les premières grandes doctrines de la société industrielle.

La doctrine saint-simonienne et l'avenir du système industriel

Lorsque Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon (1760-1825), expose ses premières thèses sur la société industrielle, peu de philosophes prêtent attention à l'évolution des structures économiques. Aux lendemains des révolutions, des conquêtes napoléoniennes et du Traité de Vienne (1815), tous les regards restent tournés vers l'équilibre des puissances en Europe et la stabilité des institutions monarchiques au niveau de chaque État. À la différence de ses contemporains, Saint-Simon ne s'intéresse guère aux troubles qui viennent de déstabiliser le continent. Les changements politiques en cours sont l'expression d'une révolution bien plus importante à ses yeux : l'avènement de la société industrielle. Saint-Simon est en effet le premier à s'interroger sur les conséquences politiques engendrées par la grande transformation économique du début du XIX^e s. (*L'Industrie*, 1816 ; *Du Système industriel, Catéchisme des industriels, Le Nouveau Christianisme*, 1820-1825). Pétri de l'optimisme des Lumières, admirateur de Condorcet, il

voit dans la nouvelle société, qu'il nomme le « système industriel », les conditions de réalisation de la paix et de la justice sociale.

Le déclin de la société féodale

La doctrine de Saint-Simon prend appui sur une vaste analyse de la marche historique des sociétés. Pour le philosophe français, le nouveau système industriel est le résultat des transformations de longue durée qui ont affecté l'Europe depuis le Moyen Âge. Le progrès continu des connaissances et l'essor des nouvelles techniques ont permis aux sociétés européennes de sortir de l'âge violent et tyrannique de la féodalité et d'entrer dans l'âge de l'industrie. Celui-ci est l'occasion, pour l'humanité, d'accéder à une nouvelle vie sociale où la richesse et la solidarité se substituent progressivement aux traditionnels rapports de domination.

Le crépuscule de la féodalité

La société féodale trouvait sa stabilité et son unité dans la suprématie reconnue à une minorité possédant les droits et les richesses. Traversée par les conflits et les guerres, elle accordait tous les pouvoirs aux chefs militaires et aux autorités religieuses. Les guerriers exerçaient une domination politique fondée sur la hiérarchie et la force. Les hommes d'Église exerçaient le pouvoir spirituel selon des principes exigeant l'obéissance et le sens de la communauté. Le système féodal, profondément inégalitaire, assurait concrètement la supériorité de la noblesse et du clergé sur le reste de la société, notamment sur les « producteurs ».

C'est ce système qui est, selon Saint-Simon, en voie de décomposition au début du XIX^e s. Le pouvoir féodal n'a pu résister, en effet, au développement des connaissances scientifiques et à l'amélioration continue des capacités de production. Le nouveau stade de l'évolution de la société n'a pas simplement affaibli l'ancien modèle de domination. Il a porté au sommet de la société ceux qui créent les richesses. Les révolutions bourgeoises de la fin du XVIII^e s. n'ont été, à cet égard, que la traduction politique d'un nouveau rapport de force favorable au monde de la production.

Le mouvement de l'Histoire

Le déclin de la féodalité est donc inéluctable pour Saint-Simon. Il s'inscrit dans le mouvement de l'Histoire (celui-ci touche toutes les sociétés, malgré leur diversité). À cet égard, l'aristocrate français refuse de trancher le débat philosophique entre matérialisme et idéalisme : l'effondrement de la société féodale est le produit d'une évolution qui combine progrès matériel et transformations spirituelles. Il est le résultat du développement des techniques et de l'émergence concomitante de la bourgeoisie, mais il est aussi la conséquence de la remise en cause brutale des certitudes religieuses par la pensée rationaliste des Lumières. À l'aube du XIX^e s., le mouvement de sortie de la féodalité affecte essentiellement les nations les plus développées, comme l'Angleterre et la France. Mais Saint-Simon est persuadé qu'étant le produit de « lois politiques » et de « lois scientifiques » communes à l'ensemble des sociétés, il se diffusera dans toutes les sociétés européennes et, à terme, gagnera le monde entier.

La nouvelle société industrielle

La société naissante établie sur les ruines du féodalisme repose, selon Saint-Simon, sur un nouveau système social et économique organisé autour de la production de biens. Ce système, appelé « l'Industrie », se caractérise par le développement des manufactures, l'essor du commerce, l'intensification de l'artisanat et de l'agriculture. Il se distingue également par un renouvellement des arts et des connaissances. Il s'appuie sur la science et la technique dont les progrès rapides contribuent à améliorer les « facultés productives » de la société.

La classe des industriels

La thèse saint-simonienne tire son originalité du lien qu'elle établit entre l'essor de l'industrie et le bouleversement sans précédent de l'organisation sociale. Selon Saint-Simon, les anciennes classes dirigeantes (la noblesse terrienne et le clergé) sont progressivement remplacées par la « classe des industriels » dont la montée en puissance est irrésistible. Cette nouvelle classe comprend les entrepreneurs, les producteurs, les financiers, les artisans, les ouvriers et les agriculteurs,

mais aussi les savants, les ingénieurs ou les artistes qui participent au développement des savoirs. Dans sa fameuse *Parabole des abeilles et des frelons*, publiée en pleine Restauration (1819), Saint-Simon fait l'éloge de tous ceux qui participent au développement de la production et des échanges (les abeilles). Il leur oppose les corps « parasites » de la société (les frelons) qui doivent être éliminés. Ceux qu'il nomme les « oisifs » sont en effet un poids inutile pour la société, puisqu'ils vivent de profits tirés de leur position sociale sans jamais participer à la production de la richesse. Il n'est pas difficile d'y reconnaître la noblesse récemment rétablie dans ses privilèges, ainsi que les prêtres et les fonctionnaires du roi. *La Parabole* vaudra à son auteur d'être traduit en justice pour crime de lèse-majesté.

Une société solidaire et pacifiée

Le renouveau social dans le système industriel naissant ne se cantonne pas au changement de classe dirigeante. C'est l'équilibre de la société dans son ensemble qui se trouve affecté par l'essor des capacités productives. Là où le système féodal établissait des rapports de domination garantis par la concentration de force, le système industriel contribue à la refondation des liens sociaux sur la base de la solidarité, la réciprocité et la complémentarité. Alors que l'ancienne société était tournée vers la guerre et les conquêtes, la nouvelle société forge des relations sociales pacifiques fondées sur l'association et l'échange. La société s'humanise ainsi non seulement parce qu'elle n'exclut aucune de ses composantes, mais aussi parce tous les individus ont intérêt à participer aux échanges et en retirent des bénéfices. Dans cette perspective, souligne Saint-Simon, « l'industrie n'est qu'un seul et vaste corps dont tous les membres se répondent et sont pour ainsi dire solidaires [...] ; ce n'est partout qu'un intérêt, qu'un besoin, qu'une vie ».

Pour Saint-Simon, la disparition des liens de domination traditionnels au profit des échanges paisibles et équilibrés rend possible la formation d'une nouvelle classe dirigeante chargée de gouverner dans l'intérêt de tous. Le philosophe français penche ainsi pour la constitution d'un régime dont les positions de responsabilité seraient occupées par ceux qui disposent du savoir et de la connaissance. Le rôle de cette élite serait moins de commander que d'« éclairer les volontés ». Le gouvernement

de la société n'aurait ainsi rien à voir avec le pouvoir de l'Ancien Régime, puisqu'il exclurait la contrainte et la force pour ne privilégier que la compétence. Un tel schéma suggère la formation d'un pouvoir technocratique qui, par sa maîtrise des sciences et de la technique, écarterait définitivement la violence politique. Le projet de Saint-Simon entend remplacer le « gouvernement des hommes » par l'« administration des choses ».

De la « physiologie sociale » au nouveau christianisme

Pour réaliser la société industrielle, Saint-Simon croit à la possibilité de constituer une science sociale dont il tente de dégager les principes fondateurs. Celle-ci s'appuierait sur l'ensemble des connaissances positives accumulées sur la société au fil des siècles. Fondée sur l'observation attentive des faits sociaux et la compréhension historique, cette science permettrait de mieux comprendre l'organisation sociale et économique. Elle constituerait même, par sa justesse, une philosophie politique utile à la nouvelle élite dirigeante et à la mobilisation de toutes les volontés autour d'un projet fédérateur. À ce titre, la science de la société qu'il entend élaborer, appelée la « physiologie sociale », devrait aider la classe des industriels à prendre conscience de son rôle historique et, par la suite, à s'impliquer dans la nouvelle organisation sociale.

L'intérêt porté à l'observation des faits ne conduit pas Saint-Simon à ignorer l'importance des valeurs morales. Bien au contraire, vers la fin de sa vie, il soutient que la spiritualité constitue un socle indispensable à la cohésion et à l'unité de la société. Pour l'aristocrate éclairé, il est temps d'édifier un nouvel ordre moral, qu'il nomme le « Nouveau christianisme ». Celui-ci serait d'inspiration chrétienne, mais il ne s'appuierait pas sur la théologie classique et la médiation de l'Église institutionnelle. Il constituerait une nouvelle religion adaptée au système industriel. Il permettrait de propager une spiritualité incitant au développement des relations et à l'association des énergies en vue de la production. C'est là une voie essentielle, selon Saint-Simon, pour garantir la paix et la solidarité dans la société.

Saint-Simon, précurseur du socialisme ?

Dès 1819, Saint-Simon bâtit une théorie politique qu'il entend diffuser dans la société : « l'industrialisme ». Celle-ci n'établit pas de distinction entre la politique et l'économie. Les deux activités se confondent dans la mesure où toute direction politique a pour tâche principale d'accompagner, voire d'accélérer, le processus spontané de réorganisation de la société autour des activités de production et d'échange.

Saint-Simon exprime à ce titre une méfiance manifeste à l'égard de toutes les doctrines qui s'opposent à l'intervention de l'État dans l'économie. Il critique la morale individualiste des penseurs libéraux qui estiment que le bonheur commun résulte de la rencontre des intérêts privés. Une telle morale, appliquée à l'économie, permet à ceux qui détiennent la propriété des terres et des manufactures de s'enrichir impunément au détriment des nécessiteux. Or, selon Saint-Simon, l'un des premiers objectifs du système industriel est l'amélioration du sort de la classe la plus pauvre. L'État a donc un rôle primordial à jouer dans l'économie afin d'empêcher la concentration des richesses. Il a ainsi pour tâche de prévenir l'émergence d'une nouvelle classe de prédateurs qui se substituerait à la noblesse d'Ancien Régime et établirait un nouveau système de privilèges.

L'industrialisme saint-simonien refuse donc l'exploitation du travail, la concentration de la propriété et la concurrence égoïste entre les intérêts particuliers. Il se pose comme un rempart contre le déséquilibre des profits. Il entend empêcher les conflits entre propriétaires et travailleurs, qui commencent à prendre de l'ampleur en Angleterre (vague de violences « luddistes » entre 1811 et 1816). Il souhaite contribuer au renforcement d'une société unie et solidaire où tous les « producteurs » (qu'il prend soin de distinguer des « propriétaires ») s'associeraient les uns avec les autres dans l'intérêt de tous.

Tous ces arguments expliquent que Saint-Simon ait été considéré par de nombreux théoriciens de la question ouvrière comme l'un des précurseurs de la pensée socialiste. Non seulement sa théorie, particulièrement optimiste, a influencé les projets d'inspiration communautaire des « socialistes utopiques », mais elle a fourni de précieux éléments critiques sur lesquels la pensée révolutionnaire du XIX^e s. s'est appuyée. Friedrich Engels considérera à cet égard que Saint-Simon, dans ses écrits, a « une largeur de vue générale qui fait que

presque toutes les idées non économiques des socialistes postérieurs sont contenues en germe chez lui » (*Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1876-1877).

Les saint-simoniens

Pour Saint-Simon, la société du XIX^e s. est sortie de « l'âge métaphysique », âge où le monde était organisé autour d'un idéal politique porté par la religion. Selon lui, le système industriel fait entrer la société dans l'ordre de la réalité, dans « sa véritable nature » dont le trait essentiel est la recherche du bien. Dans ce système, la vie sociale n'est plus axée sur un ordre imaginaire, un « arrière-monde ». Elle vise des objectifs concrets qui répondent aux besoins réels des hommes. Elle implique d'édifier une « politique positive » fondée sur la science.

L'ambition saint-simonienne de rapprocher la politique de la science est sincère. Elle jette les bases d'un positivisme dont Auguste Comte se fera le héraut. Mais en définitive, Saint-Simon ne fait que forger sa propre utopie. Le système industriel propose de réconcilier le monde avec lui-même : il est à l'origine d'une idée de la société où, grâce à la production, toutes les formes de domination et les violences guerrières seraient définitivement bannies. Plus que cela, la société industrielle est censée mettre fin à l'isolement social et à la misère économique. Empreint d'un certain prophétisme, ne résistant pas à décrire les contours d'un monde idéal, auteur d'une théorie politique dont les accents d'enthousiasme font souvent preuve d'une certaine naïveté, Saint-Simon expose une conviction idéologique plus qu'il n'élabore une lecture réaliste de la société.

Bien qu'idéaliste, la pensée saint-simonienne constitue un tournant décisif dans la réflexion sur la société moderne. Certes, elle est incapable d'anticiper les grands conflits qui, dès le milieu du XIX^e s., émailleront les relations entre le monde du travail et la bourgeoisie industrielle. Mais elle est la première philosophie à jeter un regard interrogateur sur les effets politiques engendrés par la révolution industrielle, la transformation des structures socio-économiques et l'évolution des sciences. Sa grande intuition est de considérer la politique et l'économie comme deux activités imbriquées. À ce titre, le saint-simonisme constituera une source

d'inspiration précieuse pour tous ceux qui, au XIX^e s., s'interrogeront sur le développement de la société capitaliste.

Dès la disparition de Saint-Simon, en 1825, ses amis s'organisent pour poursuivre le projet « industrialiste ». Les « saint-simoniens », ainsi qu'ils se nomment, sont emmenés dans les premières années par Prosper Enfantin et Armand Bazard qui entendent propager les thèses sur la société industrielle dans toute l'Europe. Dans ce but, ils créent plusieurs revues, comme *Le Producteur* ou *Le Globe*, où collaborent une pléiade d'intellectuels et de journalistes sensibles aux questions économiques. Enfantin fonde une Église saint-simonienne qui souhaite développer des ramifications à l'étranger, tandis que Bazard participe – avec Philippe Buchez, Étienne Cabet et Pierre Leroux – à l'animation de la Charbonnerie, société secrète issue du carbonarisme italien, établie en France en 1821 pour lutter contre le régime des Bourbons (elle s'éteint peu après la révolution de 1830). Au total, le mouvement saint-simonien est loin d'être uni et, dès les années 1830, ceux qui se présentent comme les héritiers de Saint-Simon adoptent des positions contrastées sur le capitalisme industriel.

La plupart des héritiers déclarés de Saint-Simon s'inscrivent dans la mouvance socialiste. On trouve, parmi les disciples, des auteurs optimistes qui souhaitent diffuser la philosophie industrielle par une démarche mystique ou religieuse. C'est le cas d'Enfantin, et plus particulièrement de Buchez qui entend réaliser une synthèse de la pensée chrétienne, du saint-simonisme et du socialisme. De nombreux saint-simoniens rompent néanmoins avec la vision heureuse de la société industrielle et adoptent une position résolument critique. Certains penchent même en faveur de l'action révolutionnaire, tout en reprenant les interprétations de Saint-Simon sur le rôle de la production et du travail dans la transformation de la vie politique. Des figures comme Jean Reynaud, Auguste Blanqui ou, plus tard, Joseph Proudhon, font souvent référence à la critique de la propriété formulée par le père de l'industrialisme. Le saint-simonisme est également une source d'inspiration pour Friedrich Engels et Karl Marx lorsqu'ils rédigent en 1848 le *Manifeste du Parti communiste* (malgré de profondes divergences avec l'aristocrate français sur les effets de la religion ou le rôle joué par les ouvriers dans la réalisation de la nouvelle société).

Les « socialistes utopiques » (Owen, Fourier, Cabet), quant à eux, ne sont pas des militants saint-simoniens. Mais ils s'inspirent largement de la pensée du philosophe français. Leur objectif est bien de mettre en œuvre des projets communautaires qui pourraient concrétiser la vision heureuse d'une société industrielle émancipée des rapports de domination. Assez paradoxalement, le projet industrialiste influence aussi quelques hommes politiques et philosophes libéraux. L'optimisme rayonnant de Saint-Simon, sa foi dans la dynamique libératrice de la production et des échanges, séduisent certaines personnalités du monde économique comme les frères Émile et Isaac Pereire, banquiers, industriels et hommes politiques influents du Second Empire. Enfin, les idées du saint-simonisme sur la stabilité indispensable de la société et les liens de solidarité ont été reprises par des philosophes hostiles à l'héritage libéral de 1789. Parmi les auteurs méfiants à l'égard de l'individualisme bourgeois, Auguste Comte s'est largement inspiré de la pensée de Saint-Simon pour établir un projet de société guidé par les « sciences positives ».

Le positivisme ou l'éloge du nouvel esprit scientifique

La pensée positiviste se développe essentiellement en France. Elle présente un intérêt tout particulier par son originalité et l'influence qu'elle a pu avoir à la fin du XIX^e s. lors de la formation de la III^e République. Elle est issue essentiellement de l'œuvre d'un homme : Auguste Comte. D'une grande originalité, elle critique à la fois les principes de 1789 et la pensée réactionnaire. Refusant le clivage entre conservation et changement, elle développe un projet fondé sur une idée centrale : le progrès humain ne peut exister que dans une société fondée sur des bases scientifiques.

Le comtisme entre ordre et progrès

Auguste Comte (1798-1857) vient tout juste d'intégrer l'école polytechnique lorsqu'il décide de s'engager dans la réflexion philosophique. À 19 ans, il rencontre Saint-Simon, dont il devient le

secrétaire particulier. Leur objectif commun est de fonder une théorie scientifique du développement humain, une « science sociale » qui s'appuierait sur une vaste philosophie de l'histoire. Mais une querelle de signature sépare le maître et l'élève en 1824. Auguste Comte entreprend alors d'élaborer ce qu'il appelle la « philosophie positive » dont l'essentiel est contenu dans son vaste *Cours de philosophie positive* (1830-1842).

La foi dans le progrès des sciences

La notion de positivisme ne renvoie pas simplement à la doctrine de Comte. Si le mot a bien été inventé par l'élève de Saint-Simon, il s'est rapidement popularisé pour désigner, dans son sens le plus large, une attitude face la science. Être positiviste à la fin du XIX^e s., c'est affirmer que la seule façon d'assurer la validité d'un savoir est de procéder par l'observation et l'expérimentation. Selon cette vue, toute vérité scientifique, pour être établie, suppose un travail d'investigation empirique. Le positivisme, en ce sens, est le nouvel esprit scientifique qui entend se débarrasser des raisonnements spéculatifs, qu'ils soient philosophiques ou religieux. Profitant de l'essor des sciences expérimentales au XIX^e s., il s'attache uniquement à l'observation et refuse de prendre en compte des hypothèses invérifiables concernant « l'essence » de la matière.

Mais avant de devenir une notion générale, le positivisme désigne le système philosophique d'Auguste Comte. Celui-ci s'appuie sur l'idée que seules les connaissances tirées des sciences expérimentales permettent la compréhension du monde, celle des corps bruts (la matière) comme celle des corps organisés (les organismes vivants, y compris la société humaine). Néanmoins, être positiviste, dans l'esprit de Comte, ce n'est pas simplement accepter la démarche scientifique et ses exigences (le raisonnement par hypothèses, la démonstration par l'expérimentation, le refus de poser la morale comme préalable à toute pensée). C'est aussi afficher sa « foi » en la science et en ses applications techniques, et considérer qu'elle est la condition nécessaire pour que l'humanité évolue vers un avenir plus heureux. C'est en cela que le positivisme implique, pour Comte, de ne pas rester hors du monde : il exige au contraire de s'y

engager en réalisant un vaste projet humain reposant tout entier sur la science.

À ce titre, la « philosophie positive » de Comte peut être considérée comme une théorie politique. Son analyse de l'évolution de l'esprit humain et de l'essor des sciences est en effet inséparable de ses visées politiques : il s'agit bien de condamner la société issue de la Révolution de 1789, enlisée dans ses principes abstraits, et de proposer les conditions d'un changement radical qui donnerait une assise scientifique à la société. C'est aussi une philosophie de l'Histoire qui défend l'idée d'un processus d'évolution historique guidé par le développement de la pensée scientifique.

L'analyse de la société post-révolutionnaire

L'interrogation de Comte part d'un constat ou, du moins, d'une inquiétude : le risque, au début du XIX^e s., de voir le corps social se disloquer sous l'effet des disputes engendrées par la Révolution française. La révolution a en effet accentué les fractures au sein de la société. Celle-ci, insensiblement, est entrée dans une phase de déclin du fait de la dissolution des solidarités et de l'isolement croissant des individus. À ce niveau, l'analyse de Comte s'inspire de la pensée saint-simonienne sur la nouvelle société industrielle. Elle considère notamment qu'il existe un décalage croissant entre les élites politiques post-révolutionnaires (aristocratiques ou bourgeoises) et la nouvelle classe des « industriels » – notion créée par Saint-Simon pour désigner tous ceux qui ont une activité de production – qui assure la prospérité de la société.

Dans ce contexte, la priorité doit être donnée à la lutte contre la désagrégation du corps social. Or, Comte ne voit aucune issue possible dans les combats fratricides entre partisans de l'ordre monarchique et tenants des idées libérales. Non seulement ces combats ne font que diviser la société en clans rivaux, mais la pensée réactionnaire comme la pensée de 1789 apportent des solutions fausses. Comte condamne la prétention des contre-révolutionnaires (Burke, Bonald, Maistre) à revenir à un état antérieur de la société. Leur politique ne tient pas compte des transformations profondes qui affectent la société, tout particulièrement les changements provoqués par la révolution et, bien sûr, par les mutations d'ordre technique et scientifique. Les monarchistes veulent

revenir à une société régie par la pensée religieuse, alors que c'est désormais la science qui est le moteur du progrès social.

Comte critique également les fondements de la pensée de 1789. Il dénonce l'impuissance à constituer les bases d'une cohésion sociale par des méthodes brutales. Selon lui, les violences politiques qui ont secoué la France ont engendré une instabilité chronique des institutions et ont contribué au délitement des liens communautaires. Sur le plan philosophique, Comte rejette les prémisses de l'individualisme sur lesquelles s'appuie la pensée moderne. Il conteste en particulier la conception libérale de l'individu qui n'accorde aucune attention à l'unité du corps social. Pour Comte, l'individualité ne vaut qu'autant qu'elle est intégrée à la société (par la médiation de relais sociaux comme la famille et la patrie). Le libéralisme, de surcroît, s'appuie sur l'idée d'individus mus par des intérêts égoïstes, alors que le fondement de toute société, affirme-t-il, réside dans les solidarités qui s'y nouent.

La théorie des trois états

C'est à partir de cette critique que le philosophe français formule sa philosophie de l'Histoire. Celle-ci s'appuie sur la « loi des trois états », formulée dans la première leçon du *Cours de philosophie positive*. L'histoire de la pensée – et, à travers elle, l'histoire de l'humanité – a été marquée par la succession de trois « âges », chacun représentant un « état de l'esprit humain ». « L'âge théologique », le plus ancien, correspond au système politique médiéval et au temps de la monarchie. C'est l'âge où la représentation de l'univers était établie sur des normes surnaturelles. Dans l'ordre politique, la théorie du droit divin assurait la légitimité du pouvoir. « L'âge métaphysique » correspond à l'émergence de la pensée moderne. Cet âge est marqué par la promotion de nouvelles normes universelles abstraites, comme la nature, la matière, l'individu, la raison, le droit. Ces normes ont triomphé au moment de la Révolution française, générant une myriade d'idées nouvelles comme la souveraineté, la loi, la liberté, le contrat, les droits de l'homme. Elles ont eu un rôle positif dans la mesure où elles ont sapé les bases de la religion et ont conduit à l'effondrement du système monarchique traditionnel. Mais elles n'ont pas permis de fonder une société unitaire. Bien au contraire, elles ont

provoqué l'instabilité des institutions et le désordre social. Elles doivent donc être dépassées.

Les âges théologique et métaphysique sont, dans l'histoire, des états « préscientifiques » : ils étaient établis sur des « vérités » qui n'étaient pas soumises à l'expérimentation. Selon Comte, une troisième phase de l'histoire est amenée à leur succéder : l'âge « positif ». Celui-ci voit triompher l'esprit scientifique et les connaissances expérimentales. Il est « l'état viril de notre intelligence ». Le rôle de la science est alors de fonder les lois qui doivent servir à la réforme de la société. Il est aussi de guider les nouvelles élites qui sont amenées à gouverner. À cet égard, on ne doit pas se méprendre sur les intentions de Comte : la philosophie positiviste n'est pas une simple tentative d'explication du procès de l'Histoire ; elle sert surtout à justifier un projet politique concret visant la réorganisation complète de la société.

Le mariage de la science et du gouvernement

Dans l'esprit de Comte, le positivisme doit servir de socle intellectuel à une intervention concrète sur le monde. La philosophie n'a de sens que par l'action politique.

De la politique positive à « la religion de l'Humanité »

À partir de l'application des principes de la science, Comte affiche ainsi une ambition : fonder la légitimité d'un nouveau pouvoir capable de maintenir l'unité de la société. Il établit à cet égard un « système de politique positive » (titre d'une œuvre en 4 volumes, écrite entre 1851 et 1854). Ce « système » conteste à la fois le pouvoir traditionnel de l'aristocratie et la légitimité démocratique. Dans la société positive, le pouvoir doit être confié à la seule classe apte à gouverner : les « savants ». Grâce à l'apport des sciences (mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie), et en particulier l'éclairage de la « sociologie » (notion forgée par Comte pour désigner la science qui décrit les « lois effectives » de la société), les savants sont en effet les seuls à pouvoir rechercher le bien-être des hommes et le développement harmonieux du corps social. Dans un tel système, marqué par le triomphe

de l'« esprit positif », la politique peut suivre les lois invariables de la connaissance et mettre fin à l'inconstance des gouvernants.

Le projet positiviste connaît un sérieux infléchissement à la suite de la rencontre du philosophe avec Clotilde de Vaux en 1844. La liaison amoureuse avec cette jeune femme cultivée, brutalement interrompue par sa disparition prématurée (1846), modifie le regard philosophique de Comte. Celui-ci décide de soumettre son projet rationaliste et scientifique à des exigences spirituelles. Il développe ainsi l'idée d'un positivisme religieux, démarche nécessaire pour jeter les bases d'une nouvelle organisation sociale. Cette perspective inédite semble en contradiction avec les principes essentiels du comtisme (rejet des discours métaphysiques, nécessité de s'en tenir aux faits, validation par l'expérience). Elle est néanmoins, pour Comte, une exigence pour faire triompher le positivisme dans la société. Celui-ci n'est plus simplement un « état de la pensée » dans l'histoire : il doit devenir une véritable « religion de l'Humanité » capable de mobiliser tous les esprits, des plus faibles au plus érudits. Dans ce but, Comte n'hésite pas à publier, en 1852, un *Catéchisme positiviste* établissant « une théorie générale de la religion » substituant à l'autorité de Dieu celle de l'Humanité (c'est-à-dire de l'ensemble des êtres qui concourent au perfectionnement de l'ordre universel). Dans cette nouvelle religion, le pouvoir spirituel serait détenu par les savants et non plus par des prêtres, tandis que la science et ses vérités se substitueraient aux dogmes de l'ancienne Église. Enfin, l'éducation aurait une fonction particulièrement importante. Elle serait confiée aux hommes de religion qui, par leur autorité, seraient les mieux placés pour diffuser la religion positiviste.

L'anti-individualisme comtien

Comte n'hésite pas à comparer la société à un organisme vivant. Cette vision rencontre un certain succès au milieu du XIX^e s. – elle trouvera en Herbert Spencer son principal défenseur à la fin du siècle. Elle tire son inspiration des sciences de la nature qui jouît d'une aura exceptionnelle dans la communauté scientifique, au point d'influencer la philosophie et les sciences sociales. Dans son *Système de politique positive*, Comte défend l'idée que la société fonctionne comme un organisme biologique, constituant un tout et se développant en fonction de ses déterminations

internes. Cet « organicisme » conduit à présenter la société comme une réalité immanente dont chaque élément ne peut vivre que dans son rapport à la totalité (comme les organes par rapport au corps humain).

Cette perspective entraîne un certain nombre de conséquences sur la façon dont Comte entend réorganiser la société. En effet, la conception organique insiste sur les exigences d'unité, de cohésion et de stabilité propre à tout système vivant. Elle envisage la société comme la seule réalité politique. Toute reconstruction ne peut se faire qu'à partir de la société tout entière et non de l'individu. En conséquence, Comte refuse l'idée de considérer chaque homme comme le détenteur de « droits » personnels. Non seulement la liberté individuelle n'existe pas (elle constitue un « mythe », elle est étrangère à la pensée scientifique), mais elle nuit au maintien des liens sociaux. Pour cette raison, Comte souhaite substituer des devoirs aux droits individuels. Il propose également de privilégier les entités sociales fondamentales comme la famille, l'Église ou l'État.

Sur un plan institutionnel, le comtisme désavoue l'héritage de la Révolution française. Il est hostile à la souveraineté du peuple, même si tout le monde est invité à participer à la réalisation des idées positivistes. Comte considère en effet que le peuple n'a pas suffisamment accès à la connaissance scientifique pour pouvoir prétendre s'auto-gouverner. Comte condamne également la doctrine du gouvernement représentatif dans la mesure où elle constitue une forme bâtarde de gouvernement empruntant simultanément à l'idée démocratique et à l'idée aristocratique.

La pensée comtienne en prise avec l'histoire

Le projet positiviste présente la rigidité doctrinale des grandes synthèses philosophiques. Pourtant, à partir des années 1840, Comte n'hésite pas à modifier certaines positions pour tenter d'accélérer l'application de son dessein politique. Il retire progressivement sa confiance aux « savants » dont il critique l'esprit corporatiste et l'indifférence politique. Sentant le mécontentement populaire monter à l'égard de la grande bourgeoisie qui tient les leviers de l'État, il se tourne vers les élites les plus éclairées du peuple. En 1848, Comte estime que son projet scientifique peut s'appuyer sur le mouvement républicain. Il fonde alors la Société

positiviste, une société de pensée qui regroupe ses fidèles et prend le parti de la République. Il intervient régulièrement dans le débat politique. Il n'oppose plus alors qu'une hostilité de principe à l'action révolutionnaire, à la condition que celle-ci soit transitoire et mène vers une société d'ordre.

Inquiet face au désordre ambiant, Comte affiche néanmoins très vite sa méfiance à l'égard des nouvelles institutions républicaines. Le 2 décembre 1852, il approuve le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. Par la suite, il condamne pêle-mêle le saint-simonisme, le proudhonisme et le marxisme (qu'il considère comme la pensée concurrente du positivisme). Il cherche toujours, de surcroît, le soutien d'élites qu'il entend convertir à la religion positiviste. Mais il ne parvient pas à faire entendre sa voix au-delà des cercles de fidèles. Il meurt en 1857 sans être parvenu à influencer la politique impériale. Il faudra attendre la mise en place de la III^e République pour que le positivisme devienne une source d'inspiration de la réforme politique en France.

Le mythe du gouvernement rationnel

La pensée positiviste influe sensiblement sur la vie politique française dans les années 1870-1880. Face à l'incertitude qui pèse sur l'avenir des institutions, le comtisme apparaît comme un projet politique séduisant en ce qu'il promet un retour à la stabilité sociale tout en s'appuyant sur une base scientifique. Mais le projet ne sera jamais appliqué tel que Comte l'avait envisagé : c'est à travers l'action de ces disciples, dont la plupart se démarqueront du projet global du maître, que les idées positivistes exerceront une influence sur la réorganisation de l'État républicain.

L'héritage comtien

Après la disparition de Comte, ses épigones sont nombreux à se disputer la postérité du maître. La majorité d'entre eux souhaite développer le « culte positiviste » en respectant scrupuleusement les ultimes volontés de Comte. Emmenés par Pierre Laffitte, ils incarnent l'orthodoxie philosophique et désirent propager la religion nouvelle en colonisant l'Église et ses institutions. Très vite, cependant, les affrontements idéologiques divisent les partisans du comtisme. Ceux qui militent en

faveur d'une interprétation souple de la doctrine et refusent toute approche mystique sont taxés de trahir le dogme et sont exclus des sociétés positivistes. Après la chute de l'Empire libéral (1870), les divisions s'accroissent nettement. Certains, comme G. Audiffren, se déclarent favorables à la monarchie au nom des impératifs d'ordre. Ils n'hésitent pas, quelques années plus tard, à se rapprocher de l'extrême-droite populiste. Mais globalement, la diffusion des idées positivistes est assurée par les républicains modérés, notamment grâce à la propagande efficace de Littré.

Fasciné par la philosophie positive, Émile Littré (1801-1881) rencontre Comte en 1840. Après la mort de ce dernier, il se montre critique sur les écrits du maître (*Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863). S'il est en accord avec l'analyse de la société et les principes d'une politique scientifique, il déplore l'idée d'écarter le peuple du pouvoir. Cette attitude l'éloigne définitivement des tenants de l'orthodoxie comtienne. Son aura intellectuelle, néanmoins, lui assure un large public (grâce à la revue *La Philosophie positive*, la publication de son fameux *Dictionnaire de la langue française* et son entrée à l'Académie française en 1871). Littré s'engage en 1870 dans le combat républicain : député en 1871, sénateur en 1874, il entre en franc-maçonnerie en 1875 aux côtés de Léon Gambetta et Jules Ferry. Ses écrits tentent d'établir une synthèse entre la démarche scientifique prônée par Comte et les principes modernes de l'humanisme – en particulier l'idée de droit, la notion de liberté individuelle, le principe du gouvernement représentatif. Dans la lignée positiviste, la politique doit être expérimentale et doit s'efforcer d'être « conservatrice » pour éviter l'affaiblissement du corps social. Dans la lignée libérale, elle doit également favoriser la reconnaissance de droits pour garantir la sécurité et l'émancipation des citoyens. Tout en s'inspirant du comtisme, Littré milite ainsi pour l'établissement d'une « démocratie libérale » qui réconcilie l'ordre et le progrès, la recherche de la stabilité sociale et les droits de l'homme.

Le comtisme et la naissance de la III^e République

La force des disciples républicains de Comte est d'avoir réussi à réaliser une synthèse pragmatique entre les valeurs du positivisme et les idéaux modernes des Lumières. Cette synthèse paraît fort éloignée du comtisme

des années 1840 (qui prônait le gouvernement des savants, l'abolition du système parlementaire, le rejet des droits individuels, l'intervention du pouvoir spirituel dans l'éducation). Mais la postérité du positivisme n'est pas qu'intellectuelle. Elle prend forme de manière beaucoup plus diffuse, à la fin du XIX^e s., dans la propagation d'un certain nombre d'idées « modernisatrices » au sein des élites politiques et administratives françaises. Elles ont des conséquences sur l'organisation et la place de l'État en France, mais aussi sur la conception de la vie démocratique qui s'impose avec l'installation de la III^e République.

Tout d'abord, les élites républicaines sont sensibles à un certain nombre d'idées diffusées par les sociétés positivistes. De nombreux parlementaires considèrent que la préservation des solidarités sociales est une question politique centrale qui doit tempérer la conception strictement individualiste du droit. C'est cette nouvelle attitude qui rend possible, par exemple, la reconnaissance du droit syndical (1884) puis, plus tard, du droit d'association (1901). De la même manière, le positivisme, dans la lignée de Condorcet, a contribué à diffuser l'idée que l'éducation était un moyen essentiel pour renforcer l'unité nationale et susciter l'adhésion à des valeurs politiques communes. C'est dans ce contexte que l'on doit comprendre le rôle attribué à l'école publique et à ses « hussards noirs » pour diffuser les idées républicaines dans toutes les couches sociales.

Ensuite, dans la lignée des principes positivistes concevant l'action politique comme une « expérimentation », les républicains au pouvoir à la fin du XIX^e s. font preuve d'une attitude pragmatique dans la conduite de l'action gouvernementale. Cette attitude s'exprime au début dans « l'opportunisme » des républicains qui sont prêts à réaliser de nombreux compromis avec la droite modérée pour faire avancer les réformes (années 1880). Elle se manifeste plus largement, dans les dernières années du XX^e s., par le développement d'une tendance politique, le « radicalisme » qui, à l'exception du combat pour la démocratie, ne cherche pas à s'inscrire dans une famille idéologique. Les radicaux luttent pour la souveraineté du peuple, mais ils sont aussi favorables au système parlementaire. Ils sont progressistes dans les idées et combattent pour les libertés publiques, mais ils mènent dans le même temps une politique d'autorité face au syndicalisme ouvrier et aux ligues nationalistes. Leur seul combat impérieux est celui pour la laïcité

(incarné au début du siècle par le « combisme », du nom du président du Conseil Émile Combes). Plus largement, la recherche du pragmatisme explique la méfiance de nombreux républicains à l'égard des théories politiques abstraites, en particulier des thèses socialistes. Il explique certains parcours étonnants, comme celui de Clemenceau qui a entamé sa carrière politique à l'extrême gauche, comme figure de l'aile radicale du parti républicain (années 1870), et qui la termine comme « chef de guerre » autoritaire et nationaliste, en lequel se reconnaîtra la droite parlementaire non catholique en 1919.

Enfin, d'une manière plus générale, la III^e République voit émerger l'idée de « gouvernement rationnel », résurgence pragmatique de ce qu'était, au XVIII^e s., le mythe de la politique de la Raison. Certes, on est loin du « gouvernement des savants » défendu par Comte. Mais l'idée se développe que les élites du savoir ont vocation à jouer un rôle central dans la vie politique. Cette idée incite les républicains, après la défaite de Sedan (1870), à développer le système de formation des élites de l'État par les grandes écoles (création de l'École libre de science politique en 1872). C'est encore elle qui encourage, à la fin du XIX^e s., le développement d'une haute administration technique. Ainsi se diffuse peu à peu l'idée, héritée du comtisme, que les hauts fonctionnaires « généralistes » ou « techniciens » doivent jouer un rôle clé dans la conduite des politiques publiques. Le gouvernement rationnel républicain conforte de cette manière la tradition jacobine française, toujours prompte à faire de l'État le dépositaire de l'intérêt général en lieu et place des acteurs de la société civile.

L'idée du gouvernement rationnel a des incidences importantes sur la vie républicaine. Elle encourage l'État à prendre une place grandissante dans la société et à intervenir par le biais du centralisme planificateur et du contrôle technique des décisions. Sur un plan plus général, cette idée, en favorisant l'émergence d'un État-acteur, renforce la conception « moniste » du peuple héritée de 1789. Face à l'État, le peuple n'est pas considéré dans sa diversité sociale : il est envisagé comme un corps unitaire que seul l'État est en mesure d'incarner politiquement. La conséquence concrète est le renforcement du rôle de l'administration et de ses techniciens face aux groupes présents dans la société (associations, syndicats, groupes d'intérêts, églises, etc.). Une telle vision tranche singulièrement avec l'expérience américaine où triomphe une vision

pluraliste de la vie publique. Celle-ci place l'activité des citoyens et des groupes intermédiaires au cœur de la définition de l'intérêt général (qui n'est plus défini par l'État, mais comme le résultat de la rencontre des intérêts privés dans l'espace public).

Les nouvelles utopies communautaires

Au cours des années 1830-1840, c'est en Angleterre et en France, là où l'extension de l'industrie produit déjà ses premiers effets sociaux (concentration des ouvriers dans les grandes villes, précarité économique, isolement social, multiplication des accidents du travail et des maladies), que de nouveaux projets communautaires voient le jour. Ces projets sont d'une grande diversité, mais ils convergent vers un objectif commun : lutter contre les injustices sociales nées de la nouvelle économie industrielle.

Un socialisme utopique ?

Les initiateurs des projets les plus originaux, comme Owen, Fourier ou Cabet, ont été rétrospectivement appelés les « socialistes utopiques » par Karl Marx et Friedrich Engels – notamment dans le texte d'Engels : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1876-1877. Pour les deux philosophes allemands, tous ces acteurs sont « socialistes » dans la mesure où leurs projets condamnent le capitalisme industriel et tentent d'apporter une réponse à l'accroissement des inégalités socio-économiques entre travailleurs et employeurs. Mais les doctrines élaborées restent « utopiques » car, aux yeux des théoriciens de la lutte des classes, les idées avancées ne reposent pas sur une analyse « scientifique » des mécanismes économiques guidant l'évolution historique de la société. Pour Marx et Engels, les socialistes utopiques ont donc initié la réflexion sur la souffrante, mais leur idéalisme est inefficace, car il endort le prolétariat en laissant supposer que travailleurs et employeurs peuvent concilier leurs intérêts. Il empêche les ouvriers de prendre conscience de leur unité (la « conscience de classe »). En brisant

toute chance d'élan révolutionnaire, il contribue finalement à la reproduction de l'ordre bourgeois.

Certes, la critique marxiste a tendance à enfermer dans une même catégorie d'analyse des projets divers qui ne se définissent pas tous comme « socialistes ». On peut tenter toutefois, derrière l'originalité de chaque projet, d'identifier trois points de ralliement.

Les utopies des années 1830-1840, tout d'abord, forment la première critique systématique du capitalisme industriel. Elles considèrent le modèle de l'économie fondé sur la propriété privée et la liberté du négoce comme erroné, car ses mécanismes ne conduisent pas à l'enrichissement de l'ensemble de la société. Bien au contraire, ces mécanismes accroissent les écarts de richesse. En conséquence, les projets d'Owen, de Fourier ou de Cabet souhaitent faire de l'égalité et de la solidarité des valeurs essentielles de la vie sociale, loin des valeurs du libéralisme bourgeois.

Ensuite, les utopies sociales convergent dans les solutions avancées pour mettre fin aux injustices dans la société industrielle. Sur un plan général, elles voient la solution aux problèmes d'inégalité dans des réponses proprement économiques et non dans une éventuelle réforme des institutions politiques. C'est en effet la réorganisation plus humaine du système de production et la répartition plus équitable des fruits du travail qui peuvent permettre aux travailleurs de sortir de la précarité sociale. La restructuration de l'économie est donc une question de justice : il s'agit de permettre à la masse des travailleurs de profiter équitablement des richesses qu'ils contribuent à produire, richesses qui ont été jusque-là accaparées par les détenteurs de la propriété.

De façon plus concrète, les projets des années 1830-1840 ont pour objectif de remplacer le système de production par des solutions communautaires qui reposent sur l'association volontaire de tous les travailleurs et la mise en place d'une organisation de l'économie plus coopérative. C'est en effet dans l'association des volontés et la mise en commun des ressources que les auteurs voient la possibilité d'une société industrielle heureuse. Pour eux, la pratique de la solidarité économique est nécessaire pour tempérer l'individualisme excessif de la société industrielle naissante.

Enfin, les premiers socialistes restent pour la plupart les héritiers des Lumières. Résolument optimistes, ils ne renoncent pas à l'idée que le progrès peut constituer un remède aux malheurs de la société, dès lors qu'il est organisé selon un système qui répartit équitablement les richesses. Ils croient fermement en la possibilité d'une société meilleure qui combinerait avantageusement les acquis des révolutions libérales et la prospérité de la nouvelle économie industrielle. Ils sont certes les premiers « censeurs » de la société capitaliste. Ils sont aussi, de façon paradoxale, d'ardents représentants de l'esprit industrialiste qui se développe au XIX^e s. dans la classe politique et les milieux d'affaires.

Owen et la naissance du mouvement coopératif anglais

Il n'est pas étonnant que ce soit en Angleterre, où l'industrialisation et la concentration des masses ouvrières donnent très tôt naissance à des mouvements de protestation, que l'on trouve les premiers projets de réorganisation de l'économie industrielle. Les idées de Robert Owen y rencontrent un grand succès populaire. Aussi, ouvriers et intellectuels s'associent dès les années 1830 pour mettre en place des structures coopératives garantissant la solidarité entre tous les travailleurs.

L'associationnisme communautaire d'Owen

Robert Owen (1771-1858) est un brillant industriel du comté de New Lanark en Écosse. Il bâtit sa fortune dans l'industrie du textile. Autodidacte, il est particulièrement sensible à la condition sociale des employés. Persuadé que la pauvreté et l'exclusion sociale des travailleurs ne sont pas le résultat de faibles aptitudes individuelles, mais la conséquence directe de leurs mauvaises conditions de vie, il exprime dès le début du XIX^e s. son souhait d'améliorer le sort des classes les plus modestes. D'une nature optimiste, il voit dans le mouvement d'industrialisation la marque d'un progrès de l'humanité. Il est surtout convaincu de la possibilité de transformer en profondeur l'environnement social des ouvriers. Il est le premier patron de l'industrie à prendre des initiatives concrètes, dans sa propre manufacture, pour garantir à ses

employés des conditions de vie décentes (amélioration du logement, protection de la santé, accès à l'instruction) et de meilleures conditions de travail (réduction du temps de travail, augmentation des salaires). Les bons résultats financiers enregistrés par son entreprise lui assurent très vite une grande notoriété dans la bourgeoisie industrielle comme dans les milieux ouvriers.

Persuadé de la nécessité de réformer en profondeur le système industriel en pleine expansion, il en appelle directement à l'État pour mettre en place son projet d'amélioration de la condition ouvrière. Au-delà des mesures sociales que les employeurs doivent mettre en œuvre, il cherche ainsi au cours des années 1820-1830 une alternative à l'économie libérale et milite inlassablement en faveur d'une double priorité : l'abolition de la propriété privée et la disparition du profit. C'est à cette condition que peut être mise en œuvre, selon lui, une nouvelle économie fondée sur un principe de coopération. Afin d'expérimenter directement ces objectifs, Owen fonde aux États-Unis en 1824 la colonie de *New Harmony*, organisée sur des bases communautaires. L'objectif avoué de l'expérience est de montrer qu'une petite unité de travail, dès lors qu'elle est organisée selon un modèle démocratique, coopératif et autogestionnaire, est en mesure de permettre simultanément le développement de la production et l'émancipation sociale des travailleurs. L'expérience est un échec. Mais elle permet à Owen de jeter les bases d'un projet communautaire où la propriété privée disparaît au profit d'une détention collective des instruments de travail.

L'échec de la tentative incite l'industriel anglais, pour mettre en place une économie solidaire, à se tourner vers les mouvements syndicalistes et coopératifs créés à la même époque en Angleterre. Convaincu de la nécessité de faire du travail le seul étalon permettant d'estimer la valeur d'un bien, il fonde, en 1832, le *Labour Equitable Exchange* (une « bourse d'échange équitable du travail »). La structure entend permettre aux travailleurs de réaliser des échanges directs par le biais de « bons du travail » (billets libellés en unités de temps de travail effectué). Dans un tel système de transaction, la monnaie, qui est l'instrument assurant aux propriétaires la captation injuste d'un surplus de valeur (ce que Marx appellera la « plus-value »), disparaît tout simplement. Il s'agit, pour l'industriel anglais, de mettre fin au système du « profit » tiré de l'échange capitaliste en le remplaçant par un système égalitaire dans

lequel les ouvriers ne sont pas dépossédés des richesses qu'ils produisent par leur force de travail. Malgré les efforts de son inspirateur, la bourse d'échange ne parvient pas à s'intégrer au système capitaliste anglais. L'expérience ne dure que deux ans.

À la suite de ses échecs, Owen abandonne l'idée de fonder des institutions économiques communautaires. Mais il ne renonce pas pour autant à ses idées. Dans les années 1830-1840, il multiplie les déclarations, organise des réunions de travailleurs et tente, grâce à sa notoriété, de diffuser ses principes d'organisation « socialistes » (*What Is Socialism?* 1841) avec l'espoir de rassembler derrière lui la classe ouvrière britannique. Sans pour autant prendre la tête d'organisations de travailleurs, il joue ainsi un rôle important dans la naissance du mouvement coopératif anglais.

L'influence sur le mouvement ouvrier anglais

La philanthropie patronale d'Owen est, sur le plan théorique, assez vague. Faite d'enthousiasme et d'optimisme, elle évolue peu à peu vers un moralisme mystique annonçant l'avènement prochain d'un monde marqué par la vertu et le bien-être, notamment dans le journal owénien *Le Nouveau Monde moral* (1836-1844). Elle n'est guère suivie par le patronat anglais. Mais elle incite les travailleurs à s'organiser afin de défendre leurs droits. Elle participe d'une façon générale à la prise de conscience de l'exploitation capitaliste du travail.

Le chartisme (1838-1848)

C'est dans ce contexte d'affirmation des revendications ouvrières que naît le mouvement « chartiste » en Angleterre. Les chartistes réclament des réformes sociales, mais ils se distinguent de l'owénisme par leur franche hostilité au monde des affaires. En effet, après une courte période ouverte à des projets communautaires, le mouvement se radicalise. Il en appelle à la confrontation directe avec les patrons par la manifestation, le blocage des usines et la grève générale, là où Owen est partisan d'une entente harmonieuse entre employeurs et travailleurs. Ses dirigeants associent également des revendications politiques, en particulier le suffrage universel et le droit d'être élu. Ils revendiquent des sièges à la

Chambre des Communes afin de concourir au vote de lois sociales. À la différence, les disciples d'Owen considèrent que la lutte contre l'exploitation du travail est une question proprement économique et peut être résolue par la mise en place de villages communautaires.

Au moment où en France, les révolutionnaires de 1848 provoquent la chute de la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe, le chartisme périclité à la suite des luttes intestines qui divisent depuis plusieurs années le mouvement – notamment les tensions entre les intellectuels, partisans de l'action organisée, et les leaders ouvriers, partisans de la violence. Il apparaît en définitive comme l'expression d'une révolte populaire traduisant le dénuement des classes laborieuses dans les comtés industriels. Il n'est jamais parvenu à se structurer efficacement ni à établir une doctrine socialiste cohérente.

Le syndicalisme et la coopération

Le syndicalisme (ou « trade-unionisme »), en revanche, devient une composante durable de la société libérale britannique. À l'origine, il prend appui sur la tradition coopérative anglaise qui s'est développée dès les années 1820-1830. C'est sous l'influence d'Owen que le gouvernement accepte en 1825 de légaliser les unions de métiers (*trade unions*), puis consent au regroupement de tous les ouvriers dans une Grande union nationale du travail. C'est aussi Owen qui inspire la loi sur la pauvreté de 1834, destinée aux chômeurs et aux indigents. C'est encore avec son soutien que sont tentées les expériences des coopératives ouvrières de production. Certes, les unions ouvrières se heurtent à l'agitation chartiste et à la résistance des industriels. Leur activité est sérieusement ralentie dans les années 1840. Mais elles prennent un nouveau départ dix ans plus tard. La création de nouvelles associations professionnelles et leur multiplication conduisent en quelques années à la structuration d'un Congrès national des *trade unions* (1868) qui obtient la reconnaissance du droit de grève en 1875.

Les projets d'association ouvrière en France

En France, le mouvement coopératif connaît un développement plus limité. Pour la bourgeoisie libérale qui a pris les rênes du pouvoir en

1830, la liberté syndicale (i.e. la reconnaissance du droit des travailleurs de se réunir et de s'associer pour défendre leurs droits) comporte le risque de voir se former des « coalitions professionnelles » que la Révolution avait entendu définitivement abolir (loi Le Chapelier de 1791). Dans ce contexte, les premiers projets prônant l'organisation de communautés de travail sont le fait d'intellectuels isolés dont l'influence demeure relativement faible sur la mobilisation ouvrière.

Fourier et l'expérience du « phalanstère »

Charles Fourier (1772-1837) rêve d'établir une organisation de la production et de l'échange qui donne un visage plus fraternel à la société moderne. Fils d'un marchand de drap, employé subalterne n'ayant jamais réussi dans les affaires, il appartient à cette génération de penseurs romantiques qui considèrent que les sentiments gouvernent le monde. Éclectique dans ses références comme dans ses arguments, il n'est point l'héritier d'une philosophie savante. Fourier est un autodidacte, rêveur à la plume exaltée, doté d'une imagination fertile. Dans des écrits, l'originalité poétique rivalise avec le prophétisme salvateur. Convaincu de la justesse de ses positions, Fourier nourrit l'ambition de réformer la société en profondeur. Le modèle d'une société parfaite et heureuse qu'il expose dans sa *Théorie de l'unité universelle* (1822) range inmanquablement sa doctrine dans le camp des utopies sociales.

Le déclin de la Civilisation

La pensée fouriériste prend sa source dans la haine féroce du monde du commerce dont Fourier est un piètre représentant. Il dresse de la société libérale en formation une critique implacable empreinte d'un rare pessimisme. La « Civilisation » est selon lui soumise à un long processus de dégradation qui la conduit sur la voie du désordre, de la violence, de la répression, du mensonge et de la fourberie. Il identifie méthodiquement 144 fléaux qui détruisent lentement la société en l'écartant du « monde réel ». Dans cette évolution, le capitalisme industriel joue un rôle d'accélérateur dans la mesure où il incite les hommes à la concurrence permanente, à la ruse, à la défense des intérêts égoïstes et à l'écrasement des plus faibles. La Civilisation moderne est un monde atomisé où

chaque homme est en guerre contre les autres. Elle est incapable de restaurer la paix sociale. Elle doit sa relative stabilité aux contraintes insupportables qu'elle fait peser sur les individus dans tous les domaines de la vie sociale (politique, commerce, famille, mariage, éducation, sexualité, vie urbaine, etc.).

Le phalanstère

Pour sortir le monde de son enlèvement, il importe, selon Fourier, de comprendre et de satisfaire les « passions » fondamentales qui gouvernent le genre humain. Après avoir méthodiquement dénombré 810 passions naturelles chez l'homme et chez la femme, Fourier regroupe et classe ces dernières en douze passions principales (les besoins liés aux cinq sens – goût, toucher, odorat, ouïe, vue –, l'amitié, l'amour, l'ambition, la famille, la passion pour l'intrigue, le besoin de variété, le besoin de combiner plaisirs de la chair et plaisirs de l'esprit). La Civilisation s'est autorisée jusque-là à déterminer celles qui relèvent du bien et celles qui relèvent du mal. Or, aucune n'est condamnable sur un plan moral, car toutes ces passions sont le propre de la nature humaine. C'est même le déséquilibre dans le respect des désirs qui a conduit la société civilisée à son irrémédiable déclin.

Fourier entreprend alors de bâtir un système communautaire qui permettrait à chaque homme d'assouvir pleinement ses désirs. Il imagine la création de communautés de travail, qu'il nomme les « phalanstères », dont l'organisation est censée mener à la réalisation de l'« Harmonie universelle », en permettant de combiner de manière équilibrée les différentes passions. Les membres y seraient conduits à changer fréquemment de tâches, selon leurs envies, de façon à combler tous leurs désirs (il s'agirait clairement de rendre le travail attrayant et d'en faire un plaisir). Ils pourraient parallèlement y pratiquer l'amour libre et goûter tous les plaisirs de la table. La propriété de tous les biens serait collective. Les salaires, en revanche, devraient être répartis selon les aptitudes et les efforts de chacun, car il serait injuste de ne pas reconnaître les mérites personnels. Fourier n'est pas partisan, sur ce point, d'un socialisme égalitaire, car l'égalité est pour lui un principe autoritaire contraire à la vie naturelle.

Vers une fédération d'associations

Défenseur de la liberté absolue, Fourier éprouve une aversion pour toutes les formes d'autorité. Il fustige en particulier le pouvoir central de l'État dont l'existence pèse comme une chape sur l'existence des individus. L'État est incapable de répondre aux aspirations personnelles. L'idée démocratique, quant à elle, ne permet guère de combattre la puissance de l'État. Elle consiste simplement en une transformation du régime. Elle est, à ce titre, une dangereuse illusion. La solution fouriériste est donc forcément radicale : elle implique de mettre un terme à l'État traditionnel et de réorganiser la société politique au niveau local à partir des phalanstères. La seule voie politique envisageable est ainsi celle d'une fédération d'associations de travailleurs se regroupant spontanément et librement les unes aux autres.

Le fouriérisme après Fourier

La condamnation exaltée du mercantilisme et de la duperie, du désordre libéral et de la misère, provoque de nombreux ralliements au fouriérisme en France, mais aussi dans toute l'Europe (Allemagne, Italie, Espagne, Angleterre, Russie). En France, l'économiste et polytechnicien Victor Considérant, qui deviendra député en 1848, est l'un des principaux propagateurs des théories phalanstériennes après la disparition de Fourier (1837). Directeur de journaux (*La Phalange*, *Démocratie pacifique*) et écrivain socialiste (*Principes du socialisme*, 1847), il participe à la création de communautés « fouriéristes » en France dans les années 1830 et aux États-Unis dans les années 1850. L'existence de ces communautés fut souvent très brève et il est vain de rechercher la force du fouriérisme dans ces tentatives. Celle-ci réside bien plus dans son pouvoir d'évocation et dans sa critique de la servitude professionnelle des travailleurs. C'est à ce titre qu'elle a pu influencer la formation du mouvement coopératif français au XIX^e s. (sociétés de compagnonnage et sociétés de secours mutuel).

L'utopie communiste de Cabet

Étienne Cabet (1788-1856) n'a ni l'imagination débordante de Fourier ni la notoriété publique d'Owen. Mais comme ces derniers, il est convaincu

de la nécessité de réorganiser la société industrielle dans un sens collectiviste. Avocat de profession, historien de sensibilité, adepte de la Charbonnerie dans les années 1820, Cabet participe aux « Trois Glorieuses » (journées révolutionnaires de 1830) qui mettent fin à l'expérience de la Restauration. Il est un grand admirateur des révolutions. Il publie en 1839 une *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830*. Il est loin, toutefois, d'être un insoumis. Il n'hésite pas, au tout début de la Monarchie de Juillet, à accepter le poste de procureur général de Corse, avant d'être élu député en 1832.

Ses idées, en revanche, apparaissent rapidement subversives aux yeux de l'aile conservatrice du parlement. Défenseur de l'idée démocratique à la Chambre des députés (ce qui le distingue nettement de Fourier), il y promeut des vues prônant la collectivisation de la propriété, du travail et de l'éducation. Les thèses qu'il développe dans son journal, *Le Populaire*, lui valent des poursuites qui le contraignent à l'exil. Il part alors en Angleterre où il se familiarise avec les idées d'Owen. De retour en France, il publie un roman philosophique, *Voyage en Icarie* (1842), où il prend la défense d'un communisme pacifiste. À la manière d'un Thomas More, d'un Campanella ou d'un Voltaire, il y décrit une communauté imaginaire où règnent la concorde et la justice grâce au partage du travail et de tous les biens.

L'utopie communiste d'Icarie s'inspire de nombreux auteurs. Elle tente une synthèse de différentes attitudes philosophiques. Comme Platon, Cabet prône une réorganisation communautaire de la vie sociale, en particulier dans le domaine de l'éducation. Comme Owen et quatre siècles plus tôt, Thomas More, il soutient que l'interdiction du profit et l'abolition de la propriété privée (celle des machines et celle de la terre) sont les deux priorités pour éviter toute exploitation abusive du travail. Des babouvistes, il retire l'idée qu'il n'y a pas de liberté sans égalité sociale. Celle-ci est la condition de toute justice. Comme Saint-Simon, il considère que la religion est un ferment essentiel de l'unité sociale, mais que l'Église institutionnelle a perdu le sens de sa mission. Il en appelle à cet égard à une relecture des Évangiles et à la réalisation d'un « vrai christianisme » qui, selon lui, est forcément d'inspiration communiste (les communistes sont les « disciples » de Jésus-Christ). C'est dans les Saintes Écritures qu'il puise l'idée que la fraternité entre les hommes

exige le partage des biens et apparaît incompatible avec le mercantilisme et la manipulation de l'argent.

S'inspirant des expériences d'Owen et de Fourier, Étienne Cabet tente lui aussi de fonder des communautés « icariennes » dans le Nouveau Monde (Texas et Illinois) où il émigre en 1848, peu après avoir échoué aux élections législatives françaises. Comme ses prédécesseurs, il est convaincu que ces communautés se développeront naturellement dans les grands États-nations grâce à leur réussite et leur prospérité. Comme eux, il est confronté à des lendemains qui déchantent. Les colonies icariennes sont un échec retentissant.

LE MOUVEMENT OUVRIER ET L'ÉMERGENCE DE LA PENSÉE SOCIALISTE

Les doctrines sociales de la première moitié du XIX^e s. ne s'appuient pas toutes, loin de là, sur le rêve d'une société idéale. Aux projets utopiques imaginés par quelques auteurs cultivés, se mêle dès les années 1830 un anti-libéralisme de combat qui prend sa source dans la lutte sociale. Le socialisme « politique » se méfie en effet des desseins idéalistes qui n'apportent aucune solution concrète aux inégalités sociales. Il se bâtit sur la base de revendications matérielles. Il vise la conquête de nouveaux droits sociaux et politiques. C'est lui qui porte le mouvement révolutionnaire de 1848.

Un mouvement ouvrier en gestation

La France de la Monarchie de Juillet est encore une société agraire. Certes, dans le sillage de l'Angleterre, elle se modernise rapidement. Les manufactures se développent aux abords des grandes villes. La production de biens transformés par les machines s'accroît. Les échanges commerciaux s'intensifient à l'intérieur des frontières comme avec l'Angleterre et les pays du nord de l'Europe. Mais si l'on revient aux

équilibres économiques et démographiques, la France reste un pays rural. Plus de 80 % de la population vit dans les campagnes et tire ses ressources des activités du sol. L'agriculture domine encore largement l'économie. La pauvreté paysanne est sans doute aussi forte que celle des faubourgs. Le monde manufacturier, de surcroît, reste encore largement dispersé et hétérogène, composé d'artisans établis, de travailleurs qualifiés et d'ouvriers « journaliers » très mobiles et soumis à l'autorité des employeurs. Ceux que l'on nomme alors les « travailleurs » n'ont à cette époque aucune conscience de leur unité, ni même d'éventuels intérêts communs à défendre. Le bouleversement en profondeur des modes de production n'aura lieu que sous le Second Empire, entraînant derrière lui les premières revendications spécifiquement « ouvrières ».

Pourtant, la question sociale porte dès les années 1830 sur les conditions de vie des travailleurs dans les villes. Les raisons sont multiples. Premièrement, la misère urbaine est particulièrement visible. Elle devient d'autant plus insupportable qu'en ville, la grande précarité côtoie de près la richesse de la nouvelle bourgeoisie commerçante. Deuxièmement, le développement de l'industrie s'accompagne d'une dégradation brutale des conditions du travail qui révèle très vite l'aliénation à l'outil de production : baisse généralisée des salaires, mise au travail des femmes et des enfants, dégradation de la santé. Troisièmement, l'industrialisation provoque un changement progressif des équilibres sociaux. L'aristocratie foncière perd à la fois le contrôle de la production des richesses, son influence politique et son autorité sociale. La bourgeoisie industrielle et bancaire est conquérante : elle détient les richesses, jouit d'un prestige social indéniable et s'impose rapidement comme la nouvelle élite. Elle prend le pouvoir politique en 1830, opte pour la monarchie parlementaire et met fin à la dernière tentative de restauration de l'absolutisme royal. La petite bourgeoisie reste écartée du pouvoir, même si son rôle économique et social s'accroît. Quant au prolétariat urbain, il est certes minoritaire par rapport à la société paysanne et n'est pas encore une « force sociale », mais il est le lieu d'une agitation de plus en plus perceptible. La misère ouvrière est de plus en plus mal tolérée par les journalistes, avocats et intellectuels que la révolution industrielle fait rêver, mais qui n'admettent pas les nouveaux écarts de pauvreté et la précarité dans laquelle vivent les travailleurs urbains.

Enfin, on ne doit pas négliger la question de l'esclavage qui hante la première moitié du XIX^e s. Cette question, qui devient majeure dans les altercations politiques entre libéraux conservateurs et républicains dans les années 1840, a des répercussions très fortes. Elle contribue à placer au centre du débat la question de la servitude humaine. La presse républicaine se montre de plus en plus sensible à la question de l'asservissement des hommes par d'autres hommes. Dans le camp « abolitionniste » qui mène le combat contre l'esclavage, on trouve la plupart des députés qui appellent à se prémunir également contre l'exploitation capitaliste. L'esclavage sera aboli en 1848 à l'initiative de Victor Schœlcher.

L'égalité comme condition de la liberté

Au moment où le mot « socialisme » apparaît dans le langage politique et philosophique, celui-ci ne désigne pas un courant doctrinal unifié. Pierre Leroux estime avoir inventé la notion en 1833, dans un article de la *Revue encyclopédique* : il l'utilise alors pour désigner les formes d'associationnisme qui sombrent dans l'excès, alors qu'à l'orée de la révolution de 1848, il associera le socialisme à une doctrine du progrès social. Il n'est pas certain que l'intellectuel français ait la paternité du mot. Mais il faut reconnaître que le terme, après lui, prend progressivement place dans le langage politique français. La notion est popularisée au même moment en Angleterre par Owen, dans un ouvrage à succès, *What Is Socialism?* (1841), où il identifie socialisme et associationnisme ouvrier. Dans les années 1840, le terme devient d'un usage courant en Europe, mais il reste encore vague. En France, Victor Considérant fait du fouriérisme la base du projet socialiste, alors même que la pensée de Fourier était franchement hostile aux idées égalitaristes. Le socialisme y est encore largement attaché aux auteurs qui souhaitent une nouvelle économie industrielle sans pour autant exiger une réforme des institutions politiques (les saint-simoniens, Owen, Fourier, Cabet). D'une manière générale, il désigne l'ensemble des doctrines et des attitudes politiques qui condamnent l'individualisme excessif de la

société du XIX^e s. et en appelle à des réformes pour créer une société nouvelle fondée sur l'égalité sociale et la fraternité humaine.

À la veille de 1848, puis sous la II^e République, la notion évolue de nouveau et prend un sens plus politique. Elle rassemble sous une même bannière tous ceux qui entendent mettre fin à la monarchie libérale. La revendication « socialiste » regroupe alors tous les républicains et révolutionnaires qui défendent indistinctement la reconnaissance de nouveaux droits sociaux, l'élargissement des droits du citoyen, l'abolition de l'esclavage ainsi que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. En d'autres termes, la notion se politise : elle associe désormais la revendication démocratique à l'idée de réforme sociale. Le socialisme est alors une tendance du « républicanisme » dont il exprime la sensibilité sociale. Ce n'est que vingt ans plus tard que « socialistes » et « républicains » se diviseront en France, lorsque les premiers s'identifieront au prolétariat et que les seconds choisiront de s'allier aux libéraux modérés.

Les fondements du socialisme

Les premiers projets socialistes naissent de la volonté de lutter contre les inégalités économiques et sociales provoquées par l'industrialisation. Dans les années 1830-1840, ils expriment avant tout une réaction à l'individualisme bourgeois et aux inégalités de la nouvelle économie industrielle. Pour leurs auteurs, les droits de 1789 n'ont pas porté toutes leurs promesses : seule une minorité de privilégiés est concrètement libre, alors que la grande majorité voit sa liberté réduite à une simple faculté de conscience. Dans leur vie quotidienne, les plus pauvres ne jouissent ni de la liberté d'aller et venir, ni de la propriété, ni de la sûreté. Derrière la très grande diversité des mots d'ordre « socialistes », une question philosophique nouvelle est ainsi posée : comment un individu peut-il être libre s'il ne dispose pas des ressources nécessaires à l'exercice réel de sa liberté ?

De la critique anti-libérale au projet socialiste

Les premiers socialistes n'expriment pas d'hostilité de principe à l'idée de liberté. Bien au contraire, ils souhaitent faire de celle-ci une réalité

concrète pour tous les hommes. Ils se retrouvent néanmoins autour d'une même critique : ils condamnent la conception égoïste de la liberté, celle de 1789, qui ne se soucie pas des conditions de vie matérielles et, ainsi, omet de constater que certains hommes sont moins libres que d'autres. À cet égard, ils estiment généralement que le fonctionnement de l'économie libérale est peu efficace (il accroît la pauvreté) et surtout immoral (il privilégie le profit individuel et ne se soucie pas de la misère humaine).

Le socialisme n'est toutefois pas seulement un mouvement contestataire. De nombreux auteurs entendent participer à la réalisation d'une société nouvelle, établie autour des valeurs « sociales » de 1789 : l'égalité, la solidarité, la fraternité, l'unité. Ces valeurs invitent à considérer le bonheur non plus comme le prolongement de l'autonomie individuelle, mais comme le résultat d'un engagement collectif exigeant la coopération et l'entraide entre les hommes. Elles font donc primer les intérêts de la société sur ceux des individus.

Les doctrines socialistes ne constituent certes pas une philosophie unifiée. Mais elles se rejoignent autour d'un objectif : transformer les structures politiques, économiques et culturelles de la société, en vue de l'instauration de la justice sociale dont l'égalité est, avec la liberté, l'un des deux piliers fondamentaux. Sur le plan économique, l'ambition est d'abolir la propriété privée et le profit, bases du capitalisme, pour accéder à une société fondée sur l'appropriation collective des moyens de production et une répartition plus égalitaire des richesses. Sur le plan politique, les socialistes modérés souhaitent mettre fin au système représentatif censitaire et ouvrir les institutions parlementaires aux représentants des classes les plus pauvres afin de faciliter le vote de réformes sociales. Mais la plupart d'entre eux suivent une démarche révolutionnaire : ils souhaitent renverser « l'ordre bourgeois » et le remplacer par une « république sociale ».

Socialisme utopique et socialisme politique

Les doctrines industrialistes évoquées plus haut constituent bien les premières fondations de la pensée socialiste. Certains historiens des idées n'établissent d'ailleurs pas de distinction analytique entre les utopies sociales, désireuses d'établir une société idéale, et le socialisme républicain luttant pour l'instauration de la démocratie. La pensée de

certains auteurs, il est vrai, se partage entre l'utopie et l'action politique, par exemple Pierre Leroux ou Philippe Buchez. La distinction n'est pourtant pas sans fondement.

Tout d'abord, le socialisme utopique est tourné essentiellement vers la réorganisation économique et sociale de la société (à l'exception notable de Cabet), tandis que le socialisme politique à l'origine du mouvement de 1848 considère la conquête du pouvoir d'État comme une nécessité pour mener la révolution sociale. Pour les révolutionnaires de 1848, en effet, les droits sociaux ne seront jamais reconnus par les employeurs : à la recherche du profit, ceux-ci cherchent inévitablement à utiliser la force de travail à moindre coût, et donc à maintenir de bas salaires. Le gouvernement est, quant à lui, placé sous l'influence directe de la bourgeoisie. Il n'entreprendra aucune mesure sociale concrète tant qu'il sera soutenu par les milieux de la banque et de l'industrie. La seule solution est donc de provoquer une révolution politique qui permettra aux travailleurs d'accéder aux leviers de l'État et d'entreprendre eux-mêmes les réformes économiques et sociales nécessaires. En un mot, la « démocratie sociale » ne deviendra une réalité que dans le cadre d'une « démocratie politique » : la conquête des droits sociaux est inséparable de celle du suffrage universel.

Par-delà les divergences de stratégie, il existe également une différence dans l'attitude philosophique adoptée face à la société moderne. Les disciples de Saint-Simon voient dans l'essor des connaissances et des techniques l'occasion de réaliser une société heureuse à condition d'en limiter les dérives individualistes. Ils prolongent la philosophie des Lumières. Ils admirent généralement l'œuvre de Condorcet. Beaucoup rêvent d'une société délivrée de la violence et de la pauvreté grâce au progrès de l'industrie (les saint-simoniens) ou des techniques agricoles (Fourier, Owen). Les socialistes à la tête du mouvement de 1848, quant à eux, n'affichent pas l'optimisme rayonnant de leurs aînés. Ils ne croient guère en la possibilité d'instaurer une société exemplaire. Leur objectif est plus réaliste : il est de sortir les travailleurs de la misère et du système oppressif de l'économie capitaliste ; en un mot, transformer les libertés abstraites en droits concrets.

Socialisme et religion

Les socialistes du milieu du XIX^e s., pour la plupart, ne rejettent pas la religion. Contrairement au scepticisme religieux qui se généralisera dans le monde ouvrier avec le proudhonisme et le marxisme au cours des années 1860-1870, « l'esprit de 1848 » accorde une place essentielle à la spiritualité. En effet, pour les révolutionnaires, l'adhésion religieuse apparaît comme une condition de l'unité sociale dans une société où l'égoïsme et le culte du profit séparent les hommes. Certes, la critique est violente à l'égard de l'Église catholique dont la politique a toujours servi le roi contre le peuple. Mais les penseurs socialistes, dont certains affichent leurs convictions chrétiennes (Buche, Cabet ou Leroux), considèrent pour la plupart que la parole du Christ établit des valeurs de fraternité et de solidarité qui sont essentielles à la vie sociale. Porteur d'un message d'amour et de générosité, Jésus est même vu par certains comme le premier des socialistes. L'obscurantisme est donc le fait de l'Église en tant que pouvoir institutionnel, non le fait du christianisme comme religion.

La religion de la plupart des socialistes de 1848 n'est pourtant pas vraiment celle du Christ. Beaucoup de révolutionnaires ont la conviction que la vie des individus n'a de sens que si elle s'inscrit dans une morale commune permettant à la société de rester unie. L'idée se maintient en effet qu'une force transcendante, qui n'a pas forcément de nom, est à l'origine du monde. Certaines sociétés spiritualistes travaillant à la diffusion de l'idée républicaine, comme la franc-maçonnerie, ont depuis longtemps donné un nom à cette puissance organisatrice du monde : le « Grand architecte de l'Univers ». Ce dernier n'a plus un caractère exclusivement divin. Il satisfait aussi ceux qui penchent vers l'agnosticisme. Pour d'autres débatteurs socialistes, cette puissance n'est autre, désormais, que le peuple tout entier. On peut presque parler de pensée religieuse « séculière » pour évoquer l'inspiration déiste qui encourage, dans les années 1840, le « culte du Peuple ». L'attitude spiritualiste et populaire de 1848 se défend certes de réactiver l'illusion d'une Providence, d'un ensemble de lois divines exprimant la volonté de Dieu et sur lesquels les hommes n'auraient aucune prise. Mais elle considère que le Peuple est une réalité immanente qui dépasse largement les divisions sociales et ne se réduit pas à la somme mathématique des individus.

Pierre Leroux ou l'illuminisme religieux

Pierre Leroux (1797-1871) est l'un de ceux qui, dans le sillage de Saint-Simon, rêvent d'opérer une synthèse entre la pensée de l'égalité et l'héritage de la religion. Ses convictions sociales sont forgées très tôt, lorsqu'il est confronté à la pauvreté : étudiant brillant mais sans ressources, il a dû renoncer au concours de l'école polytechnique et débiter sa vie comme simple commis, puis comme maçon, enfin comme typographe. Après avoir adhéré à la Charbonnerie dans les années 1820, il se rapproche de la pensée saint-simonienne dont il devient l'un des principaux porte-parole après la Révolution de Juillet (1830-1831). Passionné de philosophie et d'économie, il collabore au journal *Le Globe* qu'il a contribué à créer six ans plus tôt. Il est alors remarqué pour son esprit éclectique et, en particulier, son ambition de construire une réflexion sociale mêlée de mysticisme. En 1831, Leroux s'éloigne des saint-simoniens après la querelle entre Enfantin et Bazard. Tout en continuant son métier d'imprimeur, il se consacre jusqu'à la révolution de 1848 à la rédaction d'une œuvre originale, indépendante, parfois fantaisiste (au point d'attirer de nombreux détracteurs), où il prend la défense d'un socialisme humaniste de tendance spiritualiste.

Leroux est d'abord un éditorialiste et un créateur de journaux (*La Revue indépendante* en 1841, *La Revue sociale* en 1845). Au fil de ses articles, il condamne l'égoïsme de la nouvelle société et établit un programme de transformation sociale axé sur la solidarité. Il défend les grands principes de 1789 qui, selon lui, ont été dévoyés par le développement du capitalisme industriel. L'unité, l'égalité, la fraternité, mais aussi la liberté, restent de pures fictions dans la vie réelle. La France est profondément divisée entre une minorité de riches propriétaires et une masse de pauvres n'ayant que leur force de travail pour vivre. Si Leroux n'identifie pas toujours avec clarté la classe dominante – il l'associe tantôt aux détenteurs de la propriété foncière, tantôt à la bourgeoisie industrielle –, sa doctrine est entièrement orientée vers la lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale. Pour lui, l'indigence n'est en rien une fatalité. Or, elle ne cesse de s'étendre. Pour la combattre, un grand programme de réforme à l'échelle de la nation doit être entrepris. Sur ce point, Leroux affirme dès 1840 que le progrès social est indissociablement lié au changement politique : seule la démocratie

universelle peut contribuer à mettre fin à la pauvreté des travailleurs. Le lien entre l'économique et le politique relève de l'évidence, puisque la vie parlementaire est contrôlée par les propriétaires.

Leroux n'entend pas s'arrêter à la réforme des institutions économiques ou politiques. Il souhaite rénover l'ensemble de la société afin de transformer toute la vie humaine. C'est par la religion qu'il est possible, selon lui, de construire la société égalitaire et solidaire de demain. Dans *L'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), il expose une pensée mystique où le christianisme tient une place essentielle aux côtés des idées de 1789. Il perçoit en effet la Révolution française comme le moment clé au cours duquel, dans l'histoire, les valeurs chrétiennes de l'égalité et de la fraternité ont été pleinement reconnues dans la vie politique. C'est ainsi par l'association de la Déclaration de 1789 et de l'Évangile que peut s'établir, selon lui, la « religion de l'humanité ». Celle-ci n'est pas simplement une version modernisée du christianisme. Elle est une religion « démocratique » dont la figure centrale n'est ni le Christ ni un autre prophète, mais l'humanité tout entière.

Profondément mystique, Leroux puise son inspiration dans le christianisme pour imaginer de nouvelles institutions politiques. Élu député à l'assemblée constituante en 1848, il y défend un projet de constitution surprenant : il imagine trois institutions parlementaires, établies selon le mystère de la Trinité, qui se verraient respectivement conférer des responsabilités économiques, sociales et spirituelles. Il est alors peu écouté dans les rangs socialistes et raillé par les députés conservateurs. Dans l'assemblée de 1849, Leroux siège à l'extrême-gauche, alors même que sa doctrine ne prône pas la révolution. Sa critique du coup d'État du 2 septembre 1851 le contraint à l'exil dans l'île de Jersey. Il rentre en France en 1869 où il continue de jouir d'une grande popularité. Mais, pas plus qu'en 1848, il ne parvient à convaincre les milieux républicains de l'intérêt d'appliquer ses idées.

Philippe Buchez ou le socialisme chrétien

Philippe Buchez (1796-1865) est, lui aussi, l'auteur d'un socialisme d'inspiration chrétienne. Son parcours intellectuel le rapproche de Pierre

Leroux. Adeptes de la Charbonnerie dont il est l'un des fondateurs (1821), il est séduit en 1825 par l'appel saint-simonien à la réalisation d'un « nouveau christianisme » et adhère au groupe dirigé par Enfantin. Il s'en sépare en 1829 pour défendre des idées qu'il juge fidèles à l'œuvre de Saint-Simon, tout entière orientées vers la quête des valeurs morales de la société industrielle. Dès cette époque, il se passionne pour la pensée catholique. Il lit les œuvres de Bonald et de Lamennais (sans pour autant adhérer à la doctrine contre-révolutionnaire du premier ou aux positions ultramontaines du second). Son engagement dans le débat politique s'opère en deux temps.

Dans les années 1830, Buchez se convertit au catholicisme. Il entreprend alors de réconcilier la doctrine chrétienne et l'héritage philosophique de la Révolution. Il se lance dans une analyse historique particulièrement minutieuse, espérant identifier le moteur du progrès de l'humanité. Exposée dans le journal catholique *L'Européen* (dont il est directeur), dans ses travaux d'historien et, de façon systématique, dans son *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès* (1839-1840), la synthèse des idées réalisée par Buchez donne corps au « socialisme chrétien ». Elle établit que l'histoire humaine suit des « lois historiques » guidées par la main de Dieu. Plus précisément, l'humanité a pris sa source dans l'Évangile où se trouvent la plupart des valeurs fondatrices de la société. Pendant des siècles, elle a surmonté des épreuves, au cours desquelles les règles évangéliques ont été bafouées ou contestées (notamment par le protestantisme). Mais elle a fini par accomplir un pas décisif avec la Révolution française. Celle-ci n'est pas une rupture dans le mouvement de la civilisation ; elle est au contraire l'aboutissement d'un progrès. Elle met pour la première fois en application les valeurs chrétiennes de fraternité et d'égalité qui doivent permettre à la société de vivre selon le principe de « l'association ».

C'est à partir de cette synthèse entre christianisme, révolution et socialisme, que Buchez décide, dans les années 1840, de bâtir un projet de transformation de la société. La pensée buchézienne, particulièrement réaliste, défend alors l'idée d'une réforme économique et sociale visant la réorganisation des activités productives selon le modèle de « l'association ouvrière ». Son objectif est de développer des coopératives de production, détenues par les travailleurs, où pourraient être expérimentées des règles communautaires nouvelles : les profits y

seraient interdits et les ouvriers seraient exclusivement rémunérés à hauteur du travail qu'ils exécutent.

La doctrine « associationniste » de Buchez converge avec celle d'autres socialistes. Elle acquiert une certaine popularité dans les milieux ouvriers grâce au journal *L'Atelier* (1840-1850). Elle ne connaît toutefois qu'une seule application (dans le secteur de la bijouterie). Elle conduit en tout cas son auteur à l'engagement politique en 1848 comme adjoint au maire de Paris et comme député à la Constituante dont il devient, durant un mois, le président. Son échec aux élections de 1849 signe la fin de sa brève carrière politique. Revenu à la philosophie, il œuvre alors durant les années 1850-1860 à la diffusion du catholicisme dans les milieux ouvriers.

Au total, l'œuvre de Buchez peut difficilement être jugée sur ses applications pratiques. En revanche, elle a influencé les mouvements coopératifs en France et en Angleterre. Surtout, la conciliation théorique du socialisme et du christianisme a contribué à rapprocher de nombreux catholiques du camp de la démocratie, malgré les positions très conservatrices de l'Église de France. Dans une perspective plus large encore, la pensée de Buchez préfigure l'émergence du catholicisme social qui est à l'origine des partis démocrates-chrétiens du XX^e s.

Louis Blanc et la nouvelle organisation du travail

Louis Blanc (1811-1882) arrive à Paris en 1830 après une enfance en Espagne. Il y entreprend une carrière de journaliste et collabore à diverses revues. En 1839, il fonde la *Revue du progrès* où il développe ses premières analyses sur la monarchie de Juillet. Il réclame l'abolition du suffrage censitaire dont l'effet est de tenir à l'écart de la vie politique les catégories de citoyens qui ont le plus besoin de l'État. C'est grâce à l'un de ses articles de 1839, publié l'année suivante dans un opuscule intitulé *L'Organisation du travail*, que Louis Blanc accède à la notoriété. Il y présente un programme social d'amélioration de la condition ouvrière.

Son souhait est de mettre progressivement un terme au système de production capitaliste qui est l'expression d'une époque caractérisée par

l'individualisme. Il entend lui substituer un nouveau système d'organisation du travail fondé sur une « fraternelle association » de tous les ouvriers. Il propose, pour cela, la création d'associations de production appelées les « ateliers sociaux ». Leur mise en place doit reposer sur le principe d'une rémunération égale de tous les travailleurs. Surtout, les ateliers doivent permettre de créer un secteur économique public placé sous la responsabilité d'un atelier central contrôlé par l'État. Louis Blanc ne propose pas la suppression totale du profit (ceux qui apportent des capitaux doivent être rémunérés), pas plus que l'abolition immédiate de la propriété privée. Toutefois, confiant dans la réussite économique des ateliers (qui surpasseraient rapidement les entreprises), le domaine public serait amené à s'étendre naturellement et à absorber progressivement le secteur privé.

Louis Blanc n'est pas un révolutionnaire. Son socialisme est d'inspiration réformiste. Il ne pense pas, à cet égard, que la relation entre propriétaires et travailleurs soit marquée par une irréductible contradiction d'intérêt. Il entend même convaincre les employeurs du bien-fondé de son projet et les associer au fonctionnement des ateliers sociaux. En revanche, la doctrine qu'il propose est franchement étatiste. Les ateliers ne peuvent réussir sans l'intervention et le contrôle de l'État central dans la mesure où la très grande majorité des détenteurs de capitaux ne sont pas disposés à réformer en profondeur le système capitaliste. Cette conviction conduira Louis Blanc à essuyer les sarcasmes de Pierre-Joseph Proudhon qui verra dans le projet des ateliers l'expression d'un « socialisme gouvernemental » dont le peuple reste le grand absent.

Enfin, pour Louis Blanc, l'appel à l'État justifie une transformation du pouvoir politique, car c'est bien le gouvernement qui devra donner l'impulsion décisive au projet socialiste. À cet égard, il est clair, pour lui, que la conquête du suffrage universel est une condition importante pour que l'État soit incité, sous la pression du vote des travailleurs, à s'engager dans la mutation de l'économie. Ainsi, lors des journées révolutionnaires de février 1848, Louis Blanc estime que les conditions politiques sont désormais réunies pour réaliser son projet. Membre du gouvernement provisoire où il représente l'aile gauche des républicains, il est nommé à la tête de la Commission dite « du Luxembourg » chargée de réfléchir à un programme de réorganisation du travail. Le

gouvernement proclame solennellement le « droit au travail » pour tous les citoyens. Sous la pression des socialistes, il entreprend la création d'« ateliers nationaux ». Mais ces derniers sont aussitôt entravés par l'intervention des républicains modérés et leur rôle se limite à une politique d'assistance aux plus déshérités. Louis Blanc quitte alors le gouvernement, voyant dans les ateliers une accablante caricature de son projet. C'est leur suppression qui provoque les journées insurrectionnelles du 23 et du 26 juin 1848, durement réprimées par le chef de l'exécutif Louis Cavaignac. Devant la crainte du péril révolutionnaire, modérés et conservateurs se réunissent alors dans un grand « parti de l'Ordre » qui assurera, en décembre 1848, la victoire sans appel de Louis Napoléon Bonaparte aux élections présidentielles.

Tenu pour responsable des troubles (qu'il a pourtant immédiatement condamnés), Louis Blanc prend les devants et s'exile en Angleterre comme de nombreux révolutionnaires français. Il y réside durant toute la période du Second Empire et se consacre alors à ses travaux d'historien. De retour en France en septembre 1870, il condamne la Commune de Paris (1871) pour son recours à la violence et son inspiration fortement décentralisatrice. Il est élu député républicain la même année et s'installe à l'extrême gauche de la Chambre des députés. Il y est réélu plusieurs fois, avant de s'éteindre en 1882. La République parlementaire est alors installée depuis trois ans et la France a besoin de nouvelles icônes politiques. Le « héros de 48 » devient l'un des symboles de l'engagement républicain. Il est loué pour sa modération politique et la générosité de ses idées sociales. Il reçoit des funérailles nationales.

Constantin Pecqueur ou le collectivisme étatiste

Socialiste d'origine bourgeoise, Constantin Pecqueur (1801-1887) n'a pas eu la popularité de ses contemporains. Économiste de formation, il se passionne dans les années 1820 pour la pensée industrialiste de Saint-Simon, puis se rapproche du fouriérisme dont il devient un ardent promoteur en 1832. Trois ans plus tard, il entreprend de rédiger son propre programme. La *Théorie nouvelle* qu'il publie en 1842 expose une doctrine défendant un collectivisme d'inspiration spiritualiste, particulièrement critique à l'égard de la propriété privée et de la concentration des capitaux.

Le collectivisme de Pecqueur soutient la création d'un système d'association assurant un équilibre entre la défense de la liberté individuelle (critiquée par les utopies saint-simoniennes) et le devoir de solidarité (ignoré par le libéralisme bourgeois). Il propose d'édifier un système communautaire qui ne serait pas limité à l'organisation du travail, mais engloberait également l'éducation, l'assistance sociale pour les plus pauvres et la protection des individus. Il souhaite, à terme, faire disparaître la propriété individuelle des moyens de production et procéder à leur étatisation. Le système collectiviste de Pecqueur accorde ainsi à l'État un rôle essentiel d'encadrement et d'impulsion dans l'économie. C'est en effet aux agents de l'État d'ajuster la production aux besoins de consommation, de contrôler des magasins de vente, de répartir le travail entre les différents secteurs économiques, mais aussi de mettre en place des politiques d'éducation et d'assistance sociale. C'est la raison pour laquelle Pecqueur estime nécessaire de créer, au sein du parlement, une assemblée professionnelle représentant les intérêts des différents secteurs économiques. Enfin, pour Pecqueur, le collectivisme ne peut reposer sur une politique autoritaire. En toutes circonstances, la violence étatique doit être proscrite. Seule une morale religieuse s'inspirant de la philosophie chrétienne peut mobiliser la société autour des valeurs de fraternité et de dévouement. En d'autres termes, c'est par la persuasion morale que l'on peut, selon lui, réformer l'État et la société dans le sens de la justice.

L'influence politique de Pecqueur restera très faible en France. Certes, il participe au gouvernement provisoire de 1848, aux côtés de Louis Blanc. Mais ses thèses ne débouchent sur aucune réalisation pratique. Elles tomberont dans l'oubli après la chute de la II^e République. En revanche, elles influenceront sur la pensée de Marx qui appréciera l'analyse des structures économiques de Pecqueur, ainsi que ses propositions d'instituer d'un socialisme de type collectiviste.

La critique de l'État bourgeois et la naissance des idées révolutionnaires

En 1830, l'instauration de la Monarchie de Juillet laisse planer l'espoir d'un régime équilibré, ouvert aux intérêts sociaux. Louis-Philippe est proclamé « roi des Français ». Il doit « accepter », et non plus « octroyer », la charte révisée de 1814 et devient le représentant du peuple de France. Surtout, il doit désormais partager le pouvoir législatif avec la Chambre des députés. Durant toute cette période, l'espoir demeure, dans les rangs socialistes, de mettre en place une république modérée guidée par l'esprit de réforme.

L'échec de la II^e République française (en particulier le souvenir laissé par la répression sanglante des journées de juin 1848) montre à toute l'Europe les limites du suffrage universel pour engager des réformes économiques et sociales profitant aux travailleurs. Avec le rétablissement du régime impérial (1852), qui redonne aux milieux d'affaires l'influence qu'ils avaient perdue en 1848, les socialistes français prennent conscience que le système capitaliste ne peut être réformé par la voie législative. Face à l'intransigeance de Napoléon III, les animateurs du mouvement ouvrier décident de « rompre » avec l'ordre bourgeois et de s'orienter vers l'action révolutionnaire, contrairement aux organisations britanniques qui posent les bases d'un syndicalisme de réforme.

Avant même que les socialistes ne trouvent un socle doctrinal dans le marxisme, les appels à la lutte se multiplient. Les thèses collectivistes ne sont pas complètement abandonnées, mais elles sont désormais critiquées. Pour lutter contre le libéralisme bourgeois, un certain nombre de doctrines encouragent l'individu à revendiquer une liberté absolue et se défaire de toutes les structures d'autorité, en particulier l'État, l'Église, l'entreprise capitaliste. Ces théories « libertaires » empruntent tantôt la voie de l'associationnisme (avec Proudhon), tantôt celle de l'individualisme radical (avec l'anarchisme).

Les doctrines de l'insurrection permanente

Les idées révolutionnaires marquent le pas au début du XIX^e s. La guerre civile en France, quelques années plus tôt, est vue comme un moment tragique de l'histoire européenne. Sur le continent européen, le traité de Vienne en 1815 rétablit provisoirement les monarchies autoritaires dans leurs privilèges. Les partisans de la révolution restent néanmoins actifs,

même s'ils sont contraints à la clandestinité ou à l'exil. Pour eux, la révolution politique de 1789 a donné au peuple l'illusion du changement. Elle a conduit en fait à l'instauration d'une « ploutocratie », un système politique profondément inégalitaire, gouverné par les puissantes fortunes bâties grâce à l'exploitation du travail humain. Il appartient donc de poursuivre la stratégie de rupture et de prôner la « révolution sociale ». D'abord limitée à quelques théoriciens du complot fidèles à la pensée de Babeuf, la voie révolutionnaire rencontre une audience plus large dans les milieux populaires avec le succès du blanquisme.

Le néo-babouvisme ou la résurgence de l'utopie communiste

Au moment où Gracchus Babeuf organise la « conjuration des Égaux » (1796) pour renverser le Directoire, le babouvisme apparaît comme le dernier mouvement de conspiration organisé contre le système représentatif né en 1789. Figure emblématique de l'action révolutionnaire, Babeuf est l'un des premiers à forger un projet politique de type communiste. Selon lui, la seule voie pour lutter contre l'enrichissement abusif des plus riches et parvenir à « l'égalité parfaite » est de confier à l'État l'organisation de la production et le contrôle du commerce. Pour y arriver, il défend l'option d'une collectivisation des terres et de tous les biens, dont les instruments de production. L'influence de ces thèses reste relativement faible au moment où Babeuf les professe. Sa tentative d'insurrection, d'ailleurs, échoue en 1796. La stabilisation politique semble alors avoir raison du dernier groupuscule actif qui prônait la révolution populaire. Pourtant, la doctrine babouviste ne disparaît pas. Dans les années 1830, après plusieurs décennies d'oubli, elle ressurgit et devient l'une des premières références du socialisme révolutionnaire.

C'est en grande partie grâce à Philippe Buonarroti (1761-1837), ancien compagnon de route des Égaux et infatigable révolutionnaire, que la pensée de Babeuf retrouve une certaine audience. Né en Toscane, journaliste et écrivain politique, affilié aux « Illuminés de Bavière » (société mystique créée en 1776), Buonarroti est un fervent admirateur de Rousseau et rêve d'une société égalitaire. C'est en France, peu après les

événements de 1789, qu'il se lance dans l'action politique. En 1793, il est naturalisé français par la Convention (comme Thomas Paine) et devient l'un des proches de Robespierre. À la chute de « l'Incorruptible », en 1794, il rencontre Babeuf en prison et en devient l'ami indéfectible. Échappant de peu à la peine capitale après la conjuration des Égaux, il recouvre la liberté dix ans plus tard et renoue avec l'activité clandestine révolutionnaire. Inlassablement, durant trois décennies, il organise un réseau de sociétés secrètes en France et en Europe – il participe à la création de loges maçonniques ainsi qu'à celle de la Charbonnerie française – afin de propager le modèle du communisme égalitaire. Conformément aux derniers vœux de Babeuf, Buonarroti publie en 1828 une *Histoire de la Conjuration de l'égalité* où il retrace avec éloge l'idéal babouviste. Il contribue ainsi, jusqu'à sa mort, à diffuser cet idéal en France, en Italie, en Suisse et en Belgique, où il séjourne clandestinement. Son influence s'exerce sur les milieux saint-simoniens et, surtout, dans les cercles révolutionnaires des années 1830. Blanqui, qui côtoie Buonarroti pendant un temps, sera particulièrement sensible aux thèses babouvistes, tant sur le plan de la doctrine que sur celui de la stratégie révolutionnaire.

Le blanquisme et l'esprit révolutionnaire

Comme Buonarroti, Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) est un agitateur politique résolu à abattre l'ordre bourgeois. Il profite de toutes les occasions propices à la contestation sociale pour mener des actions contre les autorités établies. À 19 ans, il adhère à la Charbonnerie où il se familiarise avec la doctrine babouviste. À 24 ans, il collabore au journal saint-simonien *Le Globe* où il acquiert de nombreuses connaissances sur les questions économiques et sociales de son temps. Mais c'est dans la rue qu'il se distingue. Lors des journées révolutionnaires de 1830, il réalise ses premiers faits d'armes et participe aux soulèvements qui auront raison de la monarchie absolue de Charles X. Dès lors, il consacre toute son énergie à l'activité révolutionnaire. Il passera la plupart de son existence dans les geôles du pouvoir, ce qui explique le sobriquet « l'Enfermé » dont l'affublera l'un de ses premiers biographes.

Le socialisme de Blanqui ne constitue pas une philosophie sophistiquée. Il est essentiellement une doctrine de l'action prônant la

révolution permanente. Sa théorie, rassemblée dans un recueil d'articles édité après sa mort (*Critique sociale*, 1885), ne propose pas d'analyse systématique et rigoureuse des dérèglements de la société industrielle. Tout juste établit-elle, à coups de formules assassines, que la société moderne ne profite qu'à une petite tribu de vauriens et de paresseux : petits rois, prêtres, militaires, rentiers et spéculateurs dont le train de vie indécent repose sur l'exploitation sans merci des ouvriers et des honnêtes gens. Loin des spéculations intellectuelles de ses contemporains, Blanqui propose un ensemble de principes d'action destinés à encourager la révolution sociale et à l'encadrer efficacement. Il définit tout d'abord une méthode de l'action insurrectionnelle. Il décrit de façon détaillée, les conditions qui doivent permettre la réussite d'une insurrection par les barricades (*Instruction pour une prise d'armes*, 1866). Il prône également l'intervention d'une avant-garde de révolutionnaires professionnels capables de diriger les mouvements insurrectionnels en s'appuyant sur une minorité de militants éprouvés. C'est notamment par l'activité de réseaux organisés en sociétés clandestines qu'il compte organiser le mouvement révolutionnaire. Dès les années 1830, il milite à cette fin dans la « Société des Familles », puis dans la « Société des Saisons », deux organisations secrètes qui tentent de fédérer des forces contre Louis-Philippe. En 1848, il fonde la « Société républicaine centrale » pour appuyer l'activité révolutionnaire.

Blanqui ne se préoccupe guère de l'organisation de la société *après* la révolution. Il défend certes l'idée de la nécessité d'une dictature populaire parisienne emmenée par une minorité éclairée de révolutionnaires qui disposerait d'un pouvoir total pendant une période transitoire et engagerait les réformes nécessaires à la mise en place de la société égalitaire. En ce sens, le blanquisme prolonge les idées de Babeuf et de Robespierre, et inspirera Lénine dans la formulation de sa théorie de la « dictature du prolétariat ». Mais à la différence de la plupart de ses contemporains socialistes, Blanqui ne se prononce pas sur l'organisation sociale idéale : une fois les profiteurs expulsés, estime-t-il, la société s'organisera naturellement autour des valeurs de fraternité, de liberté et de justice.

Convaincu de la nécessité de la révolution, Blanqui formule de virulentes critiques à l'égard des théories réformistes qui fleurissent dans le prolongement du saint-simonisme. Il est extrêmement sévère à l'égard

des socialistes qu'il a côtoyés dans sa jeunesse. Tandis que certains s'enferment dans le rêve d'une société idéale et s'éloignent de la réalité des travailleurs, d'autres espèrent, avec une douce illusion, convaincre les exploités de l'opportunité d'un changement politique pacifique. Tous ces mirages ne peuvent que contribuer au renforcement du système capitaliste. Il est bien plus urgent, selon lui, de renverser la tyrannie du capital par la force, en appelant le peuple à se soulever comme un seul homme. C'est à cette fin qu'il prépare une insurrection à Paris en 1839. Celle-ci échoue lamentablement et Blanqui est arrêté. Condamné à mort, puis gracié en 1844, il retrouve le chemin de la révolte au printemps 1848. Mais là aussi, il est pris dans les mailles de l'armée et retourne en prison une dizaine d'années. Libéré, il reprend de nouveau son activité de propagandiste dans les milieux ouvriers et étudiants. À nouveau emprisonné, il s'évade et fuit à l'étranger... pour mieux revenir à la chute de Napoléon III et participer aux journées insurrectionnelles de l'hiver 1870-1871. Arrêté par le gouvernement de Thiers, il ne peut participer à la Commune, mais ses partisans s'y illustrent, avant d'être durement réprimés.

La vie de Blanqui est une succession d'échecs. Toutes ses tentatives de subversion sont infructueuses et se soldent par l'emprisonnement des siens. La plupart des intellectuels socialistes des années 1830-1870, rejetés par Blanqui dans le camp des lâches et des traîtres, réproouvent son action comme ses thèses violentes. Toutefois, le blanquisme ne se réduit pas à une coterie d'agitateurs professionnels. Il est, au XIX^e s., un courant vivant de la contestation sociale. Par son radicalisme, il a donné au socialisme français une radicalité qui influencera les dirigeants du mouvement ouvrier jusqu'au début du XX^e s.

Le socialisme libertaire de Proudhon

Le blanquisme privilégie le combat politique sur la démarche doctrinale. Le proudhonisme poursuit le même but : l'abolition de la société capitaliste. Mais à la différence du blanquisme, il entend donner une direction à la dynamique révolutionnaire et préparer l'organisation sociale qui pourrait succéder à la société bourgeoise. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) est en effet l'exemple du « philosophe engagé ». Soucieux, comme Marx, de donner un sens théorique au mouvement

ouvrier, il entend bien peser sur la vie politique de son temps. « Toute société se forme, se réforme ou se transforme à l'aide d'une idée », écrit-il en 1865 (*De la capacité politique des classes ouvrières*, V). Inlassable écrivain et éditorialiste (on ne compte plus ses publications, articles, lettres et manuscrits non publiés), Proudhon est un penseur éclectique qui ne se soucie guère des filiations intellectuelles. De modeste extraction (son père est brasseur et sa mère cuisinière), autodidacte, il s'intéresse à tous les aspects de la vie sociale (la finance, l'État, la guerre, la religion, l'art, la pauvreté, l'éducation, la police...). « Savant sans permission ni grade » (Sainte-Beuve), il se mue en redoutable contempteur de la société du XIX^e s. qui bafoue, selon lui, tous les principes de la justice sociale.

La pensée politique de Proudhon est en apparence fugitive, mobile, peu cohérente. Elle est exposée dans des écrits de circonstances s'intéressant aux problèmes du moment. Beaucoup de commentateurs ont d'ailleurs noté les nombreuses contradictions qui traversent les textes de Proudhon. La richesse de ses publications, mais aussi la diversité de ses prises de position, en font un auteur inclassable et controversé. Ses arguments ont été récupérés à droite, à gauche... et aux deux extrêmes de l'échiquier politique. Il a ainsi influencé le mouvement anarchiste libertaire, les théories socialistes, le syndicalisme révolutionnaire, mais aussi la pensée conservatrice, voire certains héritiers de la contre-révolution. Sa vie, elle-même, n'est pas exempte de revirements politiques spectaculaires : après avoir participé à l'assemblée constituante de 1848 et avoir condamné avec virulence le Prince-Président au nom de l'impératif révolutionnaire, il n'hésite pas à se ranger provisoirement derrière Louis Napoléon Bonaparte en 1851 pour dénoncer l'inefficacité démocratique (*La Révolution sociale démontrée par le coup d'État*, 1852).

Pourtant, derrière le foisonnement de ses idées critiques, se dessine un projet politique original. Proudhon entend défendre la « liberté totale » de l'individu contre toutes les autorités établies et, dans le même temps, réaliser une « démocratie socialiste » qui mettrait fin aux inégalités sociales les plus flagrantes par l'exercice de la solidarité. La conciliation de la liberté et du socialisme implique, selon lui, une révolution sociale, seule voie pour abattre le double carcan dans lequel est enfermé l'individu : celui du système capitaliste et celui de l'État central.

La critique de l'exploitation capitaliste et de l'État bureaucratique

La condamnation du capitalisme bourgeois

La dénonciation du capitalisme et de l'exploitation de l'homme par l'homme est, dès les premières œuvres de Proudhon, particulièrement originale. C'est en effet au nom de la libération de l'individu qu'il critique le système économique libéral. « L'individualisme est le fait primordial de l'humanité » affirme-t-il pour justifier sa théorie révolutionnaire. Or, selon lui, le capitalisme n'assure pas la liberté. Bien au contraire, dans sa principale analyse économique, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), Proudhon souligne que la société capitaliste forme un système oppressif dans lequel l'immense majorité des travailleurs est exploitée par la minorité disposant du capital. Sa célèbre formule « la propriété, c'est le vol » (*Qu'est-ce que la propriété ?* 1840-41) s'en prend non pas au principe de la propriété privée (il affirme ailleurs : « nous voulons la propriété pour tout le monde »), mais à son usage égoïste qui place les travailleurs sous le joug des employeurs.

À cet égard, si le capitalisme bourgeois a été la force qui, dans l'histoire, est parvenue à libérer la société de ses chaînes féodales, il a conduit au XIX^e s. à une nouvelle division sociale entre deux classes principales, le prolétariat d'un côté, la classe des propriétaires et des entrepreneurs de l'autre, entre lesquelles s'insère une « classe moyenne » jouant un rôle mineur dans la société. Le capitalisme débouche donc inévitablement sur un système marqué par la domination et l'injustice, la violence et le mensonge. Dans ce système, « travailleurs et capitalistes s'épuisent dans une lutte brutale ; [...] la division parcellaire, les machines, la concurrence et le monopole déciment le prolétariat ; [...] l'iniquité des gouvernements et le mensonge de l'impôt, la conspiration des privilèges, la déception du crédit, la tyrannie propriétaire et les illusions du communisme multiplient sur les peuples la servitude, la corruption et le désespoir : le char de l'humanité roule, sans s'arrêter ni reculer jamais, sur sa route fatale » (*Système des contradictions...*, vol. 2).

Contrairement à de nombreux socialistes de son temps, Proudhon ne voit pas d'alternative au capitalisme libéral dans un système collectiviste qui interdirait la propriété privée et le profit. Il s'en prend, à ce titre, à tous les socialismes qui voient dans le « communisme » (ou collectivisme) une solution aux maux de la société industrielle. La collectivisation des biens ne ferait que remplacer l'appropriation individuelle des richesses par une nouvelle appropriation au profit de la communauté, une situation qui continuerait à mettre en péril la liberté. À l'âge industriel, le communisme remplacerait simplement le système d'oppression capitaliste par un nouveau système d'oppression économique dirigé par la bureaucratie gouvernementale. Il ne ferait que transmettre dans d'autres mains les chaînes entravant la liberté. Cette critique du communisme – à laquelle se mêlera une rancune personnelle – entraîne, dès 1846, la rupture avec Marx. Ce dernier, tout en reconnaissant la justesse de la critique proudhonienne du capitalisme, considérée comme « scientifique », fustige avec ironie la tendance du journaliste français à tomber dans l'abstraction philosophique (*Misère de la philosophie*, 1847).

Loin des solutions proposant de reconstruire un système de contrôle du travail, Proudhon défend l'hypothèse d'un système économique fondé sur la responsabilité de chacun et la solidarité entre tous. Il s'agit en effet de trouver les conditions qui permettent de préserver la liberté des travailleurs et des groupes producteurs tout en assurant les conditions d'une entraide généralisée à l'ensemble de la société.

La dénonciation de l'État

Si ses critiques de jeunesse portent essentiellement sur le système d'oppression économique, Proudhon prend conscience, lors du rétablissement du régime impérial en France, de la puissance coercitive de l'État. Sa critique du capitalisme se double alors d'une dénonciation de l'appareil bureaucratique d'État. Là aussi, c'est au nom de la protection de la liberté individuelle qu'il entame son réquisitoire. Dès 1851, dans son *Idée générale de la révolution au XIX^e s.*, il établit que l'État suit, dans l'histoire, un mouvement ininterrompu de centralisation et d'expansion qui le conduit progressivement à prendre le pas sur la société. Au lieu de se cantonner à son rôle d'arbitrage des intérêts

sociaux et de maintien de l'ordre public, il se développe comme une force indépendante qui concentre toute la puissance politique. Ce développement n'est en aucun cas inéluctable. Mais il est intolérable, car il détruit insensiblement la liberté individuelle, uniformise les consciences et neutralise les initiatives locales venant des communes ou des groupes professionnels. Devenu une puissance tutélaire détenant la force physique (l'armée et la police), il n'est désormais qu'un instrument d'oppression placé entre les mains des fonctionnaires.

Dans sa démarche, Proudhon ne s'en prend pas seulement à la bureaucratie administrative. Il élargit son accusation à l'ensemble des institutions qui empiètent sur l'autonomie des individus et des groupes. Il multiplie les diatribes contre l'Église institutionnelle et, plus largement, contre toutes les religions. Inspiré par ses lectures de Ludwig Feuerbach (*Naissance du christianisme*, 1841), il est fondamentalement antireligieux, ce qui le rapproche de Marx. À cet égard, il se méfie tout autant de la religion chrétienne que des nouveaux messianismes qui, sous couvert de rationalisme, contribuent à l'endoctrinement des individus et les enferment dans le dogmatisme et l'intolérance. C'est ainsi qu'il se méfie du saint-simonisme, des premiers socialismes et des thèses de Marx qui, selon lui, prennent la forme d'une parole révélée et, comme les religions, s'enlisent dans le rêve eschatologique d'un monde idéal, libéré de toutes les souffrances.

Le rôle historique de la classe ouvrière

La dénonciation de l'asservissement des individus par les puissances séculières et religieuses ne conduit pas Proudhon au fatalisme. Bien au contraire, une telle situation justifie une réponse populaire à la hauteur des violences infligées par le haut de la société. À ce titre, la classe ouvrière est, selon lui, la seule force sociale capable de mettre fin aux injustices. Le développement du capitalisme industriel est marqué, en effet, par l'extension continue du nombre des travailleurs. Depuis 1848, la classe ouvrière a pris conscience d'elle-même et de ses intérêts, alors qu'elle était auparavant divisée et donc incapable de s'organiser face aux employeurs et aux fonctionnaires.

Ainsi, selon Proudhon, c'est à elle que revient le rôle historique de mener la révolution à son terme. Toutefois, le simple rapport de force

numérique n'étant pas suffisant pour assurer le succès de l'élan révolutionnaire, la classe ouvrière doit développer ses propres initiatives. Elle a besoin d'un projet réaliste qu'elle pourra immédiatement mettre en œuvre. Ce projet, Proudhon l'entrevoit dans une organisation mutuelliste de l'économie et une vaste décentralisation politique.

Le mutuellisme proudhonien

À la différence de la plupart des socialistes français (Leroux, Cabet, Buchez, Blanc, Blanqui), Proudhon est convaincu de l'inanité des efforts politiques pour réformer la société.

La défiance à l'égard de l'action politique

Comme Marx, Proudhon estime que l'exploitation des travailleurs a un fondement essentiellement économique. Aussi, c'est par une réorganisation en profondeur des structures de production et d'échange qu'il est possible, selon lui, de changer la société. Les réformes politiques ne peuvent avoir qu'un effet limité sur l'économie capitaliste. Pire, elles retardent le moment de la révolution. C'est sans doute cette position de principe qui conduit Proudhon à relativiser le rôle des institutions républicaines de 1848 et, en 1851, à approuver le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte.

L'hostilité à l'égard de l'action politique pousse le socialiste français à traiter la démocratie représentative avec mépris. Celle-ci n'est en aucun cas le « gouvernement du peuple ». Noyauté par les classes bourgeoises, elle est au contraire le paravent qu'ont imaginé les élites de 1789 pour écarter le peuple de toute décision politique. Quant au suffrage universel, il restera une illusion pour le peuple tant que les candidatures seront contrôlées, au sein des « comités électoraux », par les élites sociales et économiques. Lors de la rédaction du *Manifeste des Soixante* en 1864 (voir [chapitre 5](#)), Proudhon appelle d'ailleurs les ouvriers à se séparer de l'ordre bourgeois en refusant le système de l'élection parlementaire (*De la Capacité politique...*, 1865).

Le mutuellisme social

Loin de la démocratie parlementaire, la « démocratie ouvrière » que Proudhon entend mettre sur pied privilégie la réforme économique. L'auteur se tourne vers le modèle exemplaire des « associations ouvrières » (sociétés de crédit mutuel et sociétés ouvrières de production) qui se développent depuis les années 1830, bien souvent dans la clandestinité, en France et en Angleterre. Ces sociétés s'appuient sur un principe d'organisation qui mériterait, selon Proudhon, d'être généralisé à l'ensemble de l'économie moderne : le mutuellisme. Celui-ci repose sur un échange égalitaire et librement consenti. Il permet aux individus et aux communautés professionnelles de développer des actions de soutien et de solidarité entre tous les membres associés. Loin des formules « autoritaires » du capitalisme ou du communisme qui génèrent d'importantes contraintes sur l'activité des travailleurs, l'échange y est garanti par la réciprocité des engagements. Dans un tel système, la responsabilité individuelle n'est pas mise en cause puisque chaque associé reste libre de ses actes et réalise les choix qui lui semblent les plus opportuns.

Ainsi se dessine, dans l'esprit du philosophe français, un grand projet « socialiste » appelé à remplacer l'économie capitaliste. L'organisation mutuelliste du travail serait amenée à s'étendre à l'agriculture, à l'industrie et au commerce : toutes les unités de production – de la petite société familiale à la grande manufacture – se réorganiseraient ainsi sur le modèle des sociétés ouvrières. Dans ce système, les travailleurs ne seraient plus de simples salariés soumis à l'autorité d'un employeur. Ils accéderaient à la propriété et participeraient directement, par le biais d'un conseil élu, à la gestion de leur entreprise. Le projet de Proudhon suppose, à ce titre, une réorganisation souple du travail qui permettrait à tous les membres associés d'accéder, selon leurs désirs et leurs aptitudes, à tous les postes de l'entreprise. Sur un plan plus général, il conduit à redistribuer le pouvoir de décision au sein des unités de production, de façon à permettre leur « autogestion » par les travailleurs.

Le système proudhonien, dès lors qu'il est généralisé à l'ensemble de l'économie, implique clairement la fin de la distinction entre employeurs et salariés, de même qu'entre propriétaires de l'outil de production (les capitalistes) et détenteurs de la force de travail (les prolétaires). Selon Proudhon, le mutuellisme a des « conséquences prodigieuses » : il est la solution qui doit mettre fin, de manière pacifique, à la lutte des classes. Il

ne s'agit pas moins de rétablir « l'unité sociale du genre humain », là où le féodalisme et le capitalisme l'avaient divisé en groupes irréconciliables. Ainsi, « pour fonder cette nouvelle et indéfectible unité, il faut un principe nécessaire, universel, absolu, immanent, antérieur et supérieur à toute constitution sociale [...]. Ce principe, nous le trouvons dans l'idée de mutualité, qui n'est autre que celle d'une justice synallagmatique s'appliquant à toutes les relations humaines et dans toutes les circonstances de la vie » (*De la Capacité...*, 1865).

Persuadé que la révolution est imminente, Proudhon ne tente pas, comme Owen ou Fourier, de prouver la validité de ses thèses économiques par une expérience de grande envergure. La « Banque du Peuple » qu'il imagine en 1849 reste à l'état de projet.

Un système philosophique fondé sur l'égalité et le pluralisme

La nouvelle société imaginée par Proudhon repose sur deux piliers philosophiques. Elle s'appuie tout d'abord sur le principe d'égalité, base de la solidarité. À cet égard, elle rejette les comportements strictement matérialistes et individuels (la recherche du profit et de l'enrichissement personnel). Elle suppose l'engagement moral de tous les travailleurs afin qu'ils respectent l'intérêt mutuel dans l'échange. Sans cet engagement, aucun système mutualiste n'est viable.

La société post-révolutionnaire s'établit ensuite sur le principe du pluralisme, prolongement direct des relations égalitaires. L'hostilité déclarée au centralisme et à l'autoritarisme de toutes les institutions politico-religieuses conduit en effet à faire de Proudhon l'un des rares philosophes socialistes à s'appuyer sur l'idée, apparemment libérale, d'une société pluraliste. La concorde nationale et la protection de la liberté, en effet, impliquent selon lui de trouver un équilibre entre les forces sociales présentes dans la société. À l'inverse, la concentration du pouvoir et des richesses a été, par le passé, la source du despotisme et de l'asservissement du peuple. En défendant le pluralisme, Proudhon s'oppose ainsi à toutes les hiérarchies dans le domaine économique, au niveau de l'entreprise comme au niveau national. C'est à ce titre qu'il est favorable, contrairement au collectivisme de nombreux socialistes, à l'indépendance des unités de production, à la responsabilité des

travailleurs et au maintien d'un système concurrentiel dans l'établissement des prix.

En un mot, le mutuellisme proudhonien est bien « socialiste », car il privilégie la recherche de l'utilité commune sur la quête effrénée du profit individuel. Mais il s'éloigne radicalement du collectivisme autoritaire, car il prend la défense d'un système préservant l'autonomie et la liberté de chacun.

La démocratie fédérative

On l'a vu, Proudhon se méfie des solutions politiques. « L'économisme » proudhonien rencontre toutefois des limites dans les années 1850-1860. D'une part, malgré les désillusions de 1848, la question de la réforme des institutions reste au centre des débats au sein de la classe ouvrière durant ces deux décennies. D'autre part, Proudhon doit essuyer l'opprobre de nombreux socialistes pour son engagement momentané en faveur de Napoléon III. Ces deux raisons l'incitent à construire un modèle politique adapté à l'économie mutuelliste.

La crainte du renforcement continu de l'État central conduit logiquement Proudhon à proposer un projet de décentralisation politique. Son objectif est clairement de briser la dynamique infernale de centralisation qui a conduit à l'absorption des communautés périphériques. La quête du pluralisme, le respect de la liberté individuelle, la promotion de l'égalité, toutes ces priorités invitent à promouvoir le fédéralisme. Le choix de Proudhon, esquissé dès les années 1850, puis développé dans *Du Principe fédératif* (1863), est celui d'une vaste confédération. Celle-ci, à la base, assurerait une grande autonomie aux communes (dans les domaines de l'éducation et de la police notamment). Au sommet, elle impliquerait l'association libre des entités fédérées dans le cadre d'une Europe confédérale unie par l'économie mutuelliste. Entre le local et l'international, ce sont les régions (ou provinces) qui constitueraient l'échelon territorial et politique de référence. Au nombre de douze pour la France, elles s'administreraient librement. Sur le plan institutionnel, Proudhon prévoit un système parlementaire bicaméral (une chambre politique et une chambre professionnelle) et quatre principaux « pouvoirs » (exécutif,

arbitral, prospectif et enseignant). L'administration de l'État central serait amenée à disparaître et serait remplacée par un échelon national consultatif destiné à permettre l'échange d'information entre les régions.

En définitive, pour Proudhon, la « démocratie politique » (le système confédéral) et la « démocratie économique » (l'organisation mutualiste) sont les deux piliers d'un même système : la réalisation de la « démocratie ouvrière ». Elles sont destinées à abattre le double carcan étatique et capitaliste sur lequel s'appuie l'ordre bourgeois, tyrannique, inégalitaire et immoral qui écrase la société. Elles doivent permettre la « libération totale » de l'individu et la reconstruction d'une société unie fondée sur l'association volontaire.

L'influence de la doctrine proudhonienne

Proudhon est, avec Marx, l'un des philosophes socialistes les plus influents du XIX^e s. Dès les années 1840, il connaît une audience exceptionnelle dans la plupart des pays d'Europe. Ses livres sont traduits en plusieurs langues. Ses articles sont commentés aussi bien dans les milieux ouvriers que dans les cercles philosophiques. De nombreux dirigeants socialistes reprennent ses idées et les adaptent à leur contexte national.

Karl Marx, son cadet de dix ans, figure parmi ceux qui ont très tôt puisé dans l'argumentation de Proudhon. Le communisme de Marx s'inspire en effet, dans ses premières années, des analyses proudhoniennes de l'économie capitaliste, notamment les théories de la plus-value et de la valeur-travail. La rupture entre les deux hommes, en 1846, est bruyante. Les sarcasmes répétés du philosophe allemand à l'égard de l'esprit « typiquement petit-bourgeois » du penseur français, la rancune tenace qu'il lui voue (y compris après la mort de Proudhon), ne peuvent occulter l'influence déterminante qu'a eu le proudhonisme sur la formation de la pensée marxiste.

L'influence de Proudhon est également décisive au sein de l'Association internationale des Travailleurs (AIT), plus connue sous le nom de « I^{re} Internationale » (1864-1876). Les représentants ouvriers proudhoniens (comme Tolain, Murat ou Vermorel) donneront de la voix

aux côtés des deux principales composantes du mouvement (les partisans de Marx et le courant « anti-autoritaire » de Bakounine).

Mais c'est surtout au moment de la Commune de Paris (1871) que certains révolutionnaires tenteront de mettre en pratique le socialisme proudhonien. Les idées de « décentralisation autogestionnaire » et de « fédération de communes » y trouvent une application provisoire, mais l'expérience menée par les « Fédérés » ne dure que quelques semaines, avant d'être réprimée dans le sang par les armées versaillaises de Mac Mahon.

L'échec de la Commune, puis l'installation de la République, n'affaiblissent pas l'influence intellectuelle de Proudhon. Ce dernier constitue une référence inépuisable pour le socialisme français, dont les représentants s'organisent sur le plan politique à la fin du XIX^e s. Léon Gambetta, représentant de l'aile gauche du républicanisme, reconnaît les legs majeurs du proudhonisme. Jean Allemane, en 1891, prend la tête d'une formation socialiste qui se veut antiparlementaire, fédéraliste et révolutionnaire. Jules Guesde puise de nombreux arguments chez Proudhon pour dénoncer le parlementarisme et rejeter toute alliance avec les « partis bourgeois ». Jean Jaurès, qui prendra en 1905 la tête du premier parti socialiste unifié, la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière), ne cache pas sa volonté de réaliser une synthèse entre le marxisme et le proudhonisme (dont il retient notamment le réalisme politique et l'idée de décentralisation économique). Si l'influence de Proudhon n'est pas toujours revendiquée par les socialistes français, voire contestée (Léon Blum), elle a continué à s'exercer sur certains courants comme le radical-socialisme de l'entre-deux-guerres, le PSU de Michel Rocard à la fin des années 1960 et la « deuxième gauche » dans les années 1970, favorables aux thèses de l'autogestion.

L'influence de Proudhon dépasse largement le cadre des frontières nationales. En Allemagne, dans les années 1890, le tournant réformiste engagé par le courant « révisionniste » d'Eduard Bernstein (dont les livres dénoncent le dogmatisme théorique de Marx) s'appuie largement sur l'analyse proudhonienne, considérée comme plus pragmatique et pacifique. En Belgique, Henri de Man, après avoir été marxiste de stricte obédience, développera dans les années 1920 une critique virulente, inspirée par le proudhonisme, du matérialisme de Marx et de la dérive autoritaire de l'Union soviétique. De façon assez étonnante, le

révolutionnaire français a servi à justifier, contre Marx, la naissance de la social-démocratie européenne de tendance réformiste.

La pensée proudhonienne influe également sur la formation du mouvement syndical en France, en Espagne et en Italie, entre 1890 et 1930. Le syndicalisme ouvrier ne s'y confond plus avec le socialisme politique (qui revendique toujours le soutien du milieu ouvrier, mais s'ouvre en même temps, pour des raisons stratégiques, à d'autres classes modestes). Les thèses de Proudhon justifient notamment l'émergence des théories du « syndicalisme révolutionnaire » qui en appellent à la séparation ouvrière, prônent la révolution « sociale » par l'action syndicale et refusent toute démarche politique (notamment l'entrisme parlementaire prôné par les socialistes de l'époque).

Parallèlement, l'hostilité de Proudhon à la démocratie parlementaire a pu inspirer des philosophes de droite critiques à l'égard du républicanisme français à la croisée des XIX^e et XX^e s., puis les mouvements antiparlementaristes de l'entre-deux-guerres. Maurice Barrès, chantre français des valeurs morales et de l'adhésion instinctive à la mère-patrie, et surtout Charles Maurras, qui prend la défense d'un nationalisme autoritaire, ont salué Proudhon comme l'un des maîtres de la pensée antiparlementaire et un excellent pourfendeur des chimères démocratiques (souveraineté populaire, suffrage universel).

Mais c'est sans doute sur les mouvements libertaires que le philosophe français a eu l'influence la plus directe et la plus décisive. Sa théorie violemment anti-étatique et son souci de défendre l'autonomie individuelle ont fait de lui l'un des premiers inspireurs de l'anarchisme. Certes, Proudhon n'est pas lui-même un anarchiste dans le sens qui sera prêté au mot à partir des années 1865-1870. Il ne prône pas, comme le proposent les nihilistes russes, la destruction totale de l'État. Vers la fin de sa vie, il reconnaît même l'utilité de l'État dans le maintien de l'ordre social (sans lequel il ne pourrait y avoir de relations pacifiques). Son pacte fédératif entend guider la société vers un système pluraliste où les forces, nombreuses et diversifiées, s'équilibreraient naturellement. Néanmoins, ses prises de position en faveur de la « libération totale » de l'homme, ses théories autogestionnaires, son souhait d'une décentralisation poussée dans tous les domaines, son hostilité à l'État et à la religion, constituent un inépuisable réservoir d'idées que les théoriciens anarchistes s'attacheront à développer.

De l'individualisme radical à l'anarchisme

Le XVIII^e s. est, en philosophie, le siècle de l'individu. Les Lumières ont fait émerger les valeurs centrales du libéralisme : l'égalité des droits et la liberté. Les révolutions politiques qui le clôturent consacrent définitivement les droits de l'homme. Le XIX^e s., quant à lui, est le siècle des doctrines sociales. Il est marqué par la diffusion de théories politiques appelant à une seconde révolution pour sortir la masse des travailleurs de l'oppression économique. Les révolutionnaires ne visent plus simplement la réforme des institutions politiques : ils rêvent de changer l'ensemble de la société. Ils entendent mettre en place une nouvelle organisation sociale fondée sur l'idéal de fraternité et la pratique de la solidarité.

C'est sur ce double héritage individualiste et social que se bâtissent, dans le dernier tiers du XIX^e s., de nouveaux discours critiques dont Proudhon est le génial annonciateur. Leurs promoteurs ont des sensibilités très différentes, allant du scepticisme philosophique de Nietzsche au catéchisme révolutionnaire de Bakounine. Mais ils se rejoignent autour d'une conviction commune : la source de toutes les oppressions réside dans le maintien des « structures d'autorité » qui exercent une emprise arbitraire sur les individus et les groupes naturels.

À la différence du socialisme révolutionnaire, ces exhortations à la révolte n'appellent pas seulement à combattre la classe bourgeoise, mais aussi à détruire l'ensemble des institutions politiques, sociales, économiques et culturelles qui aliènent la liberté de l'homme : l'État, l'Église, le régime de la propriété, l'armée, les académies savantes... autrement dit, toutes les autorités établies qui asservissent les êtres humains en pesant sur leur liberté de conscience ou en limitant leur liberté physique. Ces doctrines entendent s'attaquer aux racines du système d'oppression plus que se focaliser sur la lutte entre travailleurs et propriétaires. Si la bourgeoisie domine le XIX^e s., c'est simplement parce qu'elle a réussi à prendre le contrôle d'un système autoritaire, hiérarchique et centralisé qui est loin de se limiter à l'économie. Dans l'histoire, elle n'a fait que se substituer aux anciennes élites en s'emparant des institutions déjà en place. Sans ces institutions, il n'y aurait pas de domination sociale possible, donc ni bourgeoisie ni lutte des classes.

Dans le domaine de la philosophie, des intellectuels comme Stirner ou Nietzsche incarnent bien cette nouvelle sensibilité qui place la liberté individuelle au-dessus de toute autorité collective. Mais c'est la mouvance anarchiste qui représente le mieux cette tendance contestataire radicale dans le domaine politique. Engagés dans l'action révolutionnaire, les anarchistes participent à la lutte contre l'ordre bourgeois durant le dernier tiers du siècle, recourant tantôt à la propagande tantôt à des actions violentes. Leur action se soldera par un échec politique. Mais les conceptions anarchistes seront partiellement reprises par des mouvements syndicalistes ouvriers.

Max Stirner et Friedrich Nietzsche

Stirner et Nietzsche sont deux philosophes allemands qui, à 30 ans d'intervalle, appellent à une mutation des valeurs capable d'élever l'homme au-dessus de tous les systèmes collectifs. Inclassables, révoltés, provocateurs, ils contestent en bloc le monde moderne, en particulier l'ordre chrétien et bourgeois du XIX^e s. Ils refusent de s'inscrire dans la tension entre libéralisme et socialisme. Ils défendent deux conceptions personnelles de la puissance de l'individu qui, à défaut de définir un horizon politique pour la société, sont les premières manifestations isolées de l'individualisme radical qui traverse une partie de la pensée politique du dernier tiers de siècle.

Max Stirner et la souveraineté du Moi

Kaspar Schmidt, dit Max Stirner (1806-1856), occupe une place originale dans la philosophie politique. Son principal écrit, *L'Unique et sa propriété* (1844), est une réaction brutale contre l'hégélianisme encore largement dominant dans la Prusse autoritaire du XIX^e s. Face à la « synthèse » de Hegel qui fait de l'Histoire une marche générale s'exerçant par-delà toute volonté humaine, il est l'un des premiers auteurs allemands à défendre un projet strictement individualiste faisant du « Moi » la seule valeur acceptable de la vie. Il se fait l'apôtre d'une politique radicale et libertaire qui sera célébrée quelques années plus tard par les anarchistes révolutionnaires.

Stirner brise toutes les « idoles » de la société moderne qui aliènent les individus et grèvent leur liberté : Dieu, l'État, la Raison, la morale, la loi, la nation, le bien public, l'argent. Il est influencé par le mouvement des « Jeunes hégéliens » (David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach et Bruno Bauer) dont il adopte la critique du christianisme pour mieux l'élargir à toutes les formes d'aliénation collective, en particulier au domaine politique. Il s'inspire également de l'anti-hégélianisme du philosophe Arthur Schopenhauer (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1818) pour considérer, loin des « prophéties » sur le progrès universel, que rien n'est au-dessus de la volonté humaine et qu'il convient dorénavant de lever tous les obstacles qui l'entravent.

Pour Stirner, la finalité de toute existence est l'épanouissement complet de l'individu. Elle se réalise dans l'exaltation de « l'Unique », ce Moi qui s'exprime dans l'égoïsme le plus absolu. Elle suppose de rompre les chaînes qui maintiennent les individus en captivité, ce qui implique d'aller dans deux directions : l'émancipation vis-à-vis de toutes les morales et l'affranchissement vis-à-vis de tous les liens sociaux. « Il ne faut pas que [le monde] reste asservi à Dieu (l'Église) et à la loi (l'État), mais qu'il devienne *notre propriété*, écrit Stirner. Quand le monde est à nous, il n'exerce plus sa puissance *contre* nous, mais *pour* nous » (*L'Unique...*). En d'autres termes, l'individu, pour vivre pleinement son existence, n'a d'autres lois à recevoir que celles que lui dictent son instinct et ses désirs. Toute vie véritable doit être une mise en acte continue de sa propre liberté, l'extériorisation de son pouvoir personnel sur les choses, la réalisation de la « souveraineté du Moi » (car il n'est pas d'autre forme de souveraineté envisageable).

Or, contrairement à ce que de nombreux philosophes allemands proclament, le monde moderne n'a pas ouvert la voie de la liberté. Bien au contraire, l'affirmation de l'État, le constitutionnalisme et la Révolution française ont, selon Stirner, aggravé la situation. À la domination des monarchies chrétiennes – qui étaient limitées par de nombreux corps intermédiaires (noblesse, clergé, corporations professionnelles, communes) –, la modernité politique a substitué une domination d'autant plus odieuse qu'elle reste inavouée et se cache derrière la mythologie du Bien public : la tyrannie de la loi. Dans le nouvel ordre libéral, en effet, l'homme doit supporter le joug d'un État dont seuls les traits apparents ont changé. Le nouvel État continue de nier

les droits des individus au nom des « intérêts de la nation » qui sont en réalité ceux de la nouvelle classe dominante : la bourgeoisie. En d'autres termes, pour Stirner, le changement constitutionnel de l'État n'a aucune portée. Bien plus, en soumettant les individus à la raison juridique, l'État s'érige en « totalité » réduisant l'homme en esclavage. La seule solution est donc sa destruction pure et simple. Le cri anarchiste est lancé : « Je déclare la guerre à tout État, fût-il le plus démocratique possible. »

Pour autant, « l'égoïsme amoral » de Stirner n'envisage pas de mettre fin à toute forme de vie sociale. Il propose de mettre en œuvre une pratique, celle de « l'association », qui permettrait aux êtres humains de s'unir momentanément dès lors qu'ils poursuivent les mêmes objectifs. L'idée est bien de proposer un modèle contractuel souple et volontaire, révocable à tout moment, qui ne mette jamais en danger la propriété qu'ont les individus sur eux-mêmes. Ces associations seraient appelées à fonctionner dans le domaine politique comme dans l'économie. Elles permettraient aux individus de conserver une totale souveraineté, tout en profitant des avantages du groupe. Elles sont le seul modèle d'organisation par lequel l'individu peut tirer des bénéfices de la société sans qu'à aucun moment la société ne contraigne l'individu. Ce faisant, Stirner ne manque pas de condamner tous les autres « systèmes » : l'organisation communiste qui, en prônant l'égalité parfaite, empêche l'expression de l'individualité ; l'associationnisme de Proudhon qui ne protège pas assez la liberté ; le modèle bourgeois de la concurrence qui repose sur l'exploitation des plus faibles et développe le culte du profit au détriment de la jouissance de l'existence ; le système traditionnel des corporations qui n'a jamais bénéficié à ceux qui travaillent.

Le sens de la provocation et la radicalité théorique de Stirner ne lui ont pas permis d'élargir son audience au-delà des cercles intellectuels allemands. Isolé, il terminera sa vie dans la misère absolue. Néanmoins, comme précurseur de la révolte contre les institutions bourgeoises et libérales, il influencera Marx et Engels (qui en font une critique dans *L'Idéologie allemande*, 1845-1846). Il deviendra également une référence pour tous les anarchistes libertaires et pèsera aussi sur la pensée anarchiste de droite.

Friedrich Nietzsche ou la vie comme volonté de puissance

Intellectuel révolté, Nietzsche (1844-1900) ne se reconnaît d'aucune école. Professeur de philologie à Bâle jusqu'en 1878, puis en congé de l'université, régulièrement malade, isolé et déprimé, il est l'auteur d'une œuvre prolifique qui refuse les frontières académiques et ne prête guère d'attention aux débats classiques de la philosophie politique. Comme accusateur de la « dégénérescence de la civilisation moderne », il obtiendra un succès posthume bien injuste dans les milieux fascistes et, surtout, chez certains intellectuels de la société allemande au temps du nazisme. Philosophe insoumis, il est un auteur majeur dont les idées incarnent bien le malaise des milieux intellectuels face à la victoire des grands « systèmes philosophiques » de la période moderne (sur l'État, la démocratie, les droits de l'homme, la nation, l'Histoire). Dans une Allemagne où, depuis Kant, les philosophes n'ont presque jamais mis en cause l'ordre politique et social de leur temps, il incarne la révolte morale. À la différence de la pensée rigoureuse, systématique et nuancée de la tradition idéaliste allemande, Nietzsche fait en effet de la provocation outrancière un art de penser. Son emportement, ses contradictions, son lyrisme ne poursuivent qu'un seul but : dénoncer la faiblesse des hommes, condamner les institutions nauséabondes qu'ils se sont données et refonder la vie sur de nouvelles bases morales.

Contrairement aux jugements les plus sommaires, Nietzsche n'est pas « antimoderne ». Il reconnaît le rôle joué par la raison dans l'émancipation des esprits face à la religion et aux traditions. Il fait aussi de l'idée d'autonomie la pierre angulaire de sa philosophie. Néanmoins, sa pensée condamne sans détours la plupart des héritages de la modernité. Pour comprendre la virulence de son réquisitoire, il convient de revenir sur le caractère inédit de l'individualisme nietzschéen. S'inspirant de Schopenhauer, Nietzsche considère que la volonté créatrice des hommes n'est pas le prolongement de leurs idées (domaine des représentations) : elle est l'expression de l'instinct, d'aptitudes naturelles dont chaque homme dispose au plus profond de lui-même. Dans cette vue, la seule voie de la liberté humaine consiste, pour chaque homme, à s'affranchir totalement de toutes les contraintes que la société et la morale veulent imposer. L'individu conquiert sa liberté lorsqu'il refuse d'obéir aux préjugés sur le bien et le mal, n'accepte que ses propres valeurs et exprime son « pouvoir créateur » sans aucune entrave.

La liberté est en ce sens la réalisation de la volonté et de la puissance que l'homme puise dans les profondeurs de son inconscient.

Nietzsche appuie cette célébration de l'homme sur une critique en règle de tous les systèmes philosophiques qui nient le « génie individuel ». Il condamne le traditionalisme (obéissance aveugle à la morale, la religion et la coutume), le rationalisme (enthousiasme délirant pour le « monde des représentations ») comme le romantisme (apologie de la sensibilité esthétique et de l'imagination poétique). Toutes ces philosophies, selon Nietzsche, imposent des représentations morales qui font obstacle à la volonté. Elles enferment l'homme dans des valeurs qui anéantissent sa spontanéité et son désir créateur.

Nietzsche ne s'en prend pas qu'aux philosophies. Il dresse un réquisitoire cinglant contre l'ensemble du monde moderne. Dans *Par-delà le Bien et le Mal* (1886) et *La Généalogie de la morale* (1887), le philosophe allemand présente le fond de sa thèse. Selon lui, le monde est entré avec le christianisme dans une ère de décadence politique et morale. En effet, les principes chrétiens (bonté, humilité, obéissance, charité, pauvreté, refus de la violence) glorifient les faibles et les médiocres. Ils ont été établis par des êtres dont l'âme était faible dans un vil esprit de vengeance à l'égard des plus forts. Ces principes forment une « morale d'esclaves », car ils génèrent des sentiments de crainte à l'égard de Dieu (comme la culpabilité, l'angoisse, la soumission, la limitation de soi). Leur but est d'entraver les facultés naturelles de tous ceux qui, par leurs vertus, sont au-dessus du troupeau. En un mot, le christianisme a anéanti les valeurs aristocratiques (la force, l'intelligence, la hiérarchie, l'action et le dépassement) qui forgeaient autrefois la morale des « maîtres ».

Si les institutions modernes ont bien proclamé la « mort de Dieu » en rompant avec le récit biblique, elles renforcent désormais, selon Nietzsche, le processus de décadence entamé par la religion. Le philosophe allemand s'en prend tout d'abord à l'idée démocratique et à ses avatars, le parlementarisme, les droits de l'homme et le socialisme. La démocratie issue de la Révolution française ne fait que perpétuer le mensonge chrétien : elle est certes un gouvernement irrégulier, mais elle reproduit la « morale niveleuse » du christianisme en désirant aligner la vie sociale sur les attentes de la masse vindicative. Le parlementarisme porte au pouvoir des médiocres, représentants du plus grand nombre. La

justice « humanitariste » accorde des droits égaux à des individus naturellement inégaux. Le socialisme, enfin, est la pire des maladies du monde moderne. Il n'est que la version la plus extrême et la plus perverse de la démocratie : il n'en retient que l'idée d'égalité et entend noyer les chefs dans la masse des « superflus ».

Nietzsche s'en prend également à l'État moderne, même s'il introduit des nuances. Il reconnaît la nécessité de l'État, dans la mesure où celui-ci a toujours été l'instrument à partir duquel se sont développées les grandes civilisations. Seul l'État donne la durée aux sociétés humaines et permet le développement de la culture supérieure. Il reste que depuis quelques siècles, l'État s'est transformé en « nouvelle idole » au point de devenir l'instrument d'un despotisme niveleur. Alors qu'il devait protéger l'homme libre et porter la culture, il conduit désormais à la dégénérescence du peuple en tuant l'individu et ses possibilités créatrices. Désormais, il n'est que « le plus froid des monstres froids ». Il est le masque de la mort. De surcroît, depuis 1789, il est le jouet d'une bourgeoisie grotesque qui dupe le peuple et n'a pour seule valeur que l'avarice.

Enfin, Nietzsche affiche le plus grand mépris pour le nationalisme guerrier. Les fièvres nationalistes embrasent l'Europe à la fin du XIX^e s. Elles touchent l'Allemagne où les intellectuels, les journalistes et les hommes de culture (comme Richard Wagner dont il a été l'ami de jeunesse) sont les serviteurs les plus zélés des ambitions bismarckiennes. Le nationalisme exalte une puissance collective imaginaire. Il est l'expression de combats entre des États qui luttent pour la domination du monde. Il ne libère pas l'individu : il le « crétinise » et en fait un pantin au service d'une cause qui lui est extérieure.

Nietzsche condamne ainsi l'adoration de toutes les « idoles », de Dieu jusqu'à l'État. Il appartient pour lui de faire sauter toutes les barrières qui entravent les facultés créatrices de l'être humain. Il en appelle à une « grande politique » qui doit mettre fin à la décadence du monde moderne. Cette politique propose une refondation radicale de la société. Elle ne peut se faire qu'au prix d'une « transvaluation », c'est-à-dire d'un renversement complet des valeurs. Nietzsche est convaincu, à cet égard, que l'histoire du monde est marquée par le renouvellement continu de valeurs morales (celles qui distinguent le bien du mal). Aussi, le changement ne peut-il venir que de valeurs qui recouvrent la totalité de la

vie. La grande politique nietzschéenne consiste à réveiller les sources créatrices de la vie grâce à la volonté, la générosité, l'héroïsme, la joie, la plénitude de l'existence. Il s'agit d'enclencher un mouvement vers un avenir encore indéterminé qui mettra fin aux « forces de la mort » répandues par le christianisme et qui permettra aux hommes de réaliser enfin toutes les possibilités inexplorées de la vie.

Plus largement, pour contrer les ravages de la démocratie, il faut revenir à une culture aristocratique telle que la pratiquaient les Grecs anciens. Une telle politique implique clairement de rendre le pouvoir aux « forts », aux « grands hommes », et préparer ainsi l'avènement d'une société fondée sur les hiérarchies naturelles. Elle doit logiquement conduire à distinguer deux castes : l'une supérieure et rare, celle des « maîtres » (ou des « chefs ») amenés à commander grâce à leur virilité et leur puissance ; l'autre inférieure, celle de la « populace », qui ne peut faire autrement que d'obéir. Elle doit aussi s'appuyer sur l'éducation et le dressage afin de sélectionner les « hommes supérieurs » qui deviendront la nouvelle aristocratie. C'est à cette condition que tous les hommes pourront participer ensemble à un même mouvement de culture et de civilisation.

La nouvelle société prépare ainsi l'avènement du « Surhomme ». Dans le langage nietzschéen, celui-ci est l'individu souverain, libre, amoureux et créateur qui vit une existence totale. Il trouve sa motivation essentielle dans la « volonté de puissance ». Cette dernière ne doit pas conduire à des comportements tyranniques (les grands hommes savent maîtriser leur pouvoir). Elle est un pouvoir de création qui est essentiellement individuel. Être puissant, ce n'est pas dominer : c'est créer, en toute liberté. Il convient, à cet égard, de ne pas accorder trop de crédit à la publication posthume de certains fragments de texte de Nietzsche, regroupés dans *La Volonté de puissance* (1906). Le philosophe ayant sombré dans la folie en 1889, ses derniers écrits ont en effet été largement remodelés par sa sœur dans le sens d'un pangermanisme agressif et antisémite. Manipulés, isolés de leur contexte, voire falsifiés, ils seront exploités par des intellectuels allemands proches du national-socialisme pour justifier la politique du III^e Reich.

La nébuleuse anarchiste de la fin du XIX^e s.

« Ni Dieu ni maître », la formule a fait florès depuis la fin du XIX^e s., au point d'appartenir aujourd'hui au langage commun. Elle résume toute la philosophie anarchiste : aucune autorité spirituelle, économique, politique ou culturelle n'est légitime dans la mesure où elle génère des contraintes qui grèvent la liberté de l'individu. Les anarchistes posent comme postulat qu'il n'est d'autre puissance que celle de l'individu. Ils considèrent que ce dernier est capable de déterminer les meilleurs choix pour réaliser ses buts. Ils estiment également que les groupes humains – du moins ceux qui se sont formés *naturellement* dans la société – sont capables de s'organiser de façon autonome et n'ont nullement besoin d'autorités supérieures pour se gouverner. Ils renvoient dos à dos la société capitaliste libérale (qui s'appuie sur l'État bourgeois) et les projets alternatifs socialistes (qui souhaitent instaurer une nouvelle direction politique centralisée). Ils revendiquent pour tous les hommes un droit qu'ils considèrent comme inaltérable : le droit de vivre dans une indépendance absolue, gage de la liberté.

La simplicité du postulat est trompeuse. Elle cache une diversité des courants. L'anarchisme a souvent été confondu avec la tendance anarchiste « libertaire » qui est moins une doctrine qu'un mouvement exaltant la liberté totale de l'individu et rejetant aveuglément toute contrainte sociale. Refusant l'autorité de la loi, le mariage et la propriété, et plus largement toutes les normes provenant de l'État, de la famille, de la religion et de la société, les libertaires ont le plus souvent fait le choix de la violence politique. Cet anarchisme intransigeant est représenté par les « nihilistes » russes qui, comme Sergueï Netchaïev (*Catéchisme d'un révolutionnaire*, 1868), ont mené des actions terroristes dans la Russie tsariste et en Europe de l'Ouest. Il s'exprime en France sous la plume du journaliste et pamphlétaire Henri Rochefort fondateur de l'hebdomadaire *La Lanterne* (1868), adversaire du Second Empire et auteur d'une « constitution anarchiste » défendant un libertarisme absolu (« Article 1^{er} : Il n'y a plus rien. Article 2 : Personne n'est chargé de l'exécution du précédent article »).

Parallèlement, se développe aux États-Unis un anarchisme « individualiste » qui entend pousser à l'extrême les règles du libéralisme. Contrairement à l'anarchisme européen qui s'en prend à l'injustice sociale et à l'exploitation économique des salariés, le courant étatsunien s'intéresse peu à la question des inégalités. Il exalte

simplement la liberté individuelle et la propriété de soi. Là où les anarchistes russes ou français tentent d'appuyer la contestation sociale (participation à la I^{re} Internationale, influence sur le syndicalisme), les anarchistes américains défendent plutôt la liberté d'entreprendre. Comme Josiah Warren, Lysander Spooner ou Benjamin Tucker, ils se concentrent en effet sur la question des libertés économiques et n'estiment pas nécessaire de condamner la société bourgeoise dans son ensemble. Ils ne rejettent d'ailleurs pas les fondements spirituels de la société américaine, en particulier le rôle stabilisateur de la morale et de la religion. Leur souci est bien plus de permettre à tous les citoyens de jouir d'une liberté absolue dans les échanges matériels. Et cette liberté doit être « égale pour tous ». Ils défendent ainsi le droit de propriété, la jouissance libre de tous les biens, la liberté des contrats. Ils s'en prennent à l'État et à ses monopoles qui sont des entraves inadmissibles à la liberté du commerce. Cet anarchisme américain fait peu d'adeptes à la fin du XIX^e s. Il passe souvent inaperçu dans les ouvrages consacrés à l'histoire de l'anarchisme. Il présente néanmoins un intérêt dans la mesure où il inspire depuis les années 1970 des auteurs « libertariens » (voir [chapitre 7](#)). À la suite de l'ouvrage de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), ceux qui se définissent aujourd'hui comme des libertariens de droite, et pour certains des « anarcho-capitalistes », voient dans l'État le pire ennemi des droits individuels.

À côté des groupes « nihilistes » et des intellectuels « individualistes » américains, se développe un mouvement anarchiste dit « révolutionnaire » qui ne se limite pas à la stricte revendication libertaire. Attentif à la vie des groupes et des communautés, il cherche à poser les bases d'une nouvelle organisation sociale. Il est animé par des personnalités et des courants idéologiques concurrents, constamment divisés par les conflits de doctrine. Tout en s'opposant aux thèses marxistes jugées trop autoritaires, il participe à la mouvance révolutionnaire européenne qui lutte contre le système capitaliste bourgeois et tente de s'organiser au sein de la I^{re} Internationale, afin de déclencher la grande révolution prolétarienne. Actifs dans de nombreux pays des années 1870 à la Première Guerre mondiale, les théoriciens anarchistes révolutionnaires parviennent à exercer une influence intellectuelle importante sur certaines organisations syndicalistes et

politiques ouvrières. Ce sont ces théoriciens que l'on abordera dans les lignes qui suivent.

Bakounine, Kropotkine et les anarchistes révolutionnaires

Les principaux inspirateurs de l'anarchisme révolutionnaires sont deux Russes : Mikhaïl Bakounine (1814-1876) et Piotr Kropotkine (1842-1921). Les deux hommes s'opposent sur de nombreux points et représentent deux sensibilités bien distinctes. D'autres auteurs participent à la nébuleuse anarchiste internationale. En Italie, le principal activiste anarchiste est Erico Malatesta (1853-1932). Compagnon de route de Kropotkine entre 1876 et 1884, il s'en sépare ensuite pour tenter de fédérer le mouvement anarchiste international. En France, l'anarchisme révolutionnaire trouve quelques défenseurs acharnés comme Élisée Reclus (géographe, banni après sa participation à la Commune de Paris), Jean Grave (ouvrier, écrivain et éditeur de journaux anarchistes), Sébastien Faure (ancien socialiste guesdiste devenu anarchiste en 1888, il fonde *Le Libertaire*, puis dirige *L'Encyclopédie anarchiste*) ou le Russe Voline.

Entre 1867 et 1872, au sein de la I^{re} Internationale, les anarchistes révolutionnaires constituent la principale force d'opposition à Karl Marx dont ils dénoncent le « communisme autoritaire ». À la fin du XIX^e s., leur influence s'étend à plusieurs pays d'Europe : Russie, France, Espagne et Italie. Leur mot d'ordre anti-autoritaire s'inscrit dans la lutte contre la société bourgeoise. Leurs principaux ennemis sont les dirigeants libéraux ou républicains qui, selon eux, cautionnent une pratique autoritaire du pouvoir pour combattre la poussée du mouvement ouvrier. Au sein de la mouvance anarchiste, les divergences demeurent néanmoins nombreuses, en particulier sur le plan économique où s'affrontent partisans de la coopération spontanée et décentralisée d'un côté, défenseurs d'un collectivisme global de l'autre.

La liberté humaine contre le contrat social

Les thèses anarchistes partent d'une conception de l'homme et de la société aux antipodes des philosophies du contrat social. Aux XVII^e et

XVIII^e s., les auteurs contractualistes considéraient l'homme comme un « être dégradé » (faible, égoïste, violent), un être porté au mal *par nature* pour Hobbes, un être corrompu par la société pour Rousseau. Elles justifiaient ainsi la nécessité de réaliser un pacte fondateur (le contrat) confiant la puissance de commandement à un pouvoir distinct de la société (l'État ou pouvoir civil), chargé d'assurer la sécurité collective et d'établir des lois dans l'intérêt commun. Les révolutions anglaise, américaine et française ont conforté cette vision. Certes, elles ont cherché à limiter le pouvoir du gouvernement civil (libéralisme), voire à placer ce dernier sous le contrôle du peuple (démocratisme). Mais elles n'ont jamais remis en question l'existence et la légitimité de l'État. Au XIX^e s., la montée de la contestation ouvrière en Europe semble même avoir renforcé, chez de nombreux libéraux conservateurs, la certitude qu'un pouvoir fort est nécessaire pour contenir l'agitation populaire.

L'anarchisme conteste en bloc la conception contractualiste. Pour ses principaux doctrinaires, l'homme n'est pas dégradé. Il sait non seulement satisfaire naturellement ses désirs sans porter atteinte à autrui, mais il sait aussi, sur un plan moral, rechercher le bien. Il n'est pas non plus incompetent sur le plan politique : il est capable de déterminer et réaliser ce qui est bon pour lui. Il est donc tout à fait apte à s'auto-gouverner. Dans cette perspective, la réalisation d'un contrat unique associant tous les hommes est contraire à la justice, car elle contribue à la dépossession de la souveraineté (ou de la propriété) qu'a chaque individu sur soi-même. Comme son étymologie le rappelle, l'anarchisme défend l'idée d'un monde « sans pouvoir », une société d'où seraient exclues toutes les institutions susceptibles d'exercer une coercition physique ou morale sur les individus. C'est ainsi en ne reconnaissant aucune autorité collective que les hommes peuvent retrouver leur autonomie et leur puissance, et ainsi recouvrer la liberté qui leur a été ôtée pendant de longs siècles.

Le Prince Kropotkine tentera d'apporter une caution scientifique à l'argumentation anarchiste. Pour ce physicien issu de la noblesse moscovite, qui servit le despotisme tsariste avant de s'en éloigner, les lois régissant le monde physique ne révèlent en aucun cas l'existence d'un principe unificateur, la stabilité des milieux ou une organisation hiérarchique des éléments (*La Science moderne et l'anarchie*, 1913). Bien au contraire, la nature est un ensemble composite d'atomes dispersés qui s'associent en structures souples et spontanées dont la durée

de vie est généralement courte. Elle suit une évolution libre et continue qui s'adapte au rythme des associations temporaires entre les particules, les corps, les espèces et les milieux. Il n'existe donc aucune consolidation définitive de l'univers physico-chimique. Autrement dit, la tendance naturelle du monde est l'instabilité et la diversité. Le modèle de la nature est donc anarchique. Contre ce modèle, les hommes ont toujours cherché à établir des pouvoirs concentrés et stables. Dans l'histoire, ils ont suivi une pente opposée aux lois naturelles. Le rôle de l'anarchisme révolutionnaire est de rétablir une société en cohérence avec ces lois.

Tuer l'hydre à trois têtes : Dieu, l'État, la Propriété

Les anarchistes exaltent la spontanéité, la liberté totale et la révolte contre tout ce qui empêche les mouvements naturels de la vie. Ils visent la destruction de l'ordre établi, car celui-ci n'a d'autre fonction que d'écraser l'individu et de protéger les minorités qui confisquent le pouvoir. Contrairement à une idée reçue, ils ne contestent pas toutes les formes d'autorité. Par exemple, les « scientifiques » représentent à leurs yeux des conseillers et des éducateurs dont il convient de suivre les avis. Certains anarchistes affichent également un respect pour les décisions prises par des assemblées populaires dès lors qu'elles intéressent l'ensemble de la communauté. Leur critique porte essentiellement sur trois principales institutions responsables de l'injustice sociale : l'État, représenté par l'administration civile et l'armée ; l'Église, parvenue à s'édifier par le contrôle des consciences ; la propriété, fondement de l'exploitation économique.

L'État constitue la forme la plus accomplie de la violence hégémonique. Il n'a cessé de s'étendre au cours des siècles pour devenir une institution universelle. Il concentre toutes les formes de pouvoir, à l'exception du pouvoir spirituel. Il exerce sa puissance par le biais de la législation, de l'appareil bureaucratique, de sa police et de son armée (Bakounine, *Étatisme et anarchie*, 1873). L'idéologie du contrat, inventée par les philosophes modernes, est quant à elle une vaste fumisterie. En laissant supposer que l'État découle du consentement du peuple, elle camoufle le fait que l'appareil bureaucratique a acquis une autonomie et qu'il écrase les individus. En fait, si le contractualisme s'est substitué aux théories absolutistes au XVIII^e s., ce n'est que pour reproduire une

domination séculière qu'aucun groupe ne peut désormais mettre en cause, à moins d'être accusé et condamné par les appareils répressifs de l'État (justice, police, armée).

Pour les anarchistes, la vie parlementaire n'atténue en rien la violence coercitive de l'État. Depuis la reconnaissance de la souveraineté du peuple, prolongée par la proclamation du suffrage universel, elle donne aux citoyens l'illusion de gouverner. Or, l'adoption du système représentatif permet de fait aux élites bourgeoises de gouverner dans leur propre intérêt. Le peuple est tenu à l'écart des décisions car, comme l'a dénoncé Proudhon, la masse des plus pauvres n'a pas la « capacité politique » d'envoyer ses propres candidats dans les assemblées. Les citoyens n'ont pas plus de possibilité de contrôler, après les élections, les agissements des élites politiques. Les instruments de démocratie directe, comme le référendum, n'apportent aucun correctif sérieux au gouvernement représentatif, puisque le prolétariat n'en a pas la maîtrise. Ils sont l'objet de toutes les manipulations. Les partis ouvriers ne constituent pas non plus des solutions, car leurs chefs finissent toujours par s'attacher au pouvoir. Ils deviendront à terme, eux aussi, des institutions coercitives. Enfin, pour les anarchistes, la doctrine révolutionnaire concurrente, le marxisme, apparaît dangereuse. Marx et les siens sont coupables de défendre le rôle directeur d'un parti puissant et de vouloir instaurer un « État socialiste ». Ils veulent fonder ainsi une « bureaucratie rouge » (selon le mot de Bakounine) qui se substituerait à l'État bourgeois et déboucherait inévitablement sur un système autoritaire tout aussi funeste.

Dieu, la religion et l'Église sont le second ennemi de la liberté. Lecteurs de Feuerbach et de Proudhon, les anarchistes voient en effet dans la religion une mystification anesthésiant les consciences individuelles. Pour la plupart d'entre eux, Dieu n'existe pas. Il est une création humaine destinée à corrompre les esprits libres et à les enfermer dans les geôles de la superstition et de la vie contemplative. Bakounine est l'un des plus sévères contempteurs de « l'idolâtrie religieuse ». Défenseur d'une philosophie « antithéiste », il estime que toutes les morales établies au nom de Dieu (en particulier le dogme chrétien) affaiblissent la conscience critique. Elles étouffent par conséquent le potentiel révolutionnaire présent dans la société. Le mythe du péché originel, par exemple, n'est destiné qu'à enchaîner l'homme dans une foi

de la culpabilité. Il fait croire aux fidèles qu'ils sont sous l'emprise du vice, de l'égoïsme et de la vilenie, alors qu'ils sont au contraire naturellement portés à la générosité et au dévouement.

Pire, la religion n'est pour Bakounine que le prolongement de l'hégémonie de l'État. Historiquement, en effet, le christianisme a participé à la construction de la société des ordres, à la centralisation de l'autorité, à la formation d'esprits dociles incapables de prendre conscience des souffrances que le pouvoir lui fait subir (*Dieu et l'État*, 1871). Autorités religieuses et pouvoir politique se sont accordées à maintenir la masse dans l'ignorance et dans l'obéissance. Dans les temps modernes, les deux sphères se complètent habilement dans la mesure où elles ont besoin l'une de l'autre pour maintenir leur puissance. Bakounine dénonce, plus avant, le caractère quasi-religieux de l'État. Celui-ci établit sa propre doctrine, cultive son éloignement et son mystère, n'agit que par l'intermédiaire d'un « clergé » (les fonctionnaires) formé et contrôlé par lui.

Enfin, dans la lignée de Proudhon, les anarchistes révolutionnaires condamnent le règne de la propriété privée. Principal fondement du capitalisme, le régime de la propriété est considéré comme le facteur essentiel d'accroissement des inégalités depuis le début du XIX^e s. Il contribue au processus d'accumulation infernale des richesses et maintient la masse dans le dénuement le plus total. Comme l'État et l'Église dans leur sphère, la propriété privée est ainsi l'institution qui, dans le domaine économique, assure la concentration ininterrompue du pouvoir entre les mains des employeurs, des banquiers et des financiers. L'industrialisation, à cet égard, a eu un effet désastreux : en favorisant le système de la grande entreprise et en contribuant à la détérioration des conditions de travail des ouvriers, elle a accéléré le déséquilibre des rapports de force entre les détenteurs de la propriété et les travailleurs.

L'aspiration à une fédération universelle de communes indépendantes

Les anarchistes européens ne se contentent pas de dénoncer les institutions en place au nom de l'idéal de liberté. Ils ne se limitent pas non plus à l'exaltation passionnée de l'individualité. Engagés dans des débats houleux avec les marxistes, conscients des équilibres politiques au

sein de la I^{re} Internationale, soucieux de s'attacher le soutien des représentants ouvriers, les principaux théoriciens anarchistes s'attellent dès la fin des années 1860 à la rédaction d'un ambitieux « projet social » dans lequel la conquête de la liberté individuelle est largement déterminée par la reconnaissance d'une société établie sur des règles de solidarité. De cette manière, ils comptent bien s'emparer de la direction du mouvement ouvrier en Europe.

Les anarchistes se retrouvent autour d'une aspiration commune : engager un processus révolutionnaire ouvrant la voie à une nouvelle société ouverte et décentralisée. Dans le sillage du proudhonisme, ils entendent rompre avec le double carcan de l'État et du système capitaliste en misant sur trois principes majeurs : la responsabilité individuelle ; l'autonomie locale ; l'organisation spontanée des rapports sociaux. C'est à cette triple condition qu'il est possible, selon eux, de vivre librement. La nouvelle société suit ainsi un modèle « fédératif » : seule une fédération universelle de communautés libres est en mesure de protéger la liberté des individus et des « groupes naturels » (unis par des affinités culturelles ou des intérêts économiques communs) et, dans le même temps, d'encourager la coopération et la solidarité dans les échanges économiques et sociaux.

Les deux principaux théoriciens du mouvement, Bakounine et Kropotkine, s'opposent néanmoins sur le type de fédération à promouvoir. La doctrine bakouniste domine la pensée anarchiste de la fin des années 1860 au début des années 1880. À la tête du courant dit « anti-autoritaire », Bakounine défend un modèle fédéral qu'il nomme le « collectivisme » (*Fédéralisme, socialisme et antithéologie*, 1872). Délaissant certaines interprétations du « mutuellisme » proudhonien (notamment l'intérêt porté par ce dernier à la petite propriété foncière et à l'artisanat), il imagine une société fondée sur l'association libre et spontanée de communautés. Hostile à tous les mécanismes créant des centres de pouvoir, il dénonce le modèle communiste : « je déteste le communisme parce qu'il est la négation de la liberté et que je ne puis rien concevoir d'humain sans la liberté ; je ne suis point communiste parce que le communisme concentre et fait absorber toutes les puissances de la société dans l'État » (*Œuvres complètes*, I). Il apparaît en conséquence nécessaire, pour Bakounine, que le rapprochement des volontés s'opère uniquement au niveau local, non à celui de l'État. Cela suppose qu'il n'y

ait ni hiérarchie entre les différentes communautés ni système centralisé d'organisation des échanges. Sur le plan politique, les communautés doivent disposer d'une large autonomie et se fédérer librement les unes aux autres. Sur le plan économique, elles doivent interdire la propriété privée et établir en leur sein un régime de propriété collective.

Kropotkine, de plus de trente ans son cadet, incarne la nouvelle génération qui, vers le milieu des années 1870, prend ses distances avec les « bakounistes » (*Paroles d'un révolté*, 1885). Soutenu par le jeune Erico Malatesta et par l'ancien communard Élisée Reclus, Kropotkine est favorable, comme Bakounine, à une association libre de communes et de groupes fédérés. Mais à la différence de son aîné, il défend le modèle du « communisme libertaire » (dit encore « anarcho-communisme ») qu'il entend établir sur des bases scientifiques. Celui-ci entreprend non seulement de collectiviser tous les moyens de production (au niveau des associations de producteurs), mais aussi de réguler collectivement la consommation par un système de distribution des biens tenant compte des besoins exprimés dans les différents groupes. Très attentif au bien commun et à la solidarité, Kropotkine condamne sévèrement toutes les démarches excessivement individualistes.

La violence révolutionnaire, un mode d'action

On le voit, si l'anarchisme révolutionnaire entend détruire les fondements de l'autorité, il ne conduit pas à l'exaltation lyrique de l'individu, à la glorification de son énergie et de sa force héroïque. La libération totale de l'homme n'est possible que dans une société privilégiant l'échange et la solidarité. En revanche, la rupture avec le despotisme de l'État étant impossible par la négociation, elle implique clairement un soulèvement révolutionnaire mené à l'échelle internationale.

À ce titre, Bakounine et Kropotkine sont les premiers à défendre le rôle de l'instinct chez l'homme, sa tendance naturelle à la liberté, l'importance de sa spontanéité, autant de qualités qui l'incitent à se révolter contre toutes les oppressions. Dans le même temps, les deux activistes font confiance à l'intervention directe des masses pour engager le mouvement révolutionnaire international. Ils justifient ainsi la pratique de la violence partout où elle est nécessaire pour affaiblir

les gouvernements nationaux et préparer les consciences à l'imminence de la révolution.

D'une manière plus générale, la mouvance anarchiste du XIX^e s. milite en faveur de la « propagande par le fait ». Ce mode d'action révolutionnaire prône l'action directe, l'assassinat, le terrorisme organisé. Ses principaux théoriciens, Kropotkine et Malatesta, pensent que la violence est une arme bien plus efficace que n'importe quelle tribune politique : « la Révolte permanente par la parole, par l'écrit, par le poignard, le fusil, la dynamite [...], tout est bon pour nous qui n'est pas la légalité », écrit Kropotkine (*Le Révolté*, 25 déc. 1880). La raison d'un tel radicalisme est simple : selon les anarchistes, les gouvernements ont toujours opposé une sourde indifférence à toutes les demandes sociales. Ils pratiquent la répression contre les mouvements qui ne se plient pas à leur volonté. Ils endorment le peuple par les débats parlementaires. Les anarchistes ne doivent pas hésiter, en conséquence, à bafouer les lois et, pour échapper à la justice, à changer régulièrement de pays. Ils doivent alterner l'agitation clandestine, la participation à des sociétés secrètes, les actions spectaculaires et les attentats, les procès retentissants et les séjours en prison, les fuites et les exils forcés.

C'est au sein de la Commune de Paris que les « bakounistes », comme Élisée Reclus, trouvent un premier terrain d'action, aux côtés des « proudhoniens » (avec lesquels ils partagent le projet fédératif), des « blanquistes » (dont ils refusent l'idée de dictature ouvrière), des « internationalistes », des « radicaux » ou des « jacobins ». L'échec de la Commune, leur exclusion de la I^{re} Internationale (1872) et le faible succès de leurs thèses conduisent plusieurs groupuscules, dans les années 1880, à choisir le terrorisme comme mode d'action. Les plus déterminés (comme Ravachol ou Auguste Vaillant en France) participeront à la grande vague d'attentats de la fin de siècle. Le président de la République française Sadi Carnot (1894), l'impératrice Elizabeth d'Autriche (1898), le roi d'Italie Humbert I^{er} (1900) ou le président des États-Unis McKinley (1901) tomberont sous les balles anarchistes.

Malgré la violence des actes, la propagande par le fait échoue. Le spontanéisme défendu par les anarchistes français empêche la structuration d'un véritable mouvement politique international. L'« Internationale noire » créée par Reclus, Kropotkine et Malatesta, ne parvient pas à fédérer tous les groupes. Elle s'évanouit entre 1881

et 1883. Les anarchistes doivent également subir la répression policière. En 1894, le parlement français n'hésite pas à voter des « lois scélérates » suspendant des libertés publiques afin de réprimer l'agitation anarchiste après le meurtre de Sadi Carnot. Enfin, la pratique de la violence aveugle est rapidement confrontée au désaveu de l'opinion publique. De nombreux anarchistes choisissent alors de se tourner vers le syndicalisme qui apparaît alors comme un nouveau mode d'action au service de la classe ouvrière.

De l'anarcho-syndicalisme au syndicalisme révolutionnaire

Au cours des années 1890, les milieux syndicaux français, espagnols et italiens subissent l'influence de la doctrine anarchiste. Dans ces pays, la formation de syndicats « révolutionnaires » s'explique largement par la faible ouverture du système parlementaire et, notamment, par les défaites électorales des leaders socialistes. En France, les souvenirs laissés par la révolution manquée de 1848, par la répression sanglante des communards et par l'incapacité des ouvriers à se faire élire dans les assemblées, poussent les représentants du prolétariat à condamner la « démocratie parlementaire » et à se tourner vers l'action syndicale.

L'anarcho-syndicalisme : refus du politique et stratégie de l'action directe

L'anarcho-syndicalisme n'abandonne pas l'objectif révolutionnaire, même si l'idée d'une révolution *politique* est désormais écartée. L'ambition est désormais de combattre le capitalisme sur son propre terrain, celui de l'entreprise. Elle est de lutter plus efficacement contre l'exploitation des travailleurs par des « actions directes » menées sur le lieu de travail, dont les deux objectifs sont la lutte contre l'exploitation du travail (négociations avec les employeurs, blocage des machines, piquets de grèves) et la solidarité entre travailleurs (mise en place de sociétés de secours mutuel, de coopératives de consommation et de caisses de retraites). Le syndicat est considéré, à cet égard, comme le meilleur instrument de mobilisation de la classe ouvrière : organisation séparée, autonome, enracinée dans le monde économique, il permet aux

ouvriers d'éviter de se fourvoyer dans les luttes idéologiques stériles et de se concentrer sur des objectifs concrets.

Les anarcho-sindicalistes revendiquent une conception « apolitique » du mouvement ouvrier. Condamnant en bloc « l'ordre parlementaire bourgeois », ils refusent tout rapprochement avec les mouvements socialistes qui jouent le jeu de la démocratie électorale. Ils reçoivent à cet égard l'appui de nombreux anarchistes qui, désappointés par la violence des groupuscules libertaires des années 1890, reportent leurs ambitions révolutionnaires sur l'action syndicale. Contre l'État autoritaire, contre les chambres parlementaires noyautées par la bourgeoisie, les syndicats sont vus comme les seules « associations libres de travailleurs » capables d'agir au plus près des réalités locales et de bloquer le système capitaliste à la base.

La voie anarcho-révolutionnaire séduit essentiellement les milieux ouvriers de l'Europe méridionale. Dans les régions industrielles d'Italie du Nord, elle inspire de nombreux dirigeants syndicaux jusqu'à la Première Guerre mondiale. Son principal avocat est Antonio Labriola qui, tout en étant marxiste, considère que le syndicalisme indépendant est adapté à la spontanéité de l'action révolutionnaire et s'accorde à la structure économique de l'Italie. L'anarcho-sindicalisme est également défendu en Espagne (notamment en Catalogne) au sein de la toute nouvelle Confédération nationale des Travailleurs. Il continuera d'être revendiqué par les mouvements ouvriers jusqu'à la fin de la guerre d'Espagne et la victoire de Franco (1939).

Mais c'est en France que les organisations ouvrières sont les plus sensibles aux thèses anarcho-révolutionnaires. Dans les années 1890, les bourses du travail et les premiers syndicats officiels (créés après la loi Waldeck-Rousseau de 1884 qui reconnaît la liberté syndicale) en défendent les principaux arguments : l'autonomie des organisations ouvrières à l'égard des formations politiques ; l'action directe dans l'entreprise ; la décentralisation du mouvement prolétarien. Fernand Pelloutier (1867-1901) est l'un des principaux inspirateurs de cette doctrine. Ancien « guesdiste » devenu partisan d'un « socialisme libertaire », inlassable propagandiste, personnage clé de l'unification des bourses du travail (1894), il est hostile à toutes les médiations politiques et voit dans la stratégie de la « grève générale » le meilleur moyen de saper les bases du capitalisme. Il reste que pour de nombreux dirigeants

ouvriers, les thèses anarcho-syndicalistes permettent difficilement de forger l'unité de la classe ouvrière. Tout en restant une source d'inspiration du syndicalisme, elles sont progressivement incorporées dans une tradition syndicale plus intégratrice : le « syndicalisme révolutionnaire ».

Vers le syndicalisme révolutionnaire

Influent en France à l'orée du XX^e s., le syndicalisme révolutionnaire reprend les grands thèmes de l'anarcho-syndicalisme : la séparation de la classe ouvrière du reste de la société, l'indépendance à l'égard des partis politiques, le refus des compromis avec l'État et surtout la stratégie de l'action directe. Néanmoins, il n'entend plus maintenir la référence ambiguë à l'anarchisme qui a servi de socle idéologique aux groupuscules libertaires les plus violents. De plus, l'idée de créer des instances nationales, plus ou moins centralisées, finit par s'imposer. En effet, les principaux leaders syndicalistes se prononcent en faveur d'une organisation « confédérale », tout en choisissant des structures qui assurent une importante autonomie à « la base ».

La tendance dite « révolutionnaire » devient le principal courant du syndicalisme français. Elle s'épanouit au sein de la première centrale syndicale, la Confédération générale du Travail (CGT), née de la fusion progressive des bourses du travail et des fédérations syndicales (1895-1902). Si le groupe « libertaire » de Pelloutier en est le principal animateur jusqu'en 1902, plusieurs tendances tentent d'en prendre le contrôle dans les années qui suivent : socialistes « réformistes » (courant modéré se déclarant apolitique), « guesdistes » (révolutionnaires prônant le rapprochement avec les formations politiques socialistes) et « syndicalistes révolutionnaires » (courant partisan de l'action directe, hostile à toute alliance avec des groupes politiques). Il faut attendre le Congrès d'Amiens de 1906 que ce dernier courant, animé par Victor Griffuelhes, triomphe sur les deux autres. La motion majoritaire du congrès, plus connue sous le nom de « Charte d'Amiens », devient le texte de référence du syndicalisme français. Sans condamner la création récente d'un parti socialiste unifié (la SFIO, créée en 1905), la Charte défend clairement la liberté de conscience dans le domaine politique et en appelle explicitement aux actions de blocage dans les entreprises.

Georges Sorel, théoricien de la violence expropriatrice

Le syndicalisme d'action directe reçoit en 1908 un appui de taille en la personne de Georges Sorel (1847-1922). Polytechnicien, Sorel est resté ingénieur des Ponts et Chaussées jusqu'à l'âge de 45 ans. Convaincu de la nécessité de provoquer un vaste mouvement de « régénération » de la société, confiant dans la spontanéité du prolétariat et dans sa force révolutionnaire pour accomplir cette tâche, il décide de s'engager dans le combat socialiste en 1892. Il se consacre dès lors à l'écriture et à l'activité politique, sans pour autant accepter de responsabilités dans un mouvement particulier. Dans les premières années de son engagement, il noue des liens avec des intellectuels modérés, comme le philosophe italien de la liberté Benedetto Croce ou le dirigeant social-démocrate allemand Eduard Bernstein. Il n'en appelle pas moins à un sursaut révolutionnaire, justifié selon lui par les dévoiements intolérables de la société moderne.

Ses écrits condamnent le rationalisme scientifique. Sorel s'en prend notamment au pouvoir qu'ont acquis les savants dans la société. Ces derniers agissent au nom d'une science qu'ils croient vraie, alors qu'elle est une construction de l'esprit qui éloigne les hommes de la vie naturelle. Sorel dénonce également, à la même époque, la décadence de la société européenne : celle-ci a sombré dans le culte du plaisir et de la consommation, alors qu'initialement elle était tout entière tournée vers le travail et le combat. Il fustige avec virulence l'immoralité des élites bourgeoises qui ont contribué à l'effondrement des valeurs ancestrales et à l'enlisement de la société dans la corruption et la vie artificielle.

En 1898, sa pensée politique connaît un tournant. Reprenant les thèses de Proudhon (dont il adopte les idées sur la décentralisation et l'autogestion) et de Marx (dont il admire l'approche pragmatique de la révolution), il renvoie dos à dos le libéralisme bourgeois et le réformisme démocratique. Il condamne alors la tentation ouvrière d'intégrer la vie politique parlementaire et bâtit une doctrine de l'action syndicale révolutionnaire (*L'Avenir socialiste des syndicats*, 1898). Il collabore à diverses publications marxistes puis, en 1905, fonde la revue *Le Mouvement socialiste* qui devient la voix du syndicalisme révolutionnaire.

En 1908, Sorel publie des *Réflexions sur la violence* qui constituent le principal soutien à la stratégie de l'action directe prônée par la CGT. Il y défend le principe de l'autonomie du prolétariat, seule classe à pouvoir mettre un terme à la décadence morale de la société. Il y fustige la vie démocratique, en particulier le parlementarisme dont les règles éloignent avec mépris le peuple des institutions représentatives. Affirmant, à la suite de Gustave Le Bon, que les foules s'engagent « spontanément » dans la protestation sociale lorsqu'elles sont poussées par les émotions, il souhaite faire des idées socialistes de véritables « mythes » structurant la mobilisation révolutionnaire. Les mythes ne sont pas, selon lui, de simples récits utopiques évoquant un monde meilleur. Ils sont les véritables ressorts de l'action collective, capables de mobiliser les forces du prolétariat, de rendre les travailleurs plus combatifs et de donner un sens moral à leurs actes.

Enfin, Sorel fait l'apologie de la violence, seule méthode d'action contre la classe bourgeoise. « Non seulement la violence prolétarienne peut assurer la révolution future, mais encore elle semble être le seul moyen dont disposent les nations européennes, abruties par l'humanitarisme, pour retrouver leur ancienne énergie » (*Réflexions...*, II). En conséquence, « la révolution apparaît comme une pure et simple révolte et nulle place n'est réservée aux sociologues, aux gens du monde amis des réformes sociales, aux intellectuels qui ont embrassé la profession de penser pour le prolétariat [...] C'est à la violence que le socialisme doit les hautes valeurs morales par lesquelles il apporte le salut au monde moderne » (IV). Dans la lutte révolutionnaire, la grève générale, en particulier, lui apparaît être la meilleure voie pour contrer le capitalisme.

L'exaltation de l'action spontanée, le dédain affiché envers les intellectuels, l'antiparlementarisme viscéral de Sorel vont dans le sens de l'extrême gauche révolutionnaire. Mais ces positions rapprochent aussi dangereusement l'écrivain français des théories de l'extrême droite. Dans les années qui précèdent la guerre, devenu pessimiste à la suite de l'échec des grandes manifestations ouvrières de 1908, Sorel sympathise avec des membres de l'Action française. Il rompt néanmoins avec eux en 1914, considérant que le monarchisme, par sa politique réactionnaire, n'est pas en prise avec l'action révolutionnaire. L'ambiguïté des positions soréliennes subsiste au lendemain de la guerre. L'écrivain français

s'enthousiasme pour la révolution bolchevique d'octobre 1917, estimant que les « soviets » incarnent désormais le mouvement ouvrier (*Plaidoyer pour Lénine*, 1920). Au même moment, les intellectuels nationalistes italiens, proches de Mussolini, voient chez lui l'un des principaux inspirateurs du fascisme.

Les limites de la voie révolutionnaire

Le syndicalisme révolutionnaire exerce une influence en Italie et en Espagne au début du xx^e s. En revanche, il n'atteint pas les pays d'Europe du Nord. Le trade-unionisme anglais a depuis longtemps (1868) opté pour un socialisme « travailliste » de tendance réformiste, attaché à la légalité constitutionnelle et allié du Parti libéral durant les années 1870-1880. Dans les années 1890, le rejet du « légalisme », les appels à la violence et le renforcement du syndicalisme ne conduisent pas, comme en France, à l'édification d'une doctrine prônant l'autonomie du prolétariat. De nombreux syndicalistes font le choix de l'engagement politique. C'est ainsi que se multiplient les candidatures politiques qui donneront naissance, en 1906, à la formation du Parti travailliste anglais.

En Allemagne, le mouvement ouvrier est placé dès les années 1870 sous l'influence du Parti social-démocrate (SPD). À l'inverse de l'Angleterre, le syndicalisme unitaire se constitue en 1892 dans la continuité de la création d'un grand parti ouvrier. Il s'engage dès lors dans la voie réformiste et met l'accent sur l'amélioration de la législation sociale. Le modèle social-démocrate s'étend au cours de ces années à la plupart des pays de l'Europe du Nord. En Suède, en Norvège, au Danemark, aux Pays-Bas ou en Belgique, les organisations syndicales se rassemblent derrière de grands partis ouvriers qui entendent se présenter aux élections et participer à la vie parlementaire.

En France, le syndicalisme révolutionnaire est triomphant entre 1905 et 1908. Il assure à la CGT une croissance rapide de ses effectifs. Néanmoins, la justification de la violence inquiète rapidement le gouvernement, alors même que l'affaire Dreyfus (1898-1906) vient de diviser la nation. Les grèves des années 1906-1908 sont très durement réprimées. Le syndicalisme d'action directe ne s'en relèvera pas. À la veille de la guerre, le monde ouvrier se retrouve considérablement affaibli. Au début des années 1920, la CGT abandonne implicitement les

thèses de la Charte d'Amiens. Déchirée par les débats houleux entre socialistes réformistes et communistes, elle sera conduite à la scission en 1922 (comme l'avait fait la SFIO deux ans avant elle, au Congrès de Tours).

DU MARXISME RÉVOLUTIONNAIRE AU RÉFORMISME : LES SOCIALISMES EN DÉBAT

La pensée socialiste rassemble une grande diversité de sensibilités. Non seulement elle évolue dans le temps en prise avec les grands événements historiques et avec les cycles économiques internationaux, mais elle prend des formes très différentes selon les expériences nationales (travailleurs en Grande-Bretagne, coexistence des tendances réformistes et révolutionnaires en France et en Italie, social-démocratie en Allemagne ou en Scandinavie, marxisme-léninisme en Union soviétique). Néanmoins, dans la très grande variété de mouvements et de doctrines, il est possible d'identifier deux sensibilités politiques bien distinctes qui renvoient directement aux stratégies adoptées pour défendre la classe ouvrière. La première fait le choix de l'action révolutionnaire. Les partis qui revendiquent ce choix entendent accompagner le soulèvement général du prolétariat pour faire table rase de l'ordre bourgeois et instaurer une nouvelle société. Ils trouvent dans la pensée de Marx une inépuisable source d'inspiration. La seconde tendance poursuit les mêmes objectifs : l'avènement d'une société égalitaire et sans classes. Sur le plan idéologique, elle ne rompt pas explicitement avec l'idée de révolution. Mais elle choisit dans les faits une stratégie de réforme qui passe par les institutions représentatives. Les partis qui choisissent cette orientation acceptent de participer au système parlementaire. Ils font le pari qu'ils peuvent prendre pied dans les parlements nationaux par la voie électorale et y faire pression pour obtenir le vote de grands programmes sociaux. Ces deux sensibilités naissent dans les grands partis ouvriers à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e s., à un moment où la pensée marxiste s'impose comme une référence centrale du socialisme européen.

Le « socialisme scientifique » de Marx et Engels

Condamnée par Proudhon dans les années 1850-1860, attaquée par les anarchistes dans les années 1870-1880, contestée par les tenants d'un socialisme réformateur (en Angleterre, en Allemagne, puis en France), désavouée par les partisans de l'autonomie syndicale dans les années 1890-1900, la théorie qu'édifie Karl Marx entre 1848 et 1883 semble survivre à toutes les mises en causes doctrinales et à toutes les épreuves politiques de la fin du siècle. En quelques décennies, son « socialisme scientifique » inspire une grande partie des dirigeants du monde ouvrier et des intellectuels révolutionnaires. La cohérence de la démonstration, le lien qu'elle établit entre la théorie de l'exploitation capitaliste et la *praxis* révolutionnaire (la mise en œuvre concrète de la révolution), la radicalité de sa condamnation du capitalisme, les défaites des tendances concurrentes (au sein des deux premières Internationales) contribuent à faire de la pensée marxiste, en quelques décennies, une véritable « théologie de la révolution » pour de nombreux responsables socialistes.

Le marxisme est la pensée la plus influente du xx^e s. puisqu'elle inspire des expériences nationales, débouche sur la formation de régimes inédits (l'Union soviétique, les « démocraties populaires » en Europe, les communismes asiatiques ou africains, l'expérience cubaine), au point de conduire à la formation d'un ordre mondial bipolaire entre 1947 et 1989. Sa diffusion dans l'Europe industrialisée, comme dans des pays en développement, s'exerce au prix d'interprétations idéologiques nombreuses cherchant à adapter la théorie initiale de Marx aux équilibres socio-économiques de chaque pays (société agraire ou industrielle), à son organisation institutionnelle (structures de l'État, poids de la société civile, rôle des institutions religieuses et de l'armée) ou encore à son contexte politique immédiat (guerre civile, décolonisation, influence des grandes puissances). Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre le marxisme-léninisme, le maoïsme, les discours de libération nationale (au moment de la décolonisation), le castrisme, la théologie de la libération en Amérique latine, la rhétorique des Khmers rouges au Cambodge ou l'eurocommunisme italien ? Pas grand-chose si ce n'est la référence commune à la vulgate idéologique marxiste. La pensée de Marx a dû

également être réinterprétée au fil des évolutions du capitalisme, marqué au ^{xx}e s. par l'extension du rôle économique de l'État, puis par la montée en puissance des institutions du marché. L'influence du marxisme est donc déterminante dans le temps et à l'échelle mondiale, mais elle implique fatalement une dénaturation des thèses contenues dans *Le Capital*, le principal ouvrage du philosophe allemand.

Lorsque le jeune Marx (1818-1883) formule ses premières thèses sur la société capitaliste, dans les années 1840, l'Europe est encore très inégalement touchée par le mouvement d'industrialisation. C'est en France, à partir de 1843, qu'il découvre la pauvreté. Il y prend conscience de la misère de la condition ouvrière. Alors qu'en Prusse, l'économie demeure essentiellement agricole et reste étroitement contrôlée par une aristocratie foncière (les « junkers ») alliée à une bourgeoisie encore embryonnaire, la société française est à l'inverse soumise à une transformation rapide de ses structures économiques et sociales. La bourgeoisie libérale, présente dans les grandes villes, prend une part active dans le développement du commerce, de la banque et de l'industrie manufacturière. Elle domine la vie politique depuis 1830. Les ouvriers français sont aussi beaucoup plus nombreux qu'ailleurs (à l'exception de l'Angleterre). Ils forment une classe sociale qui s'étend irrésistiblement avec l'essor de l'économie industrielle. Ils constituent déjà une force révolutionnaire capable de résister aux employeurs qui les exploitent. Marx observe toutefois que les travailleurs restent isolés malgré leur nombre. Ne percevant pas encore les intérêts communs qui les unissent, ils sont incapables de s'organiser pour lutter efficacement contre le système capitaliste.

L'objectif de Marx, dès lors, est de forger une théorie sociale capable de mobiliser les masses. Il entend participer ainsi à la formation de la conscience ouvrière et inciter les prolétaires à se révolter contre la société qui les maintient en servitude. À Paris, Marx côtoie des intellectuels révolutionnaires qui lui font connaître le saint-simonisme et l'initient à la pensée socialiste française. Mais c'est à Bruxelles qu'il fait la rencontre décisive de Friedrich Engels (1820-1895). Celui-ci incite Marx à militer dans des cercles révolutionnaires animés par des ouvriers français et des exilés politiques allemands. Il le fait adhérer à la Ligue des Justes, qui deviendra en 1847 la Ligue des communistes. L'influence des deux hommes ne tarde pas à se manifester. Ils font adopter à la Ligue une

nouvelle devise : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Ensemble, ils rédigent le *Manifeste du Parti communiste* (févr. 1848), publié quelques jours avant les journées révolutionnaires qui mettront fin à la monarchie de Juillet. Le *Manifeste* est un texte de compromis entre les divers courants de la Ligue. Il n'en définit pas moins les fondements d'une nouvelle doctrine politique, exposant le principe du « matérialisme historique », l'idée de la « lutte des classes » et l'appel à la révolution prolétarienne.

Matérialisme historique, analyse dialectique et économisme critique

La philosophie marxiste est en germe dans le *Manifeste*. Elle sera sans cesse approfondie jusqu'à former un ensemble systématique et cohérent. Elle rassemble une interprétation générale de l'histoire des sociétés, une analyse critique du système capitaliste, des propositions concrètes destinées à organiser le mouvement révolutionnaire ainsi que la description détaillée de la société post-révolutionnaire. L'élaboration de la théorie marxiste ne sera jamais dissociée, à cet égard, de la stratégie politique destinée à renverser la société bourgeoise. L'explication des « lois » de l'histoire et l'analyse du capitalisme n'ont pour Marx qu'un seul objectif : aider les prolétaires à conquérir le pouvoir. L'ensemble des thèses marxistes est réuni dans une somme en trois volumes : *Le Capital* (le premier livre paraît en 1867 ; les deux autres sont publiés par Engels en 1885 et 1894, après la mort de Marx). Ces thèses s'appuient sur quelques grands postulats qui, pour la plupart, puisent leur inspiration dans les lectures de jeunesse du philosophe.

Le matérialisme historique

Marx et Engels se méfient beaucoup des croyances. Pour eux, aucune théorie sociale qui se veut « scientifique » ne peut raisonnablement s'appuyer sur des opinions et des jugements de valeur. L'analyse de la société implique de saisir les réalités en mouvement, telles qu'elles prennent forme concrètement dans les rapports sociaux, et non de s'attarder sur les pensées et les visions qui animent les esprits.

Contrairement aux « utopies sociales » qui s'appuient sur un raisonnement moral et sont en quête d'une société idéale qui n'a rien de commun avec la réalité, contrairement aux philosophies « idéalistes » (de Kant et de Hegel) qui élèvent la raison et l'esprit au-dessus de l'expérience sensible, la « vraie » philosophie suppose selon eux de saisir les dynamiques « matérielles » qui façonnent la société en profondeur.

Le matérialisme de Marx et Engels s'inspire des thèses de leur contemporain Ludwig Feuerbach (1804-1872). Ce dernier dénonce l'aliénation des hommes par la religion. Pour lui, les êtres humains, conscients de leur faiblesse, ont toujours cherché à voir en Dieu l'incarnation sublimée de leur existence imparfaite. La foi ne serait donc que le résultat d'un sentiment d'impuissance, une tentative infructueuse, pour les hommes, d'oublier leur existence terrestre. Elle leur permettrait de se détourner de leur condition humaine en se projetant sur une figure transcendantale parfaite : Dieu. Cette figure n'est pas réelle ; elle est du domaine de l'imagination. Marx et Engels reprennent ce raisonnement et défendent un postulat analogue. Pour eux, seule l'existence « matérielle » est bien réelle (c'est-à-dire l'existence menée dans le rapport physique aux choses, par opposition à la conscience, à l'esprit ou aux idées). Les idées n'ont pas d'existence en soi. Elles sont des créations de l'esprit humain. Elles ne sont que des reflets du monde matériel. « Ce n'est pas la conscience qui détermine l'existence, mais l'existence qui détermine la conscience » affirment Marx et Engels, en 1845-46, dans *L'Idéologie allemande*.

Les deux auteurs, toutefois, ne se contentent pas de réfléchir à la condition humaine. Ils élargissent le raisonnement matérialiste à l'explication des dynamiques de l'Histoire. Pour eux, le mouvement historique, c'est-à-dire l'ensemble des lois qui guident l'évolution et le développement des sociétés, est déterminé par le jeu des forces matérielles. Il est guidé en particulier par les forces économiques, elles-mêmes liées à l'état des savoir-faire et des techniques. Si l'on suit cette idée, la compréhension des changements dans la société implique de rendre compte des caractéristiques concrètes qui distinguent chaque période historique. Cette perspective est valable, en particulier, pour comprendre l'organisation politique de la société : « Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'État ne peuvent être compris ni par eux-mêmes ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain.

Ils prennent racine dans les conditions matérielles d'existence » écrit Marx en 1859 (*Contribution à la critique de l'économie politique*).

La lutte des classes, moteur de l'histoire

L'originalité de la thèse marxiste est de recourir à la méthode dialectique pour démontrer la validité du matérialisme historique. La méthode consiste à examiner la société comme une réalité en mouvement, une réalité qui se transforme constamment sous le jeu de ses propres contradictions. L'idée de Marx est la suivante. À chaque étape de l'Histoire, la société est traversée par des « contradictions sociales » fondamentales. Lorsque ces contradictions deviennent trop fortes, elles finissent par déclencher une crise majeure qui provoque le passage à un nouvel état plus stable. Cependant, avec le temps, apparaît nécessairement une nouvelle contradiction fondamentale. Celle-ci se renforce et, à un moment donné, doit à nouveau être dépassée. L'Histoire est ainsi une succession de phases où la tension entre les forces contraires est à chaque fois résolue par le passage à une nouvelle étape. L'analyse dialectique est empruntée au philosophe allemand Hegel. Mais alors que Hegel applique la dialectique à la marche des idées (qui est considérée par lui comme la force qui dirige l'Histoire), Marx estime que les contradictions s'exercent dans la réalité sensible, entre des groupes sociaux dont les intérêts s'opposent.

Ainsi se dessine la thèse de la lutte des classes : « L'histoire de la société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de la lutte des classes [...] guerre ininterrompue, tantôt dissimulée, tantôt ouverte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes » (*Manifeste du Parti communiste*). Chaque période de l'histoire est en effet marquée, selon Marx, par une opposition frontale entre une classe dominante qui détient les richesses et dirige la société, et une (ou plusieurs) classe(s) dominée(s), opprimée(s) et exploitée(s). La lutte des classes est donc le moteur de l'Histoire. Elle a opposé successivement hommes libres et esclaves, patriciens et plébéiens, seigneurs et serfs, maîtres de jurande et compagnons. À la fin de l'Ancien Régime, la société a été dominée par l'aristocratie terrienne. Au début du XIX^e s., la bourgeoisie a réussi à prendre la direction de la société. Devenue la classe dominante, elle

exploite désormais les travailleurs grâce à la détention des capitaux et des moyens de production. Dès lors, se dessine un nouvel antagonisme de classe entre la bourgeoisie et le prolétariat. Cet antagonisme, selon Marx, conduira inexorablement à l'affrontement et, lorsque le rapport de force se sera inversé, la classe ouvrière se soulèvera pour mettre fin à l'oppression dont elle est victime. Elle sera le fer de lance d'une nouvelle révolution. À cet égard, Marx considère le stade du capitalisme comme la dernière phase de la lutte des classes. En effet, une fois la société capitaliste abattue, l'instauration du communisme permettra selon lui le passage à l'ultime étape de l'Histoire : la « société sans classe », société égalitaire où toutes les formes de domination auront disparu.

La détermination économique des rapports sociaux

Le matérialisme historique de Marx accorde une place centrale à l'économie dans l'analyse des rapports sociaux. C'est là sans doute la marque la plus décisive de l'influence qu'exerça Proudhon sur la pensée du jeune philosophe allemand avant que les deux hommes ne se brouillent. Marx ne sombre pas dans un « économisme » étroit : ses analyses tiennent compte de nombreux éléments politiques, sociaux et culturels propres aux histoires nationales. Mais il considère que la transformation de la société est commandée par l'évolution des techniques et, plus précisément, par les rapports de production liés à ces techniques.

Dans cette perspective, Marx distingue deux niveaux de la société bien distincts. Le niveau de « l'infrastructure » économique est décisif. Il désigne l'ensemble des forces productives et des rapports de production. Il constitue la structure fondamentale sur laquelle s'établissent les rapports sociaux. C'est lui qui conduit à la formation de classes sociales antagoniques, opposant celle qui capte l'ensemble des richesses disponibles et celle qui n'a que sa force de travail à offrir. Le niveau de la « superstructure », quant à lui, n'est que le prolongement visible des structures économiques. Il correspond à l'ensemble des institutions et des idéologies dans les domaines politique, juridique, moral, philosophique,

religieux ou artistique. Ces institutions et idéologies ne font que refléter l'état des rapports sociaux déterminé par l'infrastructure.

Suivant cette conception, Marx précise que l'État, comme institution, prolonge les rapports de domination entre classes. Il n'est qu'un instrument utilisé par la bourgeoisie pour consolider et légaliser sa domination sur les classes opprimées. Marx précise également que les idées, les croyances et les doctrines dominantes – autrement dit l'ensemble de la « conscience sociale » fixée par les normes politiques, juridiques et morales – ne sont que des « ruses » et des « mystifications » qui permettent de masquer la domination de classe sous l'apparence de l'abstraction et de l'universalité. « Les idées dominantes sont les idées de la classe dominante » résume-t-il (*Thèses sur Feuerbach*, 1845). À cet égard, Marx dénonce « l'idéologie bourgeoise » qui cautionne la domination sociale des détenteurs du capital. Forcée en 1789 par les députés révolutionnaires, cette idéologie défend une philosophie de la liberté et de son corollaire, la propriété privée. Elle n'accorde aucune place à la solidarité. Elle n'a d'autre but que de justifier le pouvoir arbitraire des plus riches. Marx note ainsi dans *La Question juive* (1844) : « Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse [...] l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. »

La succession des modes de production dans l'histoire

Selon Marx, à chaque système économique correspond une structure de domination. Chaque système constitue également une phase de l'Histoire. Le passage d'un système à un autre s'explique par des raisons économiques que Marx ramène à une contradiction entre deux éléments de l'infrastructure : les forces productives et les rapports de production.

Les « forces productives » sont, dans le vocabulaire marxiste, tous les moyens utilisés pour produire des biens : elles regroupent à la fois la force de travail disponible (la main-d'œuvre) et les procédés de production, eux-mêmes liés à l'état des sciences et des techniques.

Élément particulièrement important : les forces productives évoluent dans le temps sous le coup de l'innovation et des découvertes scientifiques.

Les « rapports de production » renvoient à l'organisation choisie par les hommes, à chaque phase de l'histoire, pour mettre en œuvre les forces productives. Ils désignent le régime de la propriété (notamment celle des moyens de production), la division sociale du travail (la répartition des tâches entre classes) et les modes de distribution des richesses. Liés aux intérêts de classe, les rapports de production sont forcément inégalitaires : ils traduisent les écarts de pouvoir dans la société.

Au début de chacune des phases de l'Histoire, les forces productives et les rapports de production coïncident. Ils se reflètent l'un l'autre et forment ainsi un « mode de production » : à un niveau de développement des sciences et des techniques correspond une nouvelle organisation de l'économie. Par exemple, dans la nouvelle société du XIX^e s., l'apparition des procédés industriels a abouti à de nouveaux rapports de production fondés sur la propriété privée, l'extension des unités de production, l'exploitation de la main-d'œuvre peu qualifiée et la concentration des richesses par les détenteurs de l'outil de production. Cet ensemble constitue le mode de production capitaliste.

Avec le temps, se crée une « contradiction » économique, dans la mesure où les rapports de production ont tendance à se figer, alors que les forces productives ne cessent de se développer avec les mutations technologiques et scientifiques. Généralement, cette contradiction n'est pas immédiatement surmontée. Mais elle provoque à terme le passage à une nouvelle phase historique (par l'établissement de nouveaux rapports de production conformes à l'état des forces productives). Ce passage ne s'opère jamais de façon pacifique, car la classe qui profite de l'état antérieur n'a aucun intérêt à y mettre fin. Le dépassement de la contradiction se fait donc par une révolution qui est déclenchée lorsque les conditions objectives de son apparition sont réunies (*i.e.* lorsque le rapport de force entre la classe dominante et la classe dominée s'inverse). Marx considère à cet égard, que les révolutions ne sont pas de simples « accidents » de l'Histoire : elles sont la conséquence inéluctable des décalages qui séparent les forces productives et les rapports de production à la fin de chaque phase.

C'est ainsi que le philosophe allemand explique la succession de différents modes de production dans l'histoire : le « communisme primitif » (sociétés tribales marquées par des luttes entre hordes), le mode de production « antique » (fondé sur la pratique de l'esclavage), le mode « féodal » (établi sur les règles du servage), le mode « capitaliste » (marqué par le marché libre du travail et par l'appropriation privée des moyens de production par les propriétaires fonciers, puis par les capitalistes). À cette dernière phase historique devrait succéder, à l'issue de la révolution prolétarienne annoncée par Marx, le mode de production « socialiste ».

La critique du capitalisme

Pour Marx, les conditions d'exploitation du prolétariat justifient la visée révolutionnaire du socialisme. Sa critique s'appuie sur un raisonnement essentiellement économique. Elle se double néanmoins d'un regard sociologique sur la misère ouvrière.

L'exploitation économique et la concentration du capital

L'analyse du capitalisme, pour être « scientifique », nécessite selon Marx une connaissance rigoureuse des lois économiques de la société industrielle. Aussi, c'est à l'aide d'une « théorie de la valeur » que le philosophe allemand entreprend d'étudier les mécanismes de captation des richesses par les détenteurs du capital. Pour lui, la valeur d'un bien ne peut se mesurer exclusivement par la loi de l'offre et de la demande. En effet, une telle loi concourt à l'établissement d'un prix qui ne reflète pas l'effort réel produit pour réaliser un tel bien. Selon Marx, la valeur réelle de ce bien doit être définie en fonction de la « quantité de travail » apportée lors de sa fabrication. Marx parle alors de la « valeur d'échange ». Au total, pour qu'un travailleur soit honnêtement rémunéré, il faut que le salaire versé soit au moins égal à la valeur réelle de l'objet qu'il produit.

Or, dans l'analyse marxiste, l'exploitation capitaliste vient du fait que les employeurs versent aux ouvriers une rémunération établie non pas en

rapport avec la valeur réelle des produits, mais calculée au plus juste de façon à simplement reproduire la force de travail. En d'autres termes, le salaire est fixé pour que les ouvriers puissent à peine survivre. Il est, en toute logique, inférieur à la valeur réelle des biens qu'ils fabriquent. Pour chaque produit, la différence entre le salaire versé et la valeur réelle du bien constitue une « plus-value » que le capitaliste « confisque » pour accroître son capital. C'est cette confiscation qui est à la base du profit. L'exploitation du prolétariat tient ainsi au fait que l'employeur utilise la force de travail comme une simple marchandise, qu'il ne la rémunère jamais en fonction des richesses réellement produites et qu'il fait subir au travailleur une contrainte de « surtravail » qu'il ne paye pas. Là est le fond de l'exploitation capitaliste.

Soumis à des conditions de travail insupportables, les ouvriers ne parviennent pas à obtenir des salaires décents. Or, constate Marx, ils ne se révoltent pas. Deux raisons peuvent, selon l'auteur du *Capital*, expliquer cette passivité. D'une part, les ouvriers sont abusés par la technique juridique utilisée par les capitalistes : le contrat de travail. Ce dernier isole le travailleur. En effet, en individualisant la relation à l'employeur, il empêche les ouvriers de négocier collectivement les salaires. Cet isolement explique en partie l'absence de « conscience de classe » chez les ouvriers. D'autre part, les capitalistes, pour maintenir un rapport de force inégal avec le prolétariat, s'appuient sur les bataillons de chômeurs qui remplissent les faubourgs des villes. Ceux-ci constituent une « armée de réserve » industrielle dans laquelle les détenteurs de capitaux puisent allègrement pour remplacer les ouvriers qui refusent de se plier à leurs exigences.

Le mode de production explique, pour Marx, la double évolution du système capitaliste depuis le début du XIX^e s. : la concentration croissante du capital d'un côté, la paupérisation des classes laborieuses de l'autre. Certes, une « classe moyenne » de petits propriétaires subsiste encore au milieu du siècle. Mais elle est vouée à disparaître, car elle est de plus en plus appauvrie par un système concurrentiel où les firmes industrielles et les grands propriétaires fonciers sont en position dominante. Cette classe viendra inexorablement alimenter les bataillons de prolétaires qui peuplent les villes.

Au-delà de l'analyse des « lois économiques » du capitalisme, les écrits de Marx sont enrichis d'observations sociologiques sur la condition

sociale des ouvriers. Il y dénonce le « processus d'aliénation » de l'homme par le travail. Selon lui, les prolétaires sont réduits à l'état de marchandise au service du capital : leurs potentialités sont achetées et vendues comme des biens ordinaires. Ils sont transformés en instrument d'accumulation du capital. Dans un tel système, l'acte de travail perd sa finalité première : alors qu'il est censé être une activité créatrice contribuant à l'accomplissement de soi, il a désormais pour seule finalité le maintien en vie du prolétariat. En d'autres termes, les travailleurs sont les victimes d'un système d'exploitation qui les « déshumanise » et contribue à la dégradation continue de leur « processus vital ».

Les crises du capitalisme et le dépérissement de l'ordre bourgeois

Malgré son analyse sombre de la condition ouvrière, Marx conserve un grand optimisme dans l'avenir. Il annonce l'imminence d'une grande révolution qui mettra fin à la domination de classe de la bourgeoisie. En effet, si les propriétaires des moyens de production bénéficient temporairement des richesses, le système capitaliste est soumis selon Marx à des « lois » internes qui contribuent à son propre dépérissement.

D'une part, l'écart croissant des richesses entre la bourgeoisie et la masse prolétarisée posera inéluctablement, à terme, un problème de débouchés. La réduction de la demande ne pourra que fragiliser l'ensemble du système productif : les crises de surproduction contribueront systématiquement à éliminer les entrepreneurs les plus faibles, les rejetant du côté du prolétariat.

D'autre part, la société capitaliste sera victime à terme de sa propre dynamique : la concurrence effrénée à laquelle se livrent les entrepreneurs. Celle-ci tendra insensiblement, selon Marx, à provoquer une « baisse tendancielle du taux de profit », fatale à la classe bourgeoise. En effet, dans le système concurrentiel de l'offre et de la demande, les employeurs sont contraints de réduire en permanence les coûts de production. Comme ils ne peuvent diminuer constamment les salaires (le « capital variable ») qui atteignent un plancher – car les salaires doivent nécessairement renouveler la force de travail, c'est-à-dire permettre aux ouvriers de survivre – les entrepreneurs sont conduits à

rechercher l'accroissement de la compétitivité de leur entreprise en investissant massivement dans les machines et la technique (le « capital constant »). La hausse continue de ce capital constant dans les coûts de production a pour conséquence directe une baisse du taux de profit.

$$\text{Taux de profit} = \frac{\text{Plus-value}}{\text{Capital constant [machines]} + \text{Capital variable [salaires]}}$$

Les entrepreneurs considèrent généralement que cette baisse est momentanée. Dans les faits, cependant, l'intensité de la concurrence les oblige à investir continuellement en capital constant, repoussant toujours plus loin l'espoir de rétablir le profit. Dans ce processus où le rôle des machines est de plus en plus important, la part du travail humain devient de plus en plus négligeable. Or, on l'a vu, c'est sur la rémunération du travail que les entrepreneurs réalisent leur plus-value (par l'exploitation du « surtravail »). La part du travail devenant insignifiante dans les coûts de production, il en résulte logiquement une baisse tendancielle du taux de profit. C'est cette baisse qui, à terme, ruintera les détenteurs du capital.

Au total, dans cette vision, la société capitaliste est condamnée à vivre des « crises » de plus en plus violentes. L'effondrement du capitalisme est donc inéluctable, tout comme l'est la révolution qui provoquera le changement d'ère. Cependant, Marx ne souhaite pas s'enfermer dans l'attentisme politique, car une telle attitude ne ferait que retarder l'avènement de la société socialiste. Selon lui, le rôle du prolétariat est d'accélérer le processus révolutionnaire. Pour cela, il faut convaincre les masses opprimées de l'impératif de la révolution et les inciter à passer à l'action. C'est là le but principal de la doctrine élaborée dans *Le Capital*. Pour rallier le plus grand nombre, le philosophe allemand ne se contente donc pas d'étudier les lois de la société capitaliste : il s'attelle à définir une stratégie révolutionnaire et, plus avant, à construire les bases de la nouvelle société qui doit succéder à l'ordre capitaliste bourgeois.

La révolution et les promesses de l'aube communiste

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe c'est de le transformer ». Cette célèbre affirmation tirée des *Thèses sur Feuerbach* (1845) redéfinit radicalement le statut de la philosophie. Sans répudier le travail de réflexion, Marx interdit au philosophe de se couper du monde réel. Il dénonce toutes les constructions philosophiques qui, en recherchant leur propre autonomie, s'éloignent de l'analyse « scientifique » et, finalement, sombrent dans « l'idéologie ». Il affirme ainsi, sur un plan épistémologique, l'unité de la théorie et de la pratique, de la spéculation intellectuelle et de la compréhension du monde réel, des idées et de la matière. Dans cette optique, Marx rappellera toute sa vie que sa théorie est subordonnée à l'analyse de la réalité sociale et, surtout, qu'elle n'a aucun sens si elle ne parvient pas à peser sur l'ordre de la pratique. En un mot, Marx ne dissocie pas son activité de théoricien de celle de militant. Il est un intellectuel révolutionnaire. Sa philosophie n'a qu'une légitimité : accompagner la volonté transformatrice de la classe opprimée, œuvrer à la mobilisation des consciences en vue de l'action. Son activité savante n'a qu'un but : mettre fin à l'exploitation des hommes par d'autres hommes.

Les développements de la doctrine marxiste

La pensée révolutionnaire de Marx et Engels est tout entière orientée vers la destruction du capitalisme. Elle évolue néanmoins entre les années 1840 et 1880. Avant la révolution de 1848, les deux hommes sont favorables à la révolution mondiale immédiate, quels qu'en soient les moyens. La violence est « accoucheuse de l'histoire » et le rôle du prolétariat est justement d'accélérer le changement. C'est dans cet esprit que Marx et Engels rédigent le *Manifeste du Parti communiste*. L'échec des révolutions de 1848 change leur point de vue. Il les convainc que le système capitaliste n'est pas encore entré dans le cycle des crises qui lui seront fatales. L'heure de la grande révolution prolétarienne n'est pas encore arrivée. Les deux révolutionnaires entendent dès lors poursuivre leur action au sein du mouvement ouvrier international en attendant les premiers signes de décomposition du capitalisme. Après le drame de la Commune (20 000 à 30 000 morts), leurs idées évoluent à nouveau. Marx et Engels remettent en question l'usage de la violence politique (malgré

le soutien apporté par Marx à l'événement dans *La Guerre civile en France*, 1871). Ils reconsidèrent aussi en partie leur point de vue sur l'État. Certes, celui-ci est toujours l'instrument d'oppression au service de la classe dominante, mais il peut aussi être transformé par les forces révolutionnaires et jouer un rôle actif dans la transition vers la société communiste.

Dans le déclenchement de la révolution, le prolétariat est l'acteur historique qui doit renverser l'ordre bourgeois. Néanmoins, Marx refuse d'accorder à la classe ouvrière un rôle messianique. Celle-ci est simplement la force qui est capable de mettre fin à la société capitaliste. Pour cela, elle doit adhérer à une théorie révolutionnaire et être guidée dans son action. Sur ce point, Marx et Engels soulignent la nécessité de soutenir les « avant-gardes » révolutionnaires, c'est-à-dire les groupes les plus avancés dans la construction du mouvement ouvrier, notamment en Allemagne et en France. À la différence des anarchistes anti-autoritaires (Bakounine) qui ont confiance dans la spontanéité révolutionnaire des masses, ils insistent sur le rôle essentiel des organisations politiques. Les partis ouvriers doivent guider les forces actives du prolétariat dans le combat contre le capitalisme. Ils ont la responsabilité de diffuser le message révolutionnaire, d'éduquer les masses et de structurer des mouvements nationaux. En un mot, seul un parti peut rendre la mobilisation véritablement efficace.

De la dictature du prolétariat à la « société sans classe »

Dans la stratégie élaborée par Marx, l'accomplissement de la révolution repose sur trois séquences. La destruction de l'État bourgeois implique, dans un premier temps, une période transitoire : la « dictature du prolétariat ». Dans l'esprit de Marx, la conquête du pouvoir par la classe ouvrière, en effet, ne conduira pas automatiquement à la société égalitaire. Elle nécessitera de lutter par la violence contre la réaction prévisible de la bourgeoisie. Elle impliquera de mettre fin à toutes les traces de la société capitaliste. Pour cela, le despotisme est nécessaire ; il est la condition de la réussite du mouvement révolutionnaire. L'idée est présente dès les premiers écrits de Marx et Engels (notamment dans le

Manifeste de 1848). Mais elle n'est exprimée de manière exhaustive qu'en 1875, lorsque Marx s'en prend au réformisme politique de Ferdinand Lassalle qui inspire une partie du programme constitutif du Parti social-démocrate allemand (*Critique du programme de Gotha*, 1875).

Dans le prolongement de la phase dictatoriale, les forces révolutionnaires mettront en place une organisation économique de type « socialiste ». Le rôle de cette dernière sera de préparer le passage au communisme. L'État y jouera encore un rôle important, puisque c'est sous son autorité que devra s'opérer la transition de la propriété privée à la propriété collective des moyens de production. Durant cette étape, les rapports sociaux seront encore inégalitaires. La réussite de la transition impliquera en effet l'engagement de tous les hommes dans la nouvelle économie collectiviste et, à cette fin, établira qu'en échange de leurs efforts, il sera donné « à chacun selon son travail ». Progressivement, l'état d'esprit de toute la société sera conduit à évoluer et le recours à la contrainte sera de moins en moins nécessaire, précisent Marx et Engels. Les hommes seront convaincus de la vertu de la société égalitaire et de la nécessité de confier leur avenir à la communauté.

Ce n'est que lorsque l'esprit de l'homme aura changé et que le socialisme ne sera plus menacé que pourra alors s'ouvrir le stade du communisme. Phase finale de l'Histoire, celui-ci marquera la fin de la dictature et la mise en place d'une société organisée par tous les travailleurs.

Le communisme sera caractérisé, sur le plan économique, par la collectivisation de tous les moyens de production, le contrôle des échanges par la planification et l'intensification de la production dans le but de satisfaire les besoins de tous les travailleurs. L'organisation de l'économie y sera égalitaire : chaque homme travaillant pour l'ensemble de la société, il sera possible de donner « à chacun selon ses besoins ». Sur le plan des rapports sociaux, la société communiste s'accompagnera de l'extinction de la lutte des classes. Elle sera en ce sens la fin du mouvement de l'histoire marqué par le conflit. Les classes sociales elles-mêmes disparaîtront au profit d'une vaste communauté où chacun se reconnaîtra l'égal de l'autre. Sur le plan politique, la mise en place du communisme s'accompagnera du dépérissement de l'État. Dans une société guidée par l'économie et soumise à la discipline naturelle des

hommes, l'instrument de domination politique inventé dans le contexte de la lutte des classes n'aura plus d'utilité. Toutefois, à la différence du projet anarchiste, la doctrine marxiste entend maintenir le principe d'une centralisation de la société, réalisée non plus dans le domaine politique, mais dans le domaine économique par le biais de la planification.

Enfin, bien qu'il revendique un caractère « scientifique », le marxisme n'échappe pas, dans sa définition de la société post-révolutionnaire, à l'idéalisme propre à la plupart des théories sociales. Sa description du communisme, bien qu'incomplète, prend en effet la forme d'un rêve « eschatologique », rêve d'une société parfaite sortie du malheur dans lequel l'homme était plongé. Dans la société sans classe, l'être humain, délivré de toutes les aliénations (économique, religieuse et politique), y jouirait d'une totale liberté. Ayant perdu le sentiment égoïste de la propriété, il aurait désormais le sens du devoir et se consacrerait totalement au bonheur de la société. Loin du souci de description « scientifique » qui a structuré son analyse du système capitaliste, Marx ne résiste pas à la tentation de construire la vision chimérique d'une société parfaitement heureuse.

La formation des socialismes en Europe

La postérité des écrits de Marx tient pour une grande part au fait que le philosophe allemand intervient au moment où un vaste mouvement de contestation du capitalisme s'organise dans les principaux pays industriels. Son projet révolutionnaire reste encore confidentiel dans les années 1860. Mais il ne tarde à se diffuser à l'ensemble des pays de l'Europe et en Russie, au point de devenir, à la veille du nouveau siècle, le principal corpus idéologique revendiqué par les dirigeants socialistes.

La naissance d'une internationale socialiste

L'engagement des intellectuels révolutionnaires et des premiers représentants ouvriers, dans les années 1860, s'opère encore dans la

clandestinité. Même si les travailleurs obtiennent de timides avancées sociales (officialisation des *trade unions* en Grande-Bretagne en 1868, reconnaissance d'un « droit de coalition » en France en 1864), aucun gouvernement n'est alors prêt à tolérer, dans l'espace politique, la formation de mouvements révolutionnaires cherchant la rupture avec le parlementarisme et les règles de la société industrielle. C'est la raison pour laquelle la première grande organisation politique ouvrière, l'Association internationale des Travailleurs (AIT), est créée en 1864 dans la clandestinité. Marx en est l'un des principaux fondateurs. Très vite, cette « I^{re} Internationale » (nom donné à l'AIT pour la distinguer des associations qui lui succéderont) devient l'un des lieux de diffusion des idées marxistes.

La lutte pour le contrôle de l'action révolutionnaire

L'AIT n'est pas un parti politique. Elle ne concourt à aucune élection. Basée à Londres, elle est une association réunissant des responsables d'organisations ouvrières implantées dans les différents pays européens. Elle est chargée par ses fondateurs d'élaborer une stratégie révolutionnaire pour l'ensemble des forces prolétariennes. Marx s'impose rapidement comme le principal animateur de l'association. Toutefois, l'importance qu'y jouent les « sections » implantées dans chaque pays, tout comme les oppositions entre différents courants internes, en font un lieu de débat particulièrement animé. Elle est traversée par des luttes de pouvoir permanentes qui l'empêchent de se constituer en véritable force politique et d'incarner le mouvement ouvrier européen.

La vie interne de l'AIT est en effet houleuse. Ses principaux dirigeants multiplient les manœuvres internes pour tenter de prendre sa direction. Marx et Engels y font preuve d'une redoutable intransigeance théorique et prennent appui sur les conflits de doctrine, lors des congrès annuels de l'association, pour éliminer leurs rivaux les plus dangereux. Au début des années 1870, ils élargissent sensiblement leur influence. Ils obtiennent en 1871 le départ des réformistes allemands « lassaliens » et des trade-unionistes anglais dont ils dénoncent l'attitude légaliste. Ils doivent

affronter les anarchistes qui militent en faveur de la mobilisation spontanée des masses et refusent d'établir une direction politique pour le mouvement ouvrier. Bakounine, figure dominante des révolutionnaires libertaires, est un implacable doctrinaire. Il est surtout habile dans les jeux de tribune et particulièrement menaçant dans ses attaques personnelles contre Marx. Les échanges entre les deux camps sont âpres et, très vite, la scission devient inéluctable. Fin 1871, la Fédération jurassienne (anarchiste) quitte l'association qu'elle juge trop modérée. En 1872, au Congrès de La Haye, une autre composante radicale, celle des « blanquistes », annonce son départ. Marx y obtient surtout, à la suite d'une manœuvre d'assemblée, l'exclusion définitive des bakounistes.

Le succès du camp marxiste se transforme vite en victoire à la Pyrrhus. En excluant leurs adversaires, les tenants du « socialisme scientifique » vident la I^{re} Internationale de ses principales composantes et établissent un monolithisme froid à son sommet. À partir de 1872, l'association entre dans une phase de déclin. De nombreuses sections nationales refusent d'adhérer aux positions de la direction « marxiste ». Ses membres sont de surcroît confrontés dans leur pays aux politiques répressives des gouvernements (celle de Thiers et de la « République conservatrice » en France, de Bismarck en Allemagne et de Disraeli en Grande-Bretagne). Devenue moribonde, l'AIT est dissoute en 1876.

La diffusion de la pensée de Marx

La I^{re} Internationale est un échec politique. Elle contribue néanmoins à faire connaître les idées de Marx dans les cercles révolutionnaires. Au cours des deux dernières décennies du XIX^e s., *Le Capital* s'impose progressivement comme une référence théorique centrale pour le mouvement ouvrier. La pensée marxiste fait de nouveaux adeptes en Allemagne, en Autriche-Hongrie, en France, en Belgique, en Italie, en Espagne et en Russie, alors même que l'œuvre de Marx tarde à être traduite et que les propagateurs de la doctrine en ont souvent une connaissance assez grossière. Le succès du marxisme auprès des élites socialistes tient pour une grande part à son caractère « scientifique ». Il offre un corpus théorique organisé (rigueur démonstrative, recours à la statistique, analyse des faits économiques, recherche de « lois » explicatives) auquel les esprits de la fin du XIX^e s., pénétrés de

rationalisme, sont particulièrement sensibles. Dans ce contexte intellectuel, toutes les philosophies politiques idéalistes (le socialisme « exalté » de 1848, le blanquisme, le proudhonisme ou l'anarchisme) sont pour beaucoup de penseurs socialistes des idéologies suspectes. Le désastre de la Commune a d'ailleurs montré qu'elles conduisaient à l'échec. La propagation de la pensée marxiste bénéficie enfin de la croissance rapide des partis et des syndicats ouvriers. Ceux-ci organisent leurs propres circuits de diffusion des idées socialistes (presse ouvrière et mouvements d'encadrement de la jeunesse). Ils assurent également, grâce au développement du militantisme, une action pédagogique auprès des ouvriers (pour la plupart analphabètes). Ainsi, grâce au travail de propagation réalisé par les partis et les syndicats, l'hermétique théorie du *Capital* se transforme-t-elle en vulgate marxiste connue dans l'ensemble du monde ouvrier.

Au sein de la II^e Internationale (1889-1914), la référence au marxisme l'emporte, comme cela avait été le cas vingt ans plus tôt dans l'AIT. L'organisation est fondée à Paris à l'initiative des Allemands Friedrich Engels et August Bebel, du Français Jules Guesde et du Russe Gheorghii Plekhanov. Refusant tout compromis avec les forces bourgeoises, l'association n'est au départ qu'un groupement assez hétéroclite de syndicats et de groupes révolutionnaires dont beaucoup ont encore la forme de clubs politiques. Ses membres se donnent un objectif : coordonner et rapprocher les mouvements révolutionnaires nationaux. Là où ces mouvements ne s'entre-déchirent pas, ils espèrent promouvoir la constitution de partis unifiés. Ils s'entendent pour définir les principes d'une nouvelle législation du travail et faire du 1^{er} mai le jour d'une grande manifestation internationale des travailleurs. Mais les premiers congrès de 1890 et 1891 ne sont pas sans rappeler ceux de l'AIT : les débats concernant la stratégie à adopter pour la prise du pouvoir (l'usage de la violence, le rôle joué par les syndicats, le rapprochement avec les partis bourgeois) font surgir d'irréductibles oppositions entre les nombreuses sections. Le conflit entre marxistes et anarchistes ne tarde pas à redevenir le principal obstacle à l'unité. La lutte est toutefois brève : expulsés en 1893, les anarchistes sont définitivement exclus en 1896.

Au cours de ses premières années d'existence, la direction de la II^e Internationale décide d'adopter une doctrine révolutionnaire claire.

Très rapidement, la domination des représentants de la puissante social-démocratie allemande assure le succès des idées marxistes. Le principe de la « lutte des classes » est adopté en 1891 et, en 1893, la priorité est donnée à l'action politique sur l'action syndicale pour préparer la révolution. Néanmoins, les querelles entre les courants réformistes et révolutionnaires ne cessent pas, en particulier sur l'idée d'une éventuelle participation à des gouvernements bourgeois (envisagée par les premiers, refusée par les seconds). Ces querelles continuent de servir de prétexte aux luttes internes de pouvoir lors des congrès de l'organisation. L'objectif révolutionnaire est réaffirmé solennellement au Congrès d'Amsterdam de 1904. Malgré cela, les sensibilités modérées ne cessent de se renforcer, confortées dans leurs idées par l'échec de la révolution russe de 1905. En 1914, la II^e Internationale compte plus de 3 millions d'adhérents. Elle représente 33 pays. Elle dispose d'un bureau permanent à Bruxelles qui, s'il a renoncé depuis longtemps à se poser en organe directeur du mouvement ouvrier international, œuvre au rapprochement des interprétations du socialisme.

Le rêve d'un socialisme unitaire à l'échelle de l'Europe ne survit pas au déclenchement de la Première Guerre mondiale, malgré les ultimes appels à la paix de Jaurès. L'entrée en guerre provoque des ralliements patriotiques qui désagrègent l'organisation en quelques mois. Certains socialistes tentent bien, entre 1915 et 1917, de faire survivre un semblant d'unité révolutionnaire. Mais la II^e Internationale vit ses derniers instants.

Les idées socialistes et le mouvement ouvrier en Europe

Le succès du marxisme auprès des dirigeants du monde ouvrier dans les années 1880-1900 ne doit pas faire illusion. Tous ceux qui revendiquent un projet socialiste n'adhèrent pas forcément à la doctrine de Marx et Engels, tandis que de nombreux dirigeants approuvant les grands principes marxistes ont une connaissance fébrile des thèses du *Capital*. Le mot « socialisme » est une bannière mobilisatrice, mais il rassemble toujours une diversité de courants et de sensibilités politiques. Certes, sous l'influence du blanquisme, du proudhonisme, de l'anarchisme et du marxisme, les différents projets socialistes font le choix de la stratégie

révolutionnaire. Mais à la veille de la Première Guerre mondiale, l'intensité des controverses idéologiques montre que l'on a toujours peine à trouver, derrière l'étendard socialiste, une famille politique unie autour d'un projet social commun.

Les fondements du socialisme à la fin du XIX^e s.

On aurait tort de considérer que les différents projets socialistes ne convergent pas autour de quelques objectifs. D'une façon générale, le socialisme condamne les effets néfastes du capitalisme (la misère sociale, le chômage, l'aliénation des couches populaires). Il appelle à des réformes économiques et sociales de grande envergure. Il est d'abord une entreprise « négative » : le socialisme est une démarche de rupture avec l'ordre capitaliste et libéral.

Les socialistes de la fin du XIX^e s. établissent généralement trois priorités. La première est de détruire ou de réformer en profondeur le système de production industriel. Elle suppose la disparition de la propriété privée des moyens de production. Elle implique une mobilisation de tous les travailleurs contre la classe dominante, la bourgeoisie, et en particulier contre les employeurs, les banquiers, les propriétaires et les rentiers.

La deuxième priorité est d'éliminer les idéologies ou les institutions politiques, religieuses ou culturelles qui permettent à la classe dominante de maintenir cet état de fait. Les socialistes entendent par exemple combattre l'individualisme libéral, car une telle orientation philosophique et juridique, en mettant l'accent sur l'individu et ses droits, se désintéresse largement des inégalités entre classes sociales. Pour beaucoup, l'échec de la II^e République montre également que le modèle de la nation et le principe du gouvernement représentatif, sur lesquels s'appuie le système parlementaire moderne, sont des leurres destinés à duper le peuple et à l'écarter de la vie politique. Les socialistes, certes, n'appellent pas systématiquement à la destruction de l'« État bourgeois » et de son corollaire, la démocratie parlementaire. Mais ces institutions constituent bien des cibles permanentes pour tous les partis ouvriers.

Enfin, les projets socialistes des années 1880-1900 ont tous pour objectif de construire une nouvelle société axée sur la valeur de l'égalité. L'ambition est de faire prévaloir la recherche du bonheur commun sur le jeu des intérêts individuels. Elle est d'assurer la redistribution des richesses. Elle est enfin de promouvoir la reconnaissance de droits sociaux capables de protéger les plus faibles. C'est en ce sens que les doctrines socialistes se posent clairement comme une alternative au libéralisme bourgeois. Quelques rares auteurs, on le verra, contestent toutefois l'opposition entre socialisme et libéralisme : le souci d'égalité du XIX^e s. n'est pour eux que le prolongement de l'éthique libérale du XVIII^e s.

Pour mettre en place la nouvelle société, tous les socialistes défendent une voie qu'ils qualifient de « révolutionnaire ». Derrière les mots, se cachent néanmoins des stratégies différentes. De nombreux socialistes se rangent dès les années 1870 dans le camp du réformisme politique et refusent le recours à la violence. D'autres assument des positions plus radicales et se disent prêts à participer au « Grand Soir ». Sur le plan théorique, en revanche, les projets en appellent systématiquement à un changement profond de société et récusent toute idée d'aménagement du capitalisme. Ils s'appuient sur un argument central : pour en finir avec l'exploitation du prolétariat, une transformation des règles régissant la sphère économique est nécessaire. Le changement d'institutions politiques est certes un objectif révolutionnaire (il est même, pour certains, un préalable au changement économique). Mais le but ultime du socialisme reste l'extinction du mode de production capitaliste, principale source d'asservissement des hommes. À cet égard, c'est bien la classe ouvrière qui est l'agent historique de la révolution, même si certains dirigeants socialistes, ici ou là, prônent l'alliance tactique avec d'autres classes sociales (les ouvriers paysans en Russie ou les classes moyennes en Allemagne par exemple).

La pensée marxiste, socle fédérateur du socialisme européen ?

À la fin du XIX^e s., le succès du marxisme ouvre un espoir jusque-là déçu par les querelles de tendances : la possibilité d'unifier la classe ouvrière

et de la mener à la révolution grâce à une doctrine d'une implacable cohérence. En quelques années, le monde ouvrier prend conscience de sa force et s'organise en mouvements de masse, en même temps que la plupart des dirigeants socialistes en Europe adoptent les grandes idées du marxisme. La diffusion des arguments du *Capital* est certes inégale et lente : la doctrine de Marx est au cœur du projet de la social-démocratie allemande dès le milieu des années 1870 ; en France, elle reste confidentielle chez les élites socialistes jusqu'au milieu des années 1890 ; en Angleterre, elle suscite une méfiance immédiate dans les cercles dirigeant des *trade unions*. Mais au fil du temps, le marxisme prend le pas sur les autres doctrines, notamment au sein de la II^e Internationale. Malgré les résistances d'appareil et une faible diffusion dans les pays de tradition libérale (Grande-Bretagne et États-Unis), il s'impose un peu partout comme la thèse officielle des grandes formations socialistes.

Certes, les réceptions du « socialisme scientifique » sont si diverses à cette époque que l'on aurait bien tort d'évoquer un processus d'unification doctrinale du socialisme à l'échelle européenne. Les thèses de Marx sont souvent revisitées à la lumière des questions politiques nationales. Les congrès fondateurs des partis suscitent des débats houleux sur la portée de certains arguments du *Capital*. Les interprétations « révisionnistes » et les mises en causes théoriques se multiplient (sur le matérialisme historique, le caractère dialectique de l'histoire, les contradictions du capitalisme ou l'imminence de la révolution). Il est important de noter que Marx lui-même, quelques années plus tôt, avait refusé de se déclarer « marxiste », considérant que sa théorie était vivante et devait évoluer en prise avec le mouvement révolutionnaire.

Il reste que l'œuvre du philosophe allemand séduit un nombre croissant de dirigeants socialistes. Elle apparaît à cette époque comme l'analyse la plus rigoureuse de l'économie capitaliste et des mécanismes d'asservissement du prolétariat. Ses ouvrages sont bientôt commentés et interprétés par tous les intellectuels révolutionnaires : Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Eduard Bernstein en Allemagne ; Antonio Labriola en Italie ; Otto Bauer, Karl Renner, Viktor Adler en Autriche ; György Lukács en Hongrie ; Jules Guesde et Paul Lafargue en France. Le thème de la lutte des classes permet de recruter des militants et d'élargir la mobilisation au-delà du prolétariat urbain. Enfin, l'objectif affiché par les

partis socialistes est bien, dans le prolongement du marxisme, l'abolition de la propriété privée, la destruction de l'ordre bourgeois et la mise en place d'une société égalitaire. Malgré sa grande plasticité, le marxisme constitue ainsi, pour de nombreux dirigeants, un socle de références et de principes d'action adapté à la mobilisation de la masse ouvrière. Il est une caution scientifique justifiant la rupture avec le capitalisme, en même temps qu'un réservoir d'idées dans lequel puisent les intellectuels pour imposer leur propre conception de l'action révolutionnaire. Au début du xx^e s., le marxisme devient la principale théorie fédératrice du socialisme européen.

Le socialisme entre idéal révolutionnaire et ralliement démocratique

L'histoire du socialisme est, pour une grande part, l'histoire des querelles entre ses différentes sensibilités. Malgré la diffusion du marxisme, le socialisme reste en effet profondément morcelé en de multiples tendances théoriques et politiques. Non seulement les clivages nationaux demeurent assez forts (en dépit des appels à l'internationalisme), mais la vie interne des mouvements est ponctuée de scissions douloureuses entre des courants, d'alliances tactiques entre factions, de réconciliations toujours provisoires entre frères ennemis. Tout concourt à faire du socialisme une « famille recomposée », en tout cas un pôle de rassemblement qui ne trouvera jamais l'unité recherchée. Souvent les conflits théoriques ne sont que le paravent d'enjeux de pouvoir assez ordinaires entre des hommes ou des clans qui s'affrontent pour prendre la direction du mouvement. Les querelles portent d'ailleurs moins sur des controverses idéologiques que sur des questions de stratégie révolutionnaire. Trois lignes de fracture font obstacle à la marche vers l'unité socialiste.

Parti ou syndicat ?

La première question porte sur le type d'organisation qui doit être privilégié pour mener à bien la lutte contre le capitalisme. La plupart des socialistes acceptent l'idée, à la fin du xix^e s., de la nécessité d'une double organisation du prolétariat, à la fois syndicale et politique. Les

syndicats ont pour tâche de mobiliser les travailleurs dans l'entreprise afin de défendre leurs droits, de s'opposer par la grève aux employeurs et, à terme, de bloquer le système économique à sa base. Les partis révolutionnaires, quant à eux, ont pour rôle de donner une cohérence doctrinale au socialisme, de faire pression sur les partis bourgeois et de préparer les cadres politiques destinés à remplacer les élites dirigeantes au moment de la révolution. La seule question qui reste en suspens est celle des liens qui doivent relier le syndicat et le parti. Sur ce point, dès la fin du XIX^e s., l'organisation du mouvement ouvrier prend des formes très différentes selon les expériences nationales.

En Allemagne, le principe de la séparation intangible du syndicalisme et de l'action partisane est très tôt abandonné. Le Parti social-démocrate créé en 1875 s'impose rapidement comme la seule organisation ouvrière de masse. Sa grande force est de parvenir, dès cette époque, à fédérer toutes les tendances doctrinales du socialisme allemand (voir plus bas). Le syndicalisme, quant à lui, a pris son envol quelques années plus tôt grâce à la création de deux centrales syndicales socialistes (1868). Il n'est cependant jamais parvenu à affirmer sa puissance d'organisation. Sans enracinement ouvrier, il ne réussit pas, après 1875, à prendre son autonomie face au parti. À partir de 1880, les « syndicats libres », tout en continuant de proclamer leur indépendance, constitueront de fait l'aile associative de la social-démocratie politique.

En Grande-Bretagne, l'action syndicale et l'action politique sont également considérées comme deux voies militantes indissociables. Contrairement au cas allemand, le syndicalisme s'est remarquablement structuré et constitue le premier pôle de la mobilisation ouvrière, bien avant la formation du Parti travailliste. Les premières « unions de métier » furent créées en effet au XVIII^e s. et continuèrent à se développer au début du XIX^e s. malgré les mesures répressives adoptées entre 1800 et 1820. Tolérées depuis 1824 (autorisation des « coalitions ouvrières »), les différentes associations de défense des métiers furent momentanément regroupées par Robert Owen dans une Grande Union nationale du travail (1833-1834), avant d'être dépassées par l'agitation chartiste (1838-1848) dont les meneurs entendaient privilégier l'action politique. Dans les années 1860, les *trade unions* se réorganisent. Tolérés par le pouvoir, ils adoptent alors une stratégie de l'action négociée et se structurent en confédération nationale (*Trades Union Congress*, 1868). Trois ans plus

tard, ils obtiennent la reconnaissance légale de leur existence par le gouvernement Gladstone (1871). Dès les années 1870, le syndicalisme est organisé au niveau national et enraciné au niveau des branches professionnelles. Ce n'est que dans les années 1890 qu'est imaginée la possibilité de créer un organe politique pour intégrer le jeu parlementaire. À la suite d'un accord entre différents courants du socialisme anglais, sous l'impulsion des *trade unions* et avec le concours de la Société fabienne (voir plus bas), un *Labour Representation Committee* est ainsi constitué en 1900, qui prendra le nom de *Labour Party* (Parti travailliste) en 1906.

En France, la question des relations entre le syndicalisme ouvrier et le parti révolutionnaire suscite de vifs débats dès la fin du XIX^e s. Comme en Allemagne, la voie syndicale est relativement récente. Les tentatives de constitution d'associations ouvrières se sont pendant longtemps heurtées à une législation intransigeante. Les différents gouvernements se sont appuyés sur la tradition révolutionnaire hostile aux corporations de métier pour interdire tous les rassemblements professionnels. Ce n'est que sous le Second Empire, dans sa phase libérale (années 1860), que la législation est pour la première fois assouplie. En 1864, le droit de grève n'est plus considéré comme un délit et les associations ouvrières sont désormais tolérées. Celles-ci se multiplient dans les années 1870, créant un état de fait que les républicains opportunistes ne tardent pas à officialiser : les lois Waldeck-Rousseau du 21 mars 1884 reconnaissent la liberté syndicale.

Dès lors, le syndicalisme se développe rapidement. Il s'enracine autour de plusieurs courants dont le plus influent est le « syndicalisme révolutionnaire », sensible au credo anarchiste de l'action directe et de la décentralisation (voir plus haut). Cette sensibilité, qui inspire également le syndicalisme espagnol (dès 1881) et italien (après 1906), est radicalement hostile à toute alliance avec un mouvement politique. Elle rencontre certes d'importantes résistances dans les années 1880-1890, notamment chez les marxistes de Jules Guesde (les « guesdistes ») dont l'ambition est de relier le syndicalisme et l'action politique. Elle finit néanmoins par s'imposer, après de multiples luttes d'appareils, au sein de la première centrale syndicale ouvrière : la CGT (créée en 1895). La Charte d'Amiens (1906) réaffirme le principe de l'autonomie syndicale par rapport au parti. Un an plus tôt, les dirigeants du premier parti

socialiste unifié, la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière), n'avaient pu faire autrement que de reconnaître, au moment de sa création, le principe de l'indépendance du mouvement syndical. Les liens entre la CGT et la SFIO ne seront pas inexistantes pour autant. Mais ils ne conduiront jamais à l'affirmation de la suprématie d'une organisation sur l'autre.

Réforme ou révolution ?

L'autre pierre sur laquelle achoppent les tentatives de rapprochement des socialismes est la question de la stratégie à adopter face aux partis bourgeois et à l'État. Si les anarchistes ont clairement pris le parti de la confrontation avec les « ennemis du peuple », les dirigeants socialistes ne se résolvent pas tous à l'idée que la violence est « accoucheuse de l'histoire ». Tous s'accordent à peu près sur l'idée que le chemin vers la liberté et l'égalité implique un processus « révolutionnaire », c'est-à-dire la rupture avec la société capitaliste et la mise en place d'un système plus égalitaire. Pour beaucoup, cependant, l'échec des journées de février 1848 et de la Commune de Paris a expressément montré que les stratégies de confrontation directe avaient toutes les chances d'échouer face à des gouvernements résolus à répondre par la force publique. C'est dans ce contexte qu'un nombre croissant d'intellectuels, de syndicalistes ou de leaders politiques commencent à affirmer que la marche vers le socialisme peut être engagée par les moyens de la réforme légale – même si le prolétariat ne doit jamais perdre de vue la nécessité d'instaurer une société nouvelle. Dès lors, les querelles se cristallisent autour de la stratégie d'action la plus adaptée à la lutte des classes. De façon assez paradoxale, c'est au cours des années 1880-1890, au moment où la doctrine marxiste obtient un large succès dans un grand nombre d'organisations ouvrières qu'une partie des dirigeants socialistes, en Europe, optent pour la ligne réformiste.

Le marxisme orthodoxe

Les socialistes les plus radicaux sont représentés en Allemagne par Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, et en France par Jules Guesde. Ils seront bientôt désignés comme des « marxistes orthodoxes »

dans la mesure où ils estiment être les seuls dépositaires d'une lecture rigoureuse du « socialisme scientifique ». Pour la plupart, ils refusent de tendre la main à la bourgeoisie progressiste. Ils défendent aussi l'impératif, pour les ouvriers, de se séparer du reste de la société. Ils dénoncent tous les subterfuges démocratiques (par exemple le suffrage universel ou les lois dites « sociales ») dont le but est d'endormir le peuple en le détournant de ses véritables intérêts. Hostiles au réformisme, ils prônent le principe de la confrontation directe. Ils sont favorables, le moment venu, à l'usage de la violence et à l'instauration de la dictature du prolétariat pour anéantir toutes les résistances bourgeoises. Ils entendent enfin faire table rase du passé en abolissant la propriété privée, l'entreprise capitaliste et l'État bourgeois.

Le marxisme orthodoxe se trouve confronté, dans les pays industrialisés, à trois principales difficultés. Tout d'abord, sur le plan économique, le capitalisme ne subit pas les crises annoncées par Marx. Au contraire, il se consolide dans l'ensemble de l'Europe occidentale. Il s'étend même géographiquement par le biais de l'impérialisme colonial. De toute évidence, les « contradictions internes » de l'économie capitaliste ne semblent pas déboucher sur l'effondrement naturel de la société bourgeoise. Ensuite, sur le plan politique, le modèle parlementaire s'enracine lentement dans les grands pays européens. Il laisse entrevoir l'instauration de systèmes politiques moins autoritaires, ouverts à la concurrence des partis. L'installation d'une République démocratique en France (à partir de 1875-1879) et l'élargissement du suffrage en Grande-Bretagne (réformes électorales de 1866, 1872 et 1884) ouvrent de réelles possibilités d'intégration politique pour les classes populaires. Enfin, pour contrer la « menace rouge » (la Commune de 1871 est encore dans toutes les mémoires), certains gouvernements engagent d'importantes réformes sociales, en particulier dans le domaine du travail (liberté syndicale, limitation des heures travaillées, protection contre les accidents du travail). L'Allemagne bismarckienne, profitant des progrès de son industrie et d'une croissance économique sans précédent, est la première à mettre en place des mesures protégeant les travailleurs. Elle entend ainsi freiner l'essor de la social-démocratie.

Le socialisme de réforme

Face aux tenants d'une ligne dure, les partisans d'un socialisme de réforme défendent une idée simple : l'aménagement du système économique peut conduire graduellement à éliminer les fondements de l'exploitation capitaliste et, ainsi, améliorer les conditions de vie du prolétariat. Alors qu'en 1875, Marx avait clairement condamné toute forme de compromis avec l'État bourgeois, un nombre croissant de responsables socialistes européens, à l'image des sociaux-démocrates allemands, n'appellent plus à une rupture violente avec le capitalisme et ne condamnent plus aussi unanimement le système parlementaire. Certes, la plupart revendiquent la filiation marxiste (à l'exception des travaillistes anglais). Mais selon eux, certains points du « socialisme scientifique » peuvent être discutés.

L'un des principaux socialistes modérés est l'Allemand Eduard Bernstein. Son approche dite « révisionniste » met très tôt en cause certaines conclusions du *Capital* et propose une transition pacifique, « par étapes », du capitalisme vers le socialisme. En France, les « socialistes indépendants » comme Alexandre Millerand, Aristide Briand, René Viviani ou Jean Jaurès ont pour principal souci de faire adopter une législation sociale protégeant la classe ouvrière. Ils ne condamnent ni le suffrage universel ni la vie parlementaire. Le Russe Georghi Plekhanov, tout en étant l'un des principaux avocats de la doctrine marxiste en Europe, ne se montre pas hostile à des alliances ponctuelles avec les partis bourgeois pour obtenir des avancées sociales, dans l'attente de la grande révolution. En Grande-Bretagne, le choix de participer à l'aménagement du capitalisme est réalisé dès les années 1860. Il est à la base du modèle « travailliste ». Dans l'ensemble, à partir des années 1880-1890, les thèses modérées gagnent du terrain et se déclinent de multiples manières : « révisionnisme », « réformisme », « gradualisme », « légalisme », « possibilisme », « évolutionnisme », « transformisme ». Elles finissent par s'imposer au Danemark, en Allemagne, en Autriche, en Suède et en Finlande, sans pour autant que la rhétorique marxiste y soit abandonnée.

Le socialisme réformiste s'appuie sur quatre principaux éléments de justification : l'histoire de l'action ouvrière au XIX^e s. a montré l'impasse des stratégies de révolution immédiate ; les premiers exemples de négociation politique, dans les pays où les ouvriers ont su s'organiser pour opposer un front uni à la bourgeoisie, montrent que le prolétariat est

en passe d'obtenir des réponses sociales des gouvernements ; le capitalisme a montré qu'il pouvait s'adapter, qu'il savait résister à ses propres contradictions et qu'il n'était pas condamné au dépérissement à court terme ; enfin, des raisons morales incitent à ne plus envisager la lutte politique comme une confrontation guerrière mais comme la recherche d'une conciliation entre des classes aux intérêts opposés. Les réformistes ne renoncent donc pas forcément à l'idée de la lutte des classes, mais ils contestent la violence révolutionnaire. Ils abandonnent notamment l'idée de la dictature du prolétariat. La social-démocratie, écrit Bernstein, « n'est nullement enthousiasmée par l'idée d'une révolution violente dirigée contre la totalité du monde non prolétarien [...]. Comme il ne s'agit en aucune façon d'une expropriation générale, simultanée et violente, mais d'un remplacement graduel au moyen de l'organisation et par la loi, cela ne ferait certainement pas de mal à l'évolution démocratique d'en finir, une fois pour toutes, avec la légende dévoratrice, si réellement démodée » (*Les Présupposés du socialisme*, 1899).

L'objectif du réformisme est d'introduire des germes de socialisme dans le capitalisme, par le renforcement des droits sociaux des travailleurs et la redistribution des richesses. Pour cela, les réformistes préconisent une stratégie politique fondée sur l'opportunisme. Ils acceptent tout d'abord de négocier avec l'État, dès lors que cela peut conduire à des avancées sociales. Ils invitent également à ne pas refuser le jeu de la démocratie parlementaire, car les élections peuvent permettre aux partis ouvriers de peser sur l'adoption de nouvelles réformes. À cet égard, de nombreux socialistes modérés envisagent la possibilité d'élaborer des alliances tactiques avec les partis progressistes bourgeois. Leur objectif affiché est d'élargir l'audience du socialisme au-delà des cercles ouvriers et gagner le soutien des classes moyennes. Certains socialistes, en particulier en France, n'hésitent pas à franchir le Rubicon en défendant le principe de la participation directe à des gouvernements bourgeois.

Les points de discorde entre les sensibilités socialistes de la II^e Internationale sont un exemple significatif des incertitudes de la stratégie révolutionnaire à la fin du XIX^e s. Dominée par l'imposante social-démocratie allemande, l'Internationale reprend les thèmes marxistes de la lutte des classes et de l'appropriation collective des

moyens de production. Mais les querelles restent vives sur l'attitude à adopter face à la république parlementaire. Les conceptions marxistes l'emportent et le parlementarisme est condamné dans son principe, mais le rejet rhétorique n'empêche en aucun cas les candidatures socialistes de se multiplier un peu partout. En 1899, l'entrée de Millerand dans le « gouvernement bourgeois » de Waldeck-Rousseau provoque un profond trouble parmi les tenants de l'orthodoxie marxiste. Jules Guesde, qui y est résolument hostile, saisit l'occasion du Congrès d'Amsterdam pour soulever la question. Les dirigeants socialistes allemands, pour qui le problème ne s'est jamais posé dans l'Allemagne impériale, font alors approuver une motion (rédigée par Kautsky) qui condamne cette pratique. Une position de principe est ainsi réaffirmée. Elle n'empêchera en rien la marche vers le réformisme de l'emporter un peu partout en Europe.

Internationalisme ou patriotisme ?

« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » Le mot d'ordre pour la constitution d'un grand mouvement révolutionnaire international est lancé dès 1848 par Marx et Engels dans le *Manifeste du Parti communiste*. Très tôt, en effet, les deux hommes s'interrogent sur la nécessité de dépasser le cadre national pour accéder au stade du socialisme. Ils estiment que les frontières des États font écran aux revendications sociales du prolétariat. Les querelles nationales maintiennent en effet des divisions artificielles qui masquent la contradiction fondamentale de la société industrielle : la domination de classe. Elles n'intéressent donc pas le prolétariat. Pire, elles divisent la classe ouvrière internationale en l'enfermant dans des carcans nationaux. Elles la détournent de ses intérêts objectifs, en entretenant l'illusion des différences entre les « peuples », ce qui ne peut que retarder le moment de la révolution. Les divisions entre nations ne sont, en définitive, que l'expression des luttes entre des États instrumentalisés par la bourgeoisie. Pour ouvrir l'espace nécessaire à la lutte des classes, il faut donc dépasser le fait national et appeler à l'unité internationale du prolétariat.

L'analyse socio-historique de Marx et Engels se double d'une considération stratégique. Face aux gouvernements nationaux, les ouvriers sont isolés et sans moyens. Solidaires au sein d'une même union

internationale, ils pourraient renforcer leur capacité d'action. La constitution d'une vaste organisation sans frontières est à cet égard l'une des clés de la réalisation de la révolution. Marx et Engels ne sont pas les premiers à appeler à l'union internationale des prolétaires. La Charbonnerie avait montré l'exemple dès les années 1820, en montant un réseau clandestin dans plusieurs pays d'Europe pour lutter contre les tentatives de restauration monarchique. Dans les années 1860-1870, blanquistes, proudhoniens et anarchistes étaient également favorables à l'idée d'internationaliser le mouvement révolutionnaire. La I^{re} Internationale, tiraillée par les luttes entre courants, n'était pas parvenue à mener ce projet à bien. Les inspirateurs de la II^e Internationale, plus modestes dans leurs objectifs, renoncent à créer une organisation centralisée. Ils n'en poursuivent pas moins l'ambition de coordonner les forces « socialistes » à l'échelle européenne.

Internationalisme, anti-impérialisme et pacifisme

L'internationalisme doit être entendu comme une attitude politique favorable à l'union des peuples par-delà les frontières nationales. Dans la pensée socialiste, il vise le rassemblement de l'ensemble du prolétariat industriel. À la fin du XIX^e s., il n'est plus justifié simplement par la nécessité d'étendre les foyers révolutionnaires à travers le monde. Il s'enrichit de deux nouveaux arguments. L'internationalisme est d'abord considéré comme la stratégie la plus adaptée pour contrer l'impérialisme des grandes nations qui, avant d'être militaire ou culturel, a une origine économique. C'est en effet le capitalisme financier qui est la principale source de l'expansionnisme occidental. Menacé de s'effondrer de l'intérieur, le système capitalisme est tenté de s'étendre à l'extérieur pour trouver de nouveaux débouchés. La conquête militaire n'est ainsi que le moyen, pour les classes bourgeoises, d'étendre leur emprise économique sur des continents éloignés. Face à ce mouvement, l'internationalisme est une exigence révolutionnaire : les forces du prolétariat doivent opposer une résistance mondiale aux puissances du capital. C'est l'une des raisons qui poussent les socialistes européens à se faire les principaux hérauts de l'anticolonialisme et de l'antimilitarisme (à l'exception des travaillistes anglais).

Le second argument est d'ordre moral et inaugure une attitude nouvelle : le pacifisme. Pour les socialistes, l'accord sur l'équilibre des puissances adopté à Vienne en 1815 n'a conduit qu'à multiplier les affrontements guerriers. Non seulement les conflits créent des ravages humains inacceptables, mais la principale victime de cette situation est la classe ouvrière qui sert de « chair à canon ». Il appartient donc de lutter contre les tensions nationalistes. Or, l'Europe est à nouveau en proie à de nouvelles discordes : la Russie tsariste mène une politique internationale « panslaviste », intervient dans le jeu des Balkans et cherche à s'assurer un accès aux détroits méditerranéens. Les tensions entre puissances coloniales s'enveniment en Afrique. Enfin, l'exaltation patriotique sur les deux bords du Rhin fait émerger la menace d'un nouveau conflit franco-allemand. Le pacifisme implique, dans ce contexte, de mener toutes les actions possibles pour empêcher l'essor de stratégies guerrières en Europe.

Jaurès entre pacifisme et patriotisme

Si l'internationalisme prolétarien est officiellement adopté par la direction de la II^e Internationale, les positions des dirigeants nationaux témoignent d'une profonde ambiguïté sur la question de la guerre et du nationalisme.

Parmi ceux qui entendent tout mettre en œuvre pour faire échec à la guerre, les courants anarcho-syndicalistes sont les plus âpres à agir. Ils restent néanmoins trop peu nombreux pour se faire réellement entendre. Le projet pacifiste est également porté par une figure emblématique du socialisme français : Jean Jaurès. Persuadé que la guerre est le prolongement du capitalisme, il en appelle à la concertation entre tous les socialistes européens pour mettre en échec les tentations bellicistes. Il exhorte ses partenaires à engager une stratégie de la grève générale : lancée de façon concertée au niveau international, l'action aurait pour but d'empêcher la guerre en bloquant les économies nationales. L'internationalisme jaurésien recherche la paix. Il n'est pas incompatible avec le patriotisme. Bien au contraire, selon Jaurès, les deux attitudes sont bien complémentaires. L'attachement affectif des hommes à leur culture et à leurs racines n'empêche en rien le rapprochement des peuples.

Les idées de Jaurès ne parviennent malheureusement pas à convaincre la majorité des sociaux-démocrates allemands sensibles à la défense des intérêts nationaux. Certes, les dirigeants outre-rhin considèrent pour la plupart que la lutte contre le bellicisme et l'impérialisme est une exigence pour les partis ouvriers. Mais ils ne voient pas pour autant dans le pacifisme une priorité du socialisme. Vers 1910, la plupart des leaders socialistes se rangent derrière la position ambiguë d'August Bebel et de Jules Guesde qui refusent l'idée de grève internationale, tout en défendant le principe de la lutte contre le nationalisme agressif au niveau de chaque pays. Malgré cela, les socialistes européens ne parviennent pas à adopter une position commune face aux tensions nationales qui s'accroissent à partir de 1910. À la veille de la guerre, ils ne peuvent faire autrement que de se rallier aux « unions sacrées ». L'attentat de Sarajevo (28 juin 1914) fait basculer l'Europe dans la guerre. Un mois plus tard, le dernier symbole du pacifisme, Jean Jaurès, tombe sous les balles du nationaliste Raoul Villain. La II^e Internationale, dont le bureau a tenté jusqu'au bout de défendre la paix, sombre avec lui.

Les expériences nationales du socialisme

L'enracinement du socialisme en Europe s'accompagne du développement d'expériences politiques très différentes d'un pays à l'autre. D'une manière générale, on ne peut pas comprendre la naissance et l'évolution des partis socialistes sans appréhender les particularités de chaque contexte politique national : l'ouverture politique plus ou moins grande du régime, le développement de la bureaucratie d'État, l'avancement de l'industrialisation, le poids démographique du prolétariat, l'importance du syndicalisme ouvrier ou encore les conflits de doctrine entre les chefs des différents mouvements révolutionnaires. Tous ces traits expliquent pour une grande part les écarts et les différences qui distinguent les projets socialistes. On s'arrêtera ici sur les trois grandes expériences allemande, française et britannique, avant d'aborder, pour son originalité, le projet des socialistes autrichiens.

La social-démocratie allemande entre orthodoxie et révisionnisme

Par rapport à l'Angleterre, l'industrialisation de l'Allemagne est relativement tardive. Le capitalisme industriel prend son envol dans le dernier tiers du XIX^e s. Il s'accompagne du développement rapide d'un prolétariat urbain qui aspire très tôt à s'organiser. L'unité du socialisme est réalisée dès 1875 avec la fondation du Parti social-démocrate (SPD). Ce dernier naît de la fusion de deux organisations rivales : d'un côté, les socialistes « marxistes » représentés par August Bebel (1840-1913) et Wilhelm Liebknecht (1826-1900) ; de l'autre côté, le mouvement « lassallien », créé en 1863 par Ferdinand Lassalle (1825-1864), partisan d'un « socialisme d'État » à la fois réformiste et autoritaire (l'État ayant pour tâche d'assurer la redistribution des richesses, contenir les oppositions de classes et renforcer l'unité nationale).

Le programme de Gotha (1875) fait du SPD un parti dont la doctrine est officiellement marxiste – alors même que les concessions qui y sont réalisées en direction des lassalliens sont vivement critiquées par Marx lui-même (*Critique du programme de Gotha*, 1875). Le Parti approuve le principe de la lutte des classes. Il prône la révolution. Unitaire et centralisé, il apparaît très tôt comme une menace pour le Reich. Malgré les mesures d'exception adoptées par Bismarck en 1878 (dissolution des associations socialistes, saisie des journaux), le mouvement continue de recruter de nombreux militants. Il élargit rapidement son audience grâce à sa presse diffusée depuis l'étranger. Son interdiction est levée par Guillaume II. Le Parti développe alors un impressionnant réseau de propagande (avec près de 78 journaux). Surtout, il décide de participer aux élections. En 1890, il dépasse le million et demi de voix aux élections générales. En 1912, avec 4 millions de suffrages, il devient le premier parti du Reichstag.

Malgré l'unité affichée, le socialisme allemand doit faire face à d'importantes divisions. Jusqu'à la guerre de 1914, les partisans de la révolution ne cessent de lutter contre l'ascension des réformistes, partisans de l'action légale. L'aile révolutionnaire est représentée par Karl Kautsky (1854-1938), gardien de la pureté doctrinale du marxisme et animateur de la II^e Internationale (*La Doctrine socialiste*, 1900). À partir des années 1890, elle se durcit avec Rosa Luxemburg (1870-1919), jeune Polonaise naturalisée allemande en 1898, incarnation d'un marxisme moins idéologique, mais aussi plus radical par sa confiance dans le spontanéisme des masses et le recours à la violence

(*L'Accumulation du capital*, 1913). De façon générale, les révolutionnaires sont convaincus que les contradictions entre les intérêts de classes sont irréductibles, que toute alliance avec les forces bourgeoises est vouée à l'échec et que seul le renversement brutal du capitalisme peut libérer la classe ouvrière de la servitude. Dans les premiers temps, Kautsky combat avec acharnement les « déviations » lassaliennes (le légalisme, le nationalisme et le paternalisme d'État) qui s'opposent en tout point aux conceptions marxistes (l'action révolutionnaire, l'internationalisme et la dictature du prolétariat). Le congrès d'Erfurt (1891) marque la victoire provisoire de Kautsky et des siens.

Il faut attendre moins d'une décennie pour que l'aile réformiste se reconstitue. Son nouveau visage est incarné par Eduard Bernstein (1850-1923). Celui-ci déclenche une crise interne dans le parti en appelant au respect des lois et à la participation parlementaire (*Les Présupposés du socialisme*, 1899). Tout en revendiquant la fidélité aux idéaux de Marx, son « révisionnisme » propose une interprétation critique du marxisme justifiée par l'analyse des nouvelles statistiques socio-économiques. Tout d'abord, Bernstein s'élève contre le matérialisme historique de Marx. Loin de cette conception déterministe centrée sur le rôle des transformations matérielles dans la marche de l'Histoire, il souhaite réhabiliter, dans la continuité du kantisme, l'étude des valeurs. Selon lui, en effet, l'action politique ne doit pas uniquement se focaliser sur les transformations économiques à accomplir. Elle doit être guidée par des impératifs éthiques. Ensuite, pour Bernstein, les deux principales prévisions de Marx sont contredites par l'évolution du capitalisme. D'une part, contrairement à la thèse de la concentration du capital, le capitalisme est marqué par une dispersion croissante de la propriété : les sociétés par actions contribuent à l'extension des classes moyennes et non au renforcement de la masse des ouvriers. D'autre part, l'idée de la paupérisation du prolétariat est démentie par les faits : grâce à la législation sociale de Guillaume II et à l'importante baisse des prix liée à la reprise spectaculaire de la production, la situation des travailleurs s'est sensiblement améliorée. En d'autres termes, le capitalisme a non seulement surmonté ses propres contradictions, mais son évolution (déclin de la lutte des classes, diminution des inégalités, renforcement

des droits politiques) est plutôt favorable à l'évolution naturelle de la société vers le socialisme.

Malgré les condamnations dont elles font l'objet aux Congrès de Hanovre (1899), de Lübeck (1901) et de Dresde (1903), les thèses de Bernstein séduisent rapidement les cadres du parti. Elles deviennent majoritaires en 1905 et, jusqu'à la guerre, ne cessent de gagner du terrain. Elles accèdent à l'idée que seule une démarche gradualiste peut améliorer la condition de la classe ouvrière. La social-démocratie allemande entre progressivement dans l'ère du réformisme démocratique, même si elle se refuse toujours à abandonner la bannière marxiste.

La voie française vers le socialisme

Depuis 1789, la France est le pays européen où les sensibilités révolutionnaires se sont exprimées avec le plus de force. Les journées de 1830 et de 1848 ont provoqué l'effondrement des derniers vestiges de l'Ancien Régime, sans pour autant parvenir à détruire le système représentatif libéral ou réaménager la société industrielle. Face au bonapartisme autoritaire, la contestation sociale s'est provisoirement éteinte, avant de se réincarner dans l'action ouvrière et le proudhonisme des années 1860. En 1871, l'expérience désastreuse de la Commune de Paris fait prendre conscience des limites des stratégies insurrectionnelles. Elle ne contribue pas pour autant à l'effondrement de l'idéal révolutionnaire.

Guesdistes, possibilistes, blanquistes

Les sensibilités socialistes sont traditionnellement diverses en France. La fin du XIX^e s. traduit nettement la difficulté des différents courants à s'entendre autour d'un projet fédérateur. Le courant marxiste est représenté par Jules Guesde (1845-1902) qui introduit la doctrine dans les milieux ouvriers. En 1879, Guesde fonde avec Paul Lafargue (1842-1911, gendre de Marx) le Parti ouvrier français (POF) qui préconise la dictature du prolétariat, la soumission des syndicats au parti et le refus de toute alliance avec les républicains.

Deux ans plus tard, une scission affaiblit le parti. Elle est opérée par Paul Brousse et deux de ses proches, Jean Allemane et Jules Joffrin, qui

défendent une approche originale du socialisme appelée « possibilisme ». Ils fondent en 1884 la Fédération des travailleurs socialistes. Sur le plan de la stratégie, les possibilistes refusent d'agir par la violence. Ils souhaitent exploiter les possibilités de réforme sociale et envisagent pour cela des alliances tactiques avec le camp républicain devenu majoritaire dans les assemblées. Sur le projet socialiste, ils prennent leur distance avec le centralisme autoritaire des marxistes et renouent avec une tradition proudhonienne sensible à l'idée d'une fédération des communes autonomes. Brousse propose de municipaliser les services publics les plus essentiels afin d'en faire des monopoles et fournir à prix coûtant les biens nécessaires à la vie sociale et familiale (*La Propriété collective et les services publics*, 1883). Jean Allemane (1843-1935), qui reste hostile au système parlementaire, finit par s'écarter du possibilisme et fonde, en 1891, le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire (POSR).

Enfin, le courant « blanquiste » se réorganise autour d'Édouard Vaillant (1840-1915). Ancien élu de la Commune, puis exilé en Angleterre, Vaillant est revenu en France à la faveur de l'amnistie de 1880. Il abandonne alors la stratégie de la conspiration permanente pour mettre en place une action plus durable, à l'image des partis marxistes. Devenu député en 1893, Vaillant entre à la II^e Internationale et se montre déterminé à unifier les courants du socialisme français.

Jaurès et les socialistes indépendants

À côté de tous ces courants sensibles à la pensée marxiste, une seconde sensibilité socialiste apparaît à la fin des années 1890. Moins organisée, elle est aussi plus influente. Elle est représentée par quelques personnalités comme Jean Jaurès, Alexandre Millerand, Aristide Briand ou René Viviani. Ces brillants intellectuels, pour la plupart professeurs ou avocats, s'efforcent de concilier l'idéal socialiste de la justice sociale et avec une mouvance républicaine sensible à la protection des libertés humaines. Méfiants à l'égard de la rigidité doctrinale des marxistes, ils en appellent à un socialisme réaliste dont le but n'est pas l'effondrement de la société libérale, mais l'approfondissement de son caractère démocratique par des mesures de progrès social.

Jean Jaurès (1859-1914) s'impose comme le chef de file de ces « socialistes indépendants ». Le projet jaurésien tente d'opérer une

« synthèse » entre l'ambition redistributive du socialisme et l'idéal de liberté proclamé en 1789 (*Histoire socialiste de la Révolution française*, 1898). Loin de s'opposer, le socialisme et les libertés individuelles (de conscience, d'expression, de vote, de travail) se complètent harmonieusement. Dans un texte resté fameux, *Socialisme et liberté* (1898), il n'hésite pas à affirmer que l'individu est la « fin suprême » du socialisme. Celui-ci « veut désagrèger tous les systèmes d'idées et tous les systèmes sociaux qui entravent le développement individuel [...]. [Il] est l'individualisme logique et complet. Il continue, en l'agrandissant, l'individualisme révolutionnaire ».

Jaurès ne rejette pas toutes les idées de Marx et Engels. Il reconnaît le caractère fondamentalement inégalitaire du capitalisme. Il admet que la classe ouvrière est asservie et doit entrer en lutte pour obtenir des droits. Il est d'accord avec l'hypothèse de la concentration du capital au profit des banques et de la grande industrie. Enfin, le but du socialisme est bien d'opérer une « révolution » au sens propre, c'est-à-dire une transformation générale de la société. Jaurès dresse néanmoins une critique féroce des thèses marxistes. Il conteste, comme Bernstein, le matérialisme historique qu'il entend concilier avec une tradition idéaliste héritée des « socialistes français » (Fourier, Blanc, Proudhon). Il exclut de mettre fin à la propriété privée. Il est favorable à la formation d'un patronat organisé capable de négocier avec les syndicalistes ouvriers. Enfin, Jaurès refuse la violence : il rejette l'idée de conspiration contre les gouvernements, abhorre les théories insurrectionnelles, repousse la thèse de la dictature du prolétariat. Il n'admettra le principe de la lutte des classes qu'en 1905, lors de la création de la SFIO, non sans une certaine réserve.

Jaurès entend importer la démocratie dans le monde de l'entreprise. Il souhaite instaurer une « République industrielle » qui s'appuierait sur le suffrage universel, la protection des libertés publiques et la législation sociale. Le 21 novembre 1893, à la tribune de la Chambre des députés, il énonce son projet en ces termes : « C'est parce que le socialisme proclame que la République politique doit aboutir à la République sociale, c'est parce qu'il veut que la République soit affirmée dans l'atelier comme elle est affirmée ici, c'est parce qu'il veut que la nation soit souveraine dans l'ordre économique pour briser les privilèges du capitalisme oisif comme elle est souveraine dans l'ordre politique, c'est

pour cela que le socialisme sort du mouvement républicain. » Jaurès propose ainsi un socialisme équilibré, humaniste, pacifique, réformiste et fidèle à l'héritage républicain, qui le conduit logiquement sur la voie du parlementarisme. Son adhésion aux droits de l'homme l'incite également, au moment de l'affaire Dreyfus (1898), à défendre la République contre le conservatisme moral. Il s'attire alors la critique des guesdistes traditionnellement hostiles à la « république bourgeoise ». Le rapprochement des socialistes indépendants et des républicains s'accroît encore en 1899, lorsque Millerand accepte d'entrer dans le gouvernement de Waldeck-Rousseau.

L'unification du socialisme français

Malgré leurs divisions, les socialistes français progressent sur le plan électoral (ils obtiennent 43 sièges aux élections de 1902). L'affaire Dreyfus et le ministérialisme de Millerand provoquent le ralliement de républicains au socialisme. Jules Guesde s'attache le soutien de l'aile blanquiste d'Édouard Vaillant pour fonder le Parti socialiste de France (1901), qui réaffirme son orientation révolutionnaire. De leur côté, les socialistes indépendants s'unissent aux possibilistes et aux allemanistes pour créer le Parti socialiste français (1902), favorable à l'action parlementaire et au soutien conditionnel aux gouvernements bourgeois.

Ce n'est que sous la pression de la II^e Internationale, à force de concessions, que ces deux tendances (guesdiste et indépendante) acceptent de s'unir, en avril 1905, au sein de la SFIO. Comme en Allemagne, le nouveau parti suit officiellement une ligne marxiste. Comme en Allemagne, il passe rapidement sous l'influence des réformistes. L'autorité personnelle de Jaurès y supplante vite la rigidité doctrinale des guesdistes. À la suite de l'assassinat du premier en 1914, la majorité des députés socialistes français votent les crédits militaires. Certains d'entre eux entrent même dans le gouvernement de guerre, comme Jules Guesde. La tension entre l'aile révolutionnaire et la tendance réformiste n'en est pas pour autant effacée. Elle ressurgira en 1920 dans le sillage de la révolution bolchevique.

La Société fabienne et la naissance du travaillisme britannique

Grand pays industriel, terre de refuge pour de nombreux révolutionnaires, société dotée d'un vaste prolétariat représenté par un réseau de syndicats de métiers, l'Angleterre victorienne aurait dû être la terre d'élection du socialisme révolutionnaire. Or, la pensée marxiste y réalise une très faible et brève incursion à travers la petite Fédération social-démocratique (1881) de Henry Hyndman (qui ne parviendra jamais à s'imposer, malgré des soutiens de renom comme John Ruskin et William Morris). La rigidité doctrinale du *Capital* tout comme l'appel à la violence contre l'État s'inscrivent mal, en effet, dans la tradition du pragmatisme philosophique anglais.

La formation de la pensée socialiste est influencée par un groupe d'intellectuels non marxistes qui fondent en 1884 un club de réflexion : la *Fabian society* (en mémoire du général romain Fabius, dit *Cunctator*, le « Temporisateur », connu pour sa prudence et son sens tactique). La Société fabienne est créée à partir de cercles d'études sociales animés par quelques figures éminentes : Sidney et Beatrice Webb, Herbert George Wells et l'écrivain irlandais George Bernard Shaw qui en rédige le manifeste (1884). Convaincus de l'organisation efficace des coopératives de production et des *trade unions*, les « fabiens » invitent à prolonger l'action syndicale par un engagement politique afin de peser sur les gouvernants et les contraindre à adopter une législation sociale. L'une de leurs grandes idées est d'obliger l'État et les municipalités à prendre en charge des services essentiels comme l'éducation, les transports et l'adduction d'eau.

Les propositions fabiennes s'opposent à la pensée marxiste sur de nombreux points. Elles préconisent tout d'abord une approche politique dite « gradualiste » qui refuse le recours à la force, privilégie la persuasion morale et met l'accent sur les réformes. La lutte des classes ne peut aboutir selon eux qu'à une impasse, car elle divise la société. Aussi, socialisme ne doit pas se fixer comme objectif de briser le capitalisme ni d'exproprier les propriétaires. Il doit encadrer le libéralisme en limitant ses effets pervers, c'est-à-dire en développant la démocratie dans le monde du travail – ce qui est partiellement réalisé à leurs yeux – et

surtout dans la sphère politique. Ensuite, les fabiens dans les institutions publiques des lieux propices à l'extension du socialisme. Sans pour autant prôner un socialisme d'État, ils considèrent que les pouvoirs publics ont une responsabilité centrale dans l'amélioration du bien-être collectif. Enfin, ils n'acceptent pas l'idée du rôle dirigeant de la classe ouvrière. Si le prolétariat est bien le principal destinataire des politiques sociales, ce sont les élites disposant de la connaissance économique et administrative qui sont invitées à jouer un rôle directeur pour réformer la société. C'est bien la compétence des experts qui doit être privilégiée, non la croyance en une libération spontanée des masses.

Les intellectuels fabiens préféreront rester unis dans un club de pensée. Ils refuseront catégoriquement de se rassembler en parti politique. Les tentatives de fondation de partis ouvriers viendront plutôt de la base syndicale, la plus importante étant celle du mineur Keir Harding qui crée en 1888 un parti travailliste écossais (devenu national en 1892). Le fabianisme n'en sera pas moins influent dans la formation du *Labour Party* entre 1900 et 1906. Simple coalition de parlementaires émanant des syndicats à ses débuts, ce dernier ne prend son envol qu'en 1914 grâce à sa participation au gouvernement d'union nationale. En 1918, il obtient 2 millions de voix aux élections législatives. En 1922, il dépasse le parti libéral et devient officiellement le parti de l'opposition. Sa double participation au pouvoir (1924 et 1929), avec le soutien des libéraux, confirme ses options réformistes et l'éloigne définitivement de toute orientation révolutionnaire. C'est sous son influence que se développera, dans l'entre-deux-guerres, le modèle de l'État-providence.

L'austro-marxisme et la question nationale

Les socialistes autrichiens s'approprient le marxisme de façon singulière, plaçant l'idée de nation au cœur du projet révolutionnaire. Les « austro-marxistes » ne forment certes pas une école unifiée. Mais ils ont pour particularité de s'éloigner de l'internationalisme officiel de la II^e Internationale.

L'essor du socialisme dans l'Empire austro-hongrois est marqué à ses débuts par les mêmes débats doctrinaux qu'en Allemagne. Il aboutit, sous l'autorité de Victor Adler, au double choix du légalisme (1889) et du

marxisme (1890). Les intellectuels socialistes ne peuvent toutefois ignorer les tensions importantes qui séparent les communautés nationales (allemande, tchèque et hongroise) et les irrédentismes qui guettent, de l'extérieur, l'empire vieillissant. On doit à Karl Renner (1870-1950) et à Otto Bauer (1881-1938) d'avoir consacré leurs efforts à l'édification théorique d'un socialisme s'efforçant de résoudre la question des « nationalités » pour réaliser la nouvelle société égalitaire.

Les deux intellectuels retiennent du marxisme l'idée que le nationalisme belliqueux est un obstacle à la mobilisation révolutionnaire. Ils estiment néanmoins illusoire d'écarter les « expressions nationales » dans la marche vers la société socialiste. Leur principale idée consiste à proposer de séparer la nation et l'État, tout comme d'autres gouvernements ont pu ailleurs séparer l'Église et l'État. La solution consiste à ôter tout référent territorial aux nations et à en faire des communautés ouvertes regroupées sur des bases culturelles, sociales ou religieuses, mais sans les enfermer dans des identités fermées. Suivant leur théorie de « l'auto-détermination » (Renner, *La Lutte des nations autrichiennes pour l'État*, 1902 ; Bauer, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, 1907), chaque individu aurait en effet la possibilité de choisir sa nation. Celle-ci ne serait pas seulement un lieu de rattachement des êtres humains. Elle serait érigée en véritable personne morale et dotée d'institutions publiques en charge de l'éducation et de la culture. Elle se distinguerait de l'État central, responsable des affaires « politiques » concernant la sécurité, l'économie et la justice. Dans cette organisation, le socialisme consisterait à empêcher simultanément les nivellements de classe et les inégalités entre nationalités.

Par-delà les expériences nationales, le socialisme devient un pôle de rassemblement politique en Allemagne, en Autriche, en Belgique, en France, en Italie et en Espagne. Il se renforce naturellement dans les pays industriels, là où le prolétariat urbain est de plus en plus nombreux et vit de plein fouet la misère sociale. Mais c'est paradoxalement dans la Russie agraire et féodale qu'en octobre 1917, au nom des idéaux marxistes, que l'action révolutionnaire débouche sur l'effondrement d'un régime. Sous l'influence de Lénine, le bolchevisme concrétise pour la première fois l'appel à la révolution prolétarienne lancée par Marx et Engels en 1848.

LE SOCIALISME AU XX^e S. : ESPOIRS ET DÉSILLUSIONS

La révolution de 1917 constitue une étape décisive dans l'histoire du socialisme moderne. Après elle, les socialistes se scindent un peu partout en deux camps bien distincts : d'un côté, les partisans du marxisme-léninisme ; de l'autre, les tenants du socialisme démocratique. Les premiers prennent appui sur l'exemple soviétique. Ils entendent concrétiser l'ambition révolutionnaire et, lorsqu'ils parviennent à s'emparer du pouvoir, se lancent dans l'expérience du communisme d'État. Ils formulent de nouvelles interprétations qui contribuent à la diversification des interprétations du marxisme. Les seconds ne se fixent plus comme objectif d'abattre la société libérale. Ils entendent bien changer la société, mais en respectant le jeu de la compétition électorale. Ils affirment vouloir réaliser une synthèse entre le droit à la liberté et l'aspiration à l'égalité. Au fil des décennies, leur recherche constante de compromis entre la recherche de lois sociales et le respect de l'économie du marché les enlisse néanmoins peu à peu dans des positions doctrinales ambiguës qui résisteront difficilement, à partir des années 1970, à la montée en puissance des thèses néolibérales.

Le marxisme révolutionnaire après 1917

Depuis la fin du XIX^e s., des groupes révolutionnaires tentent de s'organiser dans la Russie tsariste. À côté de l'agitation anti-bourgeoise provoquée par les populistes dans les campagnes et par les anarchistes « nihilistes » dans les villes, la pensée marxiste commence à pénétrer en Russie en 1883 par l'intermédiaire de Gheorghii Plekhanov qui dirige, de son exil suisse, le groupe de « l'Émancipation du travail ». Un parti d'inspiration marxiste est constitué en 1898 : le Parti ouvrier social-démocrate de Russie (POSDR). Dès 1903, celui-ci se scinde en deux courants rivaux, la tendance « menchevique », plutôt modérée, dirigée

par Jouli Martov, puis par Plekhanov, et la fraction « bolchevique », plus radicale, animée par Lénine. Deux ans plus tard, les marxistes participent à la première révolution russe de 1905, aux côtés de plusieurs autres mouvements portés par des ouvriers, des paysans, des militaires ou des intellectuels. Les insurgés échouent. Mais la tourmente dans laquelle est plongé le pays pendant près d'un an montre clairement que le pouvoir de Nicolas II n'est plus à l'abri de la contestation sociale. Malgré cela, en Europe, aucun dirigeant socialiste n'ose encore imaginer qu'une révolution prolétarienne puisse gagner la Russie.

La révolution bolchevique et l'expérience du communisme

La « Révolution d'Octobre » lève brutalement les doutes. L'effondrement du régime tsariste donne l'occasion à un groupe révolutionnaire, pour la première fois, de mettre en application le projet marxiste. Certes, jusque-là, l'œuvre théorique de Marx a bien incité à la mobilisation révolutionnaire. Elle a concouru à la formation de la conscience ouvrière dans les pays industrialisés. Elle a suscité de nombreux engagements militants. Elle a constitué une source essentielle de réflexion pour tous les dirigeants socialistes et, en ce sens, a joué un rôle décisif dans la formation d'organisations ouvrières de masse. Mais la révolution bolchevique donne au projet marxiste une tout autre ampleur : elle met brutalement fin au système tsariste et porte au pouvoir un parti qui entend réorganiser la société russe sur la base du socialisme scientifique. Elle fait passer le projet de Marx et Engels de la théorie à l'histoire. Elle donne naissance à une expérience originale, le « marxisme soviétique », qui est le produit d'une intense élaboration doctrinale adaptant la théorie marxiste à la situation historique de la Russie, mais aussi le résultat de la formation d'un État bureaucratique et policier qui conduira, à partir des années 1930, au totalitarisme soviétique.

Le léninisme et l'avant-garde du parti

Vladimir Illich Oulianov, dit Lénine (1870-1924), n'est pas le premier vulgarisateur de la pensée marxiste dans la Russie autoritaire. Il n'a que

deux ans lorsque le premier tome du *Capital* est traduit en russe. Bien avant lui, Plekhanov s'est chargé de mettre sur pied un mouvement social-démocrate russe. Néanmoins, Lénine est, avec Trotski, l'un des rares marxistes russes à avoir imaginé la possibilité d'une révolution imminente en Russie, en même temps que l'un des acteurs-clés de la Révolution d'Octobre. Écrivain et polémiste chevronné, il est l'auteur d'une théorie révolutionnaire d'inspiration marxiste qu'on appellera, après lui, le « marxisme-léninisme ». Sa doctrine a une double visée : elle entend justifier l'action révolutionnaire en Russie et réactualiser la réflexion sur le capitalisme au XX^e s.

La dénonciation de l'opportunisme « petit-bourgeois »

Dès ses premiers écrits, Lénine affiche son volontarisme politique. Il dénonce vigoureusement l'attentisme des « mencheviks » qui estiment, par une lecture orthodoxe du *Capital*, qu'une révolution prolétarienne est improbable dans la Russie agraire du début du siècle. L'absence de lutte des classes entre bourgeoisie et prolétariat industriel justifie, selon eux, de pratiquer le réformisme et de rechercher des appuis dans la paysannerie, en attendant un moment plus propice pour la révolution (qui ne viendra qu'avec la transformation des structures économiques).

À la tête des « bolcheviks », Lénine défend le point de vue opposé. Il affirme la nécessité, pour le prolétariat, de conserver le contrôle du mouvement révolutionnaire. Il condamne toute alliance avec les forces bourgeoises. Il s'en prend violemment à l'opportunisme politique et au réformisme des mencheviks. Pour lui, ce sont là des comportements de chefs politiques « petit-bourgeois » désireux de s'intégrer à la société libérale et qui, à force de rechercher des compromis avec les forces capitalistes, affaiblissent le potentiel révolutionnaire des masses. De tels dirigeants trahissent la révolution. Durant les deux premières décennies du siècle, en particulier lors de ses exils à Genève et à Paris, entre 1907 et 1917, il ne cesse de condamner la tendance au « révisionnisme » des partis sociaux-démocrates. C'est pour lutter contre cette dérive qu'il fonde en 1912 le Parti bolchevique, ainsi qu'un journal de propagande promis à une longue destinée, la *Pravda*.

Convaincu de l'imminence de la révolution en Russie, décidé à lutter contre le marxisme orthodoxe qui attend patiemment l'effondrement du

capitalisme en vertu des lois de l'histoire, Lénine fonde une doctrine tout entière axée sur les conditions de la prise de pouvoir. S'inspirant des lectures de Blanqui et du jeune Marx, il accorde une place décisive aux techniques révolutionnaires. Sur ce plan, la contribution du léninisme est fondamentale à trois niveaux. En amont de la révolution, Lénine milite en faveur d'un encadrement étroit – à la fois idéologique et organisationnel – du mouvement révolutionnaire. Au moment de l'insurrection, il en appelle à la mise en place d'une « dictature » capable d'abattre toutes les résistances qui freineront l'élan révolutionnaire. En aval de la révolution, il définit les fondements de l'État socialiste qui doit préparer l'avènement de la société communiste.

Le rôle directeur de l'avant-garde révolutionnaire

La phase de préparation de la révolution est décisive pour Lénine. Elle exige selon lui le respect d'une stricte discipline d'action. À cet égard, Lénine s'élève contre le mouvement anarchiste russe qui préconise le harcèlement révolutionnaire par des actes terroristes répétés. Les actions disséminées sont selon lui inefficaces, car elles sont immédiatement réprimées. Lénine condamne également les thèses de l'action spontanée. En effet, malgré la réalité de la lutte des classes, la « conscience de classe » reste selon lui encore trop faible en Europe pour que le prolétariat ne s'engage spontanément dans la révolution. Ces raisons poussent Lénine à définir des principes rigoureux de préparation de la lutte politique, systématisés dans l'opuscule *Que faire ?* (1902).

Lénine y insiste tout d'abord sur le rôle essentiel que doit jouer la théorie pour guider l'action du prolétariat. « Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire » résume-t-il dans une formule célèbre. Lénine développe l'idée que la réussite de la révolution n'est pas une affaire d'enthousiasme, d'« idolâtrie » et de « culte du spontané ». Bien au contraire, tout comme la domination bourgeoise s'appuie sur une idéologie structurée, l'action révolutionnaire doit recourir à sa propre théorie : le socialisme. Une telle théorie est un instrument essentiel pour transformer le mouvement ouvrier en force révolutionnaire. Elle doit forger la conscience de classe du prolétariat. Elle n'est toutefois pas à la portée de tous, car elle suppose une connaissance « scientifique » des mécanismes économiques et sociaux qui régulent les rapports entre

classes. Elle ne surgit donc pas spontanément du prolétariat lui-même. Elle est l'œuvre d'« intellectuels bourgeois » (comme Marx ou Engels) qui en établissent les fondements, puis la communiquent aux prolétaires les plus doués qui, à leur tour, l'introduisent dans les milieux ouvriers.

Lénine insiste ensuite sur le rôle du parti dans la préparation du « Grand Soir ». Soulignant les conditions particulières de la Russie (un prolétariat ouvrier encore embryonnaire, la terreur policière exercée par le pouvoir), il est convaincu de la nécessité de mener une action clandestine, organisée et efficace. Condamnant une nouvelle fois l'amateurisme des anarchistes, il puise chez Blanqui l'idée que l'action subversive n'est efficace que si elle est dirigée par des révolutionnaires professionnels. La révolution socialiste ne peut réussir, selon lui, que si elle est menée par « une avant-garde », un groupe solidement structuré qui, par sa maîtrise de l'action insurrectionnelle, est capable de conduire la lutte à son terme. Cette avant-garde a tout intérêt à s'organiser en parti pour mener sa stratégie de conquête du pouvoir. À cet égard, la meilleure organisation politique est tout le contraire du parti de masse. Dans la conception léniniste, un parti révolutionnaire efficace est une organisation restreinte composée exclusivement de militants aguerris qui font de l'action révolutionnaire leur métier. Agissant dans la clandestinité, la discipline et l'unité, le parti travaille sans relâche à préparer les conditions du soulèvement général. Il est à la fois le guide et la conscience du prolétariat.

Cette conception explique la méfiance de Lénine envers les règles de délibération interne appliquées dans la plupart des partis ouvriers en Europe de l'Ouest. De telles règles ne peuvent conduire qu'à l'affrontement des opinions et aux divisions stériles. La nécessité d'une discipline collective la plus stricte justifie au contraire l'adoption, au sein du parti révolutionnaire, du principe dit du « centralisme démocratique ». Ce principe est censé protéger l'idée démocratique, car il préserve le système de l'élection des dirigeants et le débat avant toute prise de décision à l'intérieur du parti. Mais dans la conception de Lénine, il vise surtout à maintenir l'ordre interne et à éviter que le parti ne se transforme en « club de discussion ». Le principe du centralisme atténue en effet sensiblement la règle démocratique : en instituant une forte centralisation au profit d'une direction unique dont les décisions, une fois prises, doivent être appliquées par les militants sans contestation, il interdit de

fait la formation de tendances au sein du parti. Au nom de l'efficacité, les courants minoritaires doivent s'effacer devant la décision majoritaire incarnée par la direction. C'est cette règle qui sera adoptée par les bolcheviks lors de la création de leur parti en 1912, puis par tous les partis communistes d'Europe à partir des années 1920.

La révolution et la dictature du prolétariat

La contribution de Lénine au renouvellement de la doctrine marxiste porte également sur le moment révolutionnaire. Elle approfondit la question de la « dictature du prolétariat ». Dans ses écrits les plus tardifs, Marx évoque bien cette phase transitoire de violence dictatoriale nécessaire à l'éradication de toutes les forces contre-révolutionnaires. Mais depuis le début des années 1890, les marxistes révisionnistes contestent l'interprétation rigide de ce principe, ce qui incite Lénine à exposer une théorie claire sur la question. C'est au cours de l'année troublée de 1917, pressé par la nécessité de s'emparer du pouvoir après l'effondrement du régime tsariste, que l'idéologue russe entreprend de justifier le recours à la violence.

La réflexion sur la dictature révolutionnaire n'est pas nouvelle. Elle traverse les écrits de Robespierre, de Saint-Just, de Babeuf, de Blanqui et de Marx. Elle consiste à défendre l'idée que toute révolution, pour conquérir la justice et la liberté, implique forcément, lors de son déclenchement, une phase de violence pendant laquelle l'élite révolutionnaire est autorisée à exercer un pouvoir absolu. La dictature est certes injuste dans la mesure où elle est brutale et exclut le plus grand nombre. Mais elle est justifiée au nom des exigences supérieures de la révolution. Elle est censée mettre fin le plus rapidement possible aux résistances de l'ancien système et poser les jalons politiques, économiques et culturels de la nouvelle société. La violence est nécessairement transitoire : elle doit disparaître lorsque le danger du retour à l'ancien système est effacé.

En 1917, Lénine est placé devant la nécessité de justifier la tentative des bolcheviks de prendre le pouvoir par la force en Russie. Depuis le mois de février (au cours duquel les insurrections populaires ont contraint le tsar à abdiquer), un gouvernement provisoire dirigé par le socialiste modéré Kerenski tente de gouverner le pays, alors en guerre contre

l'Allemagne. Dans ce contexte instable, les bolcheviks décident de mener leur coup de force en octobre, à la suite des insurrections lancées dans les grands centres urbains, puis un peu plus tard provoquent la dissolution de l'assemblée constituante démocratiquement élue.

C'est au cours de cette période de troubles que Lénine publie une brochure intitulée *L'État et la Révolution* (1918), préparée durant sa période d'exil. Il y défend l'idée que la révolution ne met pas brutalement fin à la lutte des classes. Elle est au contraire une phase de cristallisation et d'intensification de cette lutte. Elle est l'expression paroxystique de la violence inscrite dans les antagonismes sociaux. Pour cette raison, la bourgeoisie n'étant pas encore désarmée de ses instruments d'exploitation, la dictature du prolétariat est une étape malheureuse mais nécessaire : elle est un « état de guerre exacerbé », un état de terreur destiné à supprimer tous les éléments qui refusent ou freinent le passage au socialisme. Dans le contexte radicalisé de la révolution, il n'y a d'alternative qu'entre la « terreur blanche, bourgeoise » et la « terreur rouge, prolétarienne ». Ce n'est qu'une fois les forces réactionnaires anéanties et les classes sociales disparues que l'état de dictature pourra être levé.

L'État socialiste et la transition vers le communisme

Lénine est l'auteur d'une réflexion originale sur l'État qui se distingue des idées de Marx. Celui-ci souhaitait la disparition prématurée de l'appareil étatique qui n'a été, dans l'histoire, qu'un instrument d'asservissement aux mains de la classe dominante. Lénine, de son côté, s'appuie sur la violence révolutionnaire, considérée comme légitime, pour justifier la captation du pouvoir d'État par l'élite du prolétariat. Pour cela, il part d'une critique sévère de la conception « libérale » de l'État. Celle-ci présente l'État comme une puissance publique séparée de la société, capable d'exercer un arbitrage impartial pour réguler les conflits sociaux. Selon Lénine, cette vision est totalement mystificatrice, car elle laisse supposer que l'État est en mesure de se placer au-dessus des clivages sociaux. Elle occulte volontairement le fait la bureaucratie n'est que le reflet des conflits de classes et que son appareil est contrôlé par la classe dominante.

Lénine introduit ici une innovation par rapport à l'interprétation de Marx. Il considère en effet que l'État, en tant qu'instrument de domination, peut être utile pour la destruction du capitalisme. En effet, en s'emparant de l'État, le prolétariat peut disposer d'un remarquable outil de répression contre les forces bourgeoises. La nouveauté du léninisme consiste ainsi à penser que la dictature du prolétariat peut être imposée par le biais de la violence d'État. Cette idée sera d'ailleurs, sous l'ère stalinienne, la principale source théorique justifiant le développement de la bureaucratie d'État.

Lénine ne conteste pas, toutefois, le principe marxiste du dépérissement de l'État. Mais à la différence de Marx, il identifie deux phases bien distinctes. Durant la phase du « socialisme » qui marque la disparition de la propriété privée, l'appareil policier de l'État doit être maintenu. Placé sous le contrôle du prolétariat, il est chargé d'éliminer toutes les legs de l'ancienne société bourgeoise. Mais il est déjà un « État de transition » et non plus, comme dans la dictature du prolétariat, « un État au sens strict d'oppression sévère de la minorité exploiteuse par la majorité exploitée ». Ce n'est que dans la seconde phase, celle du « communisme », que l'État doit disparaître totalement. La collectivisation des moyens de production et la disparition des classes rendent inutile, en effet, le maintien d'un appareil de domination.

L'impérialisme, stade suprême du capitalisme

Lénine propose enfin une analyse originale du capitalisme international. Dans le sillage des premiers écrits marxistes sur le colonialisme – ceux de John Hobson (*Impérialisme*, 1902) et de Rudolf Hilferding (*Le Capital financier*, 1910) – il publie durant son exil zurichois un ouvrage, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme* (1916), dans lequel il analyse le capitalisme à la lumière de l'extension de la domination occidentale sur l'ensemble des continents. Il y affirme clairement l'ambition impérialiste du capitalisme qui voit dans l'expansion géographique une solution aux crises économiques qui le menacent. Depuis la fin du XIX^e s., selon Lénine, « le capitalisme s'est transformé en un système universel d'oppression coloniale et d'asphyxie financière de l'immense majorité de la population du globe par une poignée de pays "avancés" ».

La démonstration de Lénine s'appuie sur une étude approfondie qui n'est pas sans rappeler les travaux de Marx. À l'aide d'indicateurs économiques et statistiques, le révolutionnaire russe montre que la croissance du capitalisme s'est accompagnée de l'extension ininterrompue du système industriel et bancaire. L'industrie est marquée par l'apparition de très grandes entreprises qui, désormais, tendent au monopole dans leur secteur. De la même façon, le milieu bancaire connaît un important phénomène de concentration qui donne tout pouvoir à quelques établissements financiers. Ce double processus est aggravé par le fait que les deux milieux tendent de plus en plus à s'interpénétrer, formant ce qu'il appelle le « capital financier ». Ainsi, d'une manière générale, alors que le capitalisme du XIX^e s. était marqué par la libre concurrence entre agents économiques, le capitalisme moderne est caractérisé par l'apparition d'une économie monopolistique.

Au cours de leur croissance, les grands établissements ont accumulé des « excédents de capitaux » qu'ils doivent investir sur les marchés les plus rentables. Or, c'est dans les pays éloignés que la rentabilité est la plus forte et que les profits sont les plus élevés, « car les capitaux y sont peu nombreux, les prix de la terre relativement bas, les salaires de même, les matières premières à bon marché ». Pour cette raison, la planète devient un vaste marché où se reproduisent les mêmes phénomènes de concentration. Les monopoles nationaux se transforment, à l'échelle internationale, en puissants cartels contrôlant la production, les échanges et les circuits financiers.

Lénine souhaite ainsi montrer que l'expansion impérialiste des grandes nations industrielles a une origine essentiellement économique. Elle est le prolongement du capitalisme. Elle en assure même la survie en préservant le taux de profit des entreprises. Elle est « le capitalisme arrivé à un stade de développement où s'est affirmée la domination des monopoles et du capital financier, où l'exportation des capitaux a acquis une importance de premier plan, où le partage du monde a commencé entre les trusts internationaux et où s'est achevé le partage de tout le territoire du globe entre les plus grands pays capitalistes ».

L'impérialisme capitaliste a des conséquences économiques et sociales désastreuses à l'échelle mondiale : « monopoles, oligarchies, tendances à la domination au lieu des tendances à la liberté, exploitation d'un nombre toujours croissant de nations petites ou faibles par une poignée de nations

extrêmement riches ou puissantes : tout cela a donné naissance aux traits distinctifs de l'impérialisme qui le font caractériser comme un capitalisme parasitaire ou pourrissant ». La mondialisation du capitalisme ne peut que déboucher, à terme, sur la formation d'un prolétariat planétaire. Ce qui fait dire à Lénine que l'impérialisme est le prélude à la grande révolution prolétarienne internationale.

L'impérialisme capitaliste a également pour effet de déstabiliser en profondeur l'ordre international. En effet, les États les plus puissants se livrent désormais une concurrence effrénée pour conquérir de nouveaux marchés. Comme ils parviennent rarement à imposer leur domination, ils sont enclins à s'affronter sur le terrain militaire pour éliminer leurs concurrents. C'est de cette manière que l'on peut comprendre le déclenchement de la Première Guerre mondiale. Comme Lénine le réaffirmera dans ses fameuses « thèses d'avril » (1917), cette guerre a des motifs essentiellement économiques : elle est une « guerre impérialiste » à laquelle se livrent les États pour se partager le monde. Ces conclusions pousseront Lénine, une fois au pouvoir, à faire le choix du désengagement militaire immédiat de la Russie.

Le trotskisme et la « révolution permanente »

Léon Trotski (1879-1940) est l'autre grand théoricien de la révolution russe. Sa contribution doctrinale à la formation de la pensée révolutionnaire du ^{xx}e s. est décisive. La clarté de ses positions théoriques, la fidélité à ses convictions internationalistes, tout comme la dimension tragique de son assassinat à Mexico par un agent de Staline, en font une figure emblématique du mouvement révolutionnaire international. Le succès intellectuel remporté par le trotskisme dans divers pays occidentaux, notamment dans les années 1960 et 1970, atteste de la popularité de ses idées à l'extrême gauche de l'échiquier politique.

Lev Davidovitch Bronstein, qui prend le nom de Trotski après son évasion des geôles sibériennes du Tsar, en 1902, milite très tôt au sein du parti social-démocrate russe. Dans les premières années d'activité révolutionnaire, il s'oppose souvent à Lénine et ne se ralliera au bolchevisme que tardivement, en 1917, pour des raisons politiques plus

qu'idéologiques. Acteur de la révolution russe de 1905 (il est élu à 26 ans chef du soviét menchevik de Saint-Pétersbourg), il joue un rôle essentiel aux côtés de Lénine lors de la Révolution d'Octobre, puis lors de la période d'installation de l'Union soviétique. Contraint à des exils forcés tout au long de sa vie (il passe plus de 25 années de sa vie en Europe et en Amérique), il ne cessera de dénoncer, dans ses écrits, les erreurs et les injustices dont son pays est victime, tant sous le gouvernement des Tsars d'avant-guerre que sous le régime stalinien des années 1930.

La Russie et les étapes du développement historique

La principale contribution de Trotski à la doctrine marxiste est sa théorie de la « révolution permanente » qu'il entreprend dès 1905 et perfectionnera au gré des évolutions de l'histoire russe. Si l'héritage du trotskisme renvoie bien évidemment à l'idée de la « révolution mondiale », on ne doit pas négliger son interprétation inédite du matérialisme historique, cœur de l'analyse marxiste. L'un de ses apports essentiels au mouvement révolutionnaire est en effet d'avoir montré la possibilité de la révolution prolétarienne en Russie.

Au début du xx^e s., les dirigeants de la II^e Internationale comme les acteurs du parti social-démocrate russe (bolcheviks ou mencheviks) sont dans leur très grande majorité persuadés que la révolution n'est possible que dans les pays ayant atteint le stade du « capitalisme avancé ». Ce stade de l'évolution historique qui, selon Marx, succède à la féodalité et précède l'avènement du socialisme, est caractérisé par deux traits distinctifs. Sur le plan social et politique, il est marqué par la domination de la bourgeoisie libérale et la diffusion du modèle de la démocratie parlementaire. Sur le plan économique, il est caractérisé par le développement de la propriété privée, les progrès de l'industrialisation et l'essor d'un prolétariat de masse. Ces conditions d'évolution sont déterminées par des lois historiques qui gouvernent la marche des sociétés. Selon cette vision, la grande révolution prolétarienne se déclencherait seulement lorsque les conditions objectives de sa réalisation seront réunies, c'est-à-dire quand le capitalisme aura commencé à faire face à ses propres contradictions.

Cette lecture orthodoxe de l'œuvre de Marx pousse la plupart des marxistes à rejeter toute idée de révolution en Russie. La société russe est

alors gouvernée par un régime autocratique et féodal soutenu par la noblesse impériale. Son économie est essentiellement rurale et contrôlée par de riches propriétaires terriens (les « koulaks »). L'industrialisation n'en est qu'à ses débuts. Il n'existe pas encore de bourgeoisie enrichie, à l'exception des villes. Quant au prolétariat industriel, il reste embryonnaire par rapport à la masse des petits paysans. Autant dire que la Russie ne présente guère de caractéristiques laissant présager un soulèvement révolutionnaire. Sans révolution bourgeoise préalable, la révolution prolétarienne y apparaît peu probable. Pour les tenants de cette interprétation, il convient d'être patient et d'attendre que les effets mécaniques de l'industrialisation concourent à l'entrée dans la phase bourgeoise et démocratique, avant de pouvoir engager une révolution socialiste. En un mot, il faut avoir confiance dans les déterminations économiques guidant le mouvement de l'histoire russe.

Trotsky est le premier à s'élever contre cette interprétation (il n'est rejoint par Lénine qu'en 1908). Ardent révolutionnaire, convaincu de la nécessité d'abattre au plus tôt la maison des Romanov, il critique la lecture orthodoxe du matérialisme historique, qu'il qualifie de « marxisme vulgaire ». Il reconnaît certes que la Russie se soustrait partiellement aux phases du développement historique imaginé par Marx, dans la mesure où elle n'a pas connu l'essor de l'industrie manufacturière. Mais on ne peut se limiter, selon lui, à une lecture « abstraite » du schéma marxiste. Il convient de l'interpréter à la lumière de l'histoire nationale russe et des particularités économiques qu'elle a engendrées. Ainsi, l'industrialisation tardive de la Russie ne s'est pas faite sur la base d'une transformation socio-économique interne. Elle a été importée de l'Europe occidentale. Elle a ainsi « sauté quelques étapes » du développement économique.

Les conséquences sont déterminantes aux yeux de Trotsky : l'histoire nationale n'ayant pas engendré de véritable bourgeoisie libérale, le développement du capitalisme industriel tout comme la révolution démocratique y sont fort improbables. En revanche, il existe bien un prolétariat exploité, certes moins nombreux que dans les pays capitalistes, mais qui peut trouver dans la petite paysannerie un allié précieux pour engager un processus révolutionnaire. Selon Trotsky, on ne peut pas distinguer pour la Russie deux phases distinctes de changement, l'une bourgeoise, l'autre prolétarienne. Les deux étapes révolutionnaires

peuvent se conjuguer si le peuple russe, guidé par le prolétariat urbain, parvient à prendre conscience de sa condition sociale. Trotski affirme ainsi, dès 1905, que la révolution socialiste est possible en Russie. « Il est absurde de dire qu'on ne peut jamais sauter par-dessus les étapes. Le cours vivant des événements historiques saute toujours par-dessus les étapes [...] et, aux moments critiques, il exige le même saut dans la politique révolutionnaire » écrit-il dans *La Révolution permanente* (1928-1931).

La démonstration de Trotski s'appuie sur l'histoire nationale, mais elle contribue de façon bien plus large au renouvellement de la doctrine marxiste. Elle accrédite en effet l'idée que la révolution socialiste ne se cantonne pas aux seuls pays « avancés » et qu'elle peut réussir dans les pays « économiquement arriérés ». L'argument ne manquera pas d'être repris, dans la seconde moitié du xx^e s., par les mouvements marxistes révolutionnaires en Afrique, en Asie et en Amérique latine. Surtout, l'argumentation de Trotski a une incidence sur l'étendue du mouvement révolutionnaire : tous les pays pouvant accéder au socialisme, même lorsque le capitalisme n'y est pas fortement développé, la révolution prolétarienne doit forcément être mondiale.

L'internationalisme révolutionnaire

La théorie trotskiste de la « révolution permanente » est initialement centrée sur le cas de la Russie. Elle explique que Trotski ait été reconnu comme l'un des inspirateurs de la Révolution de 1917. Rallié au bolchevisme, le théoricien russe devient le principal instigateur des insurrections d'octobre et, une fois le gouvernement modéré renversé, participe à l'édification de la dictature du prolétariat en Union soviétique. Son action aux côtés de Lénine est décisive, notamment comme négociateur de la paix avec l'Allemagne, puis comme organisateur de l'Armée rouge. Après la mort de Lénine, il s'oppose de plus en plus nettement à Staline dont il critique la politique d'édification du « socialisme dans un seul pays ». Mis en minorité en 1924 par la « troïka » composée de Staline, Kamenev et Zinoviev, il est exclu du parti en 1927, avant d'être déporté puis expulsé d'Union soviétique en 1929. Sa vie en exil est dès lors entièrement consacrée à la dénonciation

des dérives du stalinisme et à l'approfondissement théorique de l'idée de « révolution permanente ».

Si Trotski s'attache à édifier sa théorie révolutionnaire dès 1905, il ne la systématise qu'entre 1928 et 1931, dans un ouvrage intitulé *La Révolution permanente*. Pour lui, l'exemple soviétique doit être le prélude à une révolution mondiale. Le rôle principal des groupes révolutionnaires, à cet égard, est d'instiller dans toutes les nations des actions insurrectionnelles qui, par effet de propagation, se répandront sur l'ensemble de la planète et provoqueront un soulèvement généralisé. « La révolution socialiste commence sur le terrain national, se développe sur l'arène internationale et s'achève sur l'arène mondiale, écrit-il. Ainsi la révolution socialiste devient permanente [...] : elle ne s'achève que dans le triomphe définitif de la nouvelle société sur toute la planète » (*La Révolution...*).

L'argumentation de Trotski est essentiellement d'ordre économique. Si la révolution peut être mondiale, souligne-t-il, c'est parce que l'économie capitaliste s'est elle-même mondialisée. En effet, l'économie d'après-guerre ne peut plus être considérée comme l'addition de systèmes nationaux. Elle est devenue « une puissante réalité indépendante créée par la division internationale du travail et par le marché mondial qui, à notre époque, domine tous les marchés nationaux ». La conséquence directe est un développement sans précédent des forces productives qui, désormais, ont dépassé les frontières des États. Dans ce contexte d'économie mondialisée, les révolutions nationales sont de fausses victoires : elles repoussent le moment du soulèvement général de toutes les forces prolétariennes.

À partir de la publication de la *Révolution permanente*, la doctrine trotskiste prend une tournure anti-stalinienne. Elle est dès lors destinée à dénoncer l'autoritarisme de Staline et les impasses de sa stratégie de repli national. « Révolution permanente ou Socialisme dans un seul pays, cette alternative embrasse les problèmes intérieurs de l'Union soviétique, les perspectives des révolutions en orient et, finalement, le sort de toute l'Internationale communiste » note Trotski. Néanmoins, face à l'attraction qu'exerce l'URSS sur la plupart des partis ou cellules révolutionnaires, le révolutionnaire ne parvient pas, de son exil, à unifier un véritable mouvement international. Très isolé, il est contraint de multiplier ses destinations (Turquie, France, Norvège), avant de

s'installer au Mexique. Il ne cessera dès lors de lutter, tout au long des années 1930, contre le modèle stalinien qui, selon lui, s'impose par le biais d'une bureaucratie autoritaire et conservatrice (*La Révolution trahie*, 1937). Trotski tentera bien, en 1938, de fonder une IV^e Internationale pour combattre la III^e Internationale pilotée par le Kremlin. Mais dans le contexte de crise économique internationale, son influence demeurera faible. Jusqu'au coup de piolet qui aura raison de sa vie.

La postérité du trotskisme

La condamnation du trotskisme en URSS et dans les « démocraties populaires » d'Europe de l'Est est compensée par le large succès international de la théorie dans la seconde moitié du xx^e s. D'une part, la dénonciation du stalinisme et de ses crimes, après le décès du dictateur (1953), redonnera à la critique trotskiste ses lettres de noblesse au cours des années 1960-1970. D'autre part, les succès rencontrés par la pensée marxiste hors des frontières européennes (Chine, Vietnam, Corée du Nord, Angola, Mozambique, Cuba, Chili, Nicaragua), donneront partiellement raison au théoricien de la révolution permanente. Ces succès laisseront alors penser que des mouvements révolutionnaires prolétariens peuvent se développer dans des pays où le processus d'accumulation du capital est loin d'être avancé.

Le succès intellectuel posthume du trotskisme se confirmera dans plusieurs démocraties libérales. Bien qu'éclatés en de multiples courants (pablistes, lambertistes, healystes, posadistes...), les mouvements trotskistes participeront en 1963 à la réunification mondiale de la IV^e Internationale. Ils développeront des activités en France (surtout après 1968), en Grande-Bretagne, en Belgique, en Allemagne et au Japon, où ils animent les courants de la gauche radicale. Mais ils s'entredéchireront régulièrement sur des querelles de doctrine. Beaucoup d'organisations rompront avec la IV^e Internationale. Souvent reléguées dans la semi-clandestinité à leur origine, certaines d'entre elles se transformeront en partis politiques, en particulier en France (Ligue communiste révolutionnaire et *Lutte ouvrière*). D'une manière générale, le trotskisme retrouve depuis le début des années 2000 une certaine

vigueur au sein des mouvements militants transnationaux hostiles à la libéralisation des marchés économiques et financiers.

Staline, Khrouchtchev et le recentrage doctrinal sur l'État

À la différence de Lénine et de Trotski, Staline et Khrouchtchev ne sont pas des idéologues. Mais leur passage à la tête de l'État soviétique a contribué à l'évolution de la doctrine marxiste-léniniste.

Le stalinisme, le « socialisme dans un seul pays » et la revalorisation du pouvoir d'État

À la mort de Lénine, Joseph Vissiaronovitch Djougatchvili dit Staline (1879-1953) est déjà secrétaire général du Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS). Ce fils de cordonnier géorgien, acquis aux thèses marxistes depuis l'âge de 20 ans, s'est affirmé dans l'ombre de Lénine. En 1904, il a adhéré à l'aile bolchevique du Parti social-démocrate russe, avant d'entrer au comité central du Parti bolchevique indépendant en 1912. Ses activités révolutionnaires, ses exils et ses évasions, lui ont permis d'acquérir une solide réputation. En 1913, il se donne lui-même son surnom : Staline (« l'homme d'acier »). À différence de son mentor, Lénine, ou de son rival, Trotski, il est peu enclin à la réflexion doctrinale. Il est avant tout un homme d'appareil soucieux d'accroître son influence personnelle. Il affirme son autorité durant les années 1920. En rivalité avec Trotski dont il critique l'intellectualisme, il parvient en 1927, avec l'aide de l'aile droite du Parti, à écarter celui-ci en même temps que Zinoviev et Kamenev, deux dirigeants historiques du mouvement bolchevique, autrefois ses alliés. Deux ans plus tard, par un renversement d'alliance, il se débarrasse de Boukharine et de Rykov. Désormais maître du Parti, dont il élimine systématiquement les éléments qui freinent son action, Staline établit un pouvoir autocratique en recourant de plus en plus à l'appareil répressif de l'État.

À la fin des années 1920, l'Union soviétique bascule dans une phase de répression sans précédent. La vie politique est désormais jalonnée par les « purges », les assassinats politiques, les déportations de masse en Sibérie et les condamnations à mort. Koulaks, riches commerçants,

intelligentsia bourgeoise, cadres « réfractaires » de l'administration, paysans et ouvriers hostiles à la discipline du collectivisme subissent la répression du pouvoir. Au sein du Parti, Staline recrute massivement de jeunes paysans dont le niveau d'éducation est très faible et qui sont étroitement surveillés par des cadres fidèles au maître du Kremlin. En 1934, Staline se saisit d'un prétexte (l'assassinat de Kirov, l'un de ses lieutenants) pour liquider physiquement tous ses opposants. Au cours des procès de Moscou (1935-1938), le « Petit père des peuples » envoie à la mort tous les hiérarques du Parti et de l'Armée rouge, pour la plupart des anciens compagnons de Lénine (à l'exception de Trotski, alors en exil). Durant cette période, près d'un million de membres du PCUS sont éliminés, accusés de « déviationnisme », de « fractionnisme » ou « d'activités antirévolutionnaires ».

Staline n'a laissé aucune œuvre théorique majeure. Sa contribution à la doctrine marxiste ne peut néanmoins être ignorée tant l'expérience du stalinisme a pesé sur l'évolution du marxisme soviétique. Il exprime ses premières positions entre 1924 et 1929, au moment où il lutte pour conquérir le pouvoir au sein du Parti. Dans les années 1930 et 1940, il fait de nombreux discours officiels lors des événements commémoratifs et des congrès du PCUS où il fixe la « ligne » du Parti. Ses principales idées sont exprimées dans ses allocutions, ses rapports politiques, les écrits rédigés à l'adresse de ses adversaires ainsi que quelques textes de vulgarisation du marxisme-léninisme.

C'est au cours de ses démêlés avec Trotski (1924-1926) que Staline établit les bases de sa politique révolutionnaire. Contestant l'ambition de son rival d'exporter la révolution en Europe, Staline fait alors prévaloir sa thèse du « socialisme dans un seul pays ». L'échec de plusieurs insurrections communistes au début des années 1920 (en Allemagne, en Estonie et en Bulgarie) le convainc de la capacité de résistance du capitalisme. Pour cette raison, l'Union soviétique doit avant tout approfondir l'expérience interne du socialisme et se protéger des assauts des États capitalistes. La lutte prolétarienne internationale, certes, est légitime. Elle demeure un objectif du mouvement communiste, notamment par la création de partis communistes nationaux placés sous le contrôle de la III^e Internationale (*Komintern*) créée à Moscou en 1919. Mais toute action intempestive à l'extérieur risque selon lui de sacrifier l'expérience engagée en Union soviétique. Le pays doit attendre que les

contradictions internes du capitalisme affaiblissent l'économie des nations industrielles et renforcent un peu partout la lutte des classes. Le moment venu, l'Union soviétique se jettera de tout son poids dans la bataille pour faire triompher les idéaux du socialisme. Cette conviction pousse Staline, en politique extérieure, à défendre les principes de la « coexistence pacifique », justifiant l'établissement d'une paix provisoire entre les « deux mondes » qui subsistent en Europe (celui du socialisme et celui de l'impérialisme). Cette coexistence, pour Staline, n'est pas un objectif en soi. Elle est la condition de la victoire finale.

Le choix de la consolidation de l'Union soviétique ne peut se faire, selon Staline, qu'au moyen d'un renforcement de l'appareil d'État. Ce trait de la doctrine stalinienne s'affirme dès les années 1930. La réflexion sur le rôle de l'État post-révolutionnaire avait été négligée par Marx. Elle avait été engagée par Lénine pour des raisons de circonstance lors de la révolution d'octobre. Elle est réinterprétée quelques années plus tard par Staline. Celui-ci est en effet très vite confronté à une contradiction entre la théorie léniniste et l'évolution de l'État soviétique. D'un côté, le léninisme rappelle le caractère provisoire de l'institution étatique (limitée à la période de la dictature du prolétariat). De l'autre, l'URSS est marquée, au début des années 1930, par la bureaucratisation de l'administration, le développement de la planification autoritaire, le renforcement des instruments de répression ou encore l'intégration du parti unique et des rouages de l'État. Sur ce point, la théorie stalinienne de l'État reflète bien plus l'évolution concrète du système soviétique vers le totalitarisme qu'un réel projet de réalisation du socialisme.

Staline ne met pas en cause le caractère transitoire de l'État. Mais il s'emploie à revaloriser son rôle directeur au nom de la dictature du prolétariat. Il défend l'idée que l'État est la seule institution disposant de l'autorité nécessaire pour assurer la sécurité à l'extérieur, combattre les traces de la culture bourgeoise à l'intérieur et, surtout, poursuivre les réformes économiques nécessaires à la politique révolutionnaire. Pour cette raison, l'État soviétique doit être développé dans l'immédiat. Il doit s'imposer comme une force directrice pour l'ensemble des secteurs de la société : l'économie, la culture, l'éducation, la sécurité, la justice, etc.

La période du « dépérissement de l'État » est tout simplement remise à plus tard, lorsque la société sera prête à passer au communisme. Néanmoins, Staline apporte une nuance qui a toute son importance : il

affirme que l'État pourrait subsister dans la société communiste, alors même que l'économie socialiste serait en place et que la lutte des classes aurait totalement disparu. En contradiction absolue avec les thèses de Marx et de Lénine, cet argument est justifié selon lui par l'environnement international des années 1930. En effet, la résistance de l'économie capitaliste (malgré la crise de 1929), l'enracinement de la démocratie en Europe occidentale, l'affirmation de la puissance des États-Unis et surtout le développement du fascisme et du nazisme constituent à ses yeux autant de menaces extérieures justifiant, lors du passage au communisme, le maintien d'un appareil d'État.

Khrouchtchev et la thèse de « l'État du peuple tout entier »

Il faut attendre la mort du dictateur géorgien, en 1953, pour que la critique du stalinisme soit amorcée. C'est en 1956, lors du xx^e congrès du PCUS, que les crimes du passé sont dénoncés par le nouveau secrétaire général du Parti, Nikita Khrouchtchev (1894-1971). Ainsi, s'ouvre la période dite de « déstalinisation ». Khrouchtchev impute les fourvoiements de la politique stalinienne au caractère impérieux et autocratique du maître du Kremlin, ce qui n'entame pas, selon lui, la légitimité de la cause socialiste. Ce n'est qu'en 1961 qu'une nouvelle doctrine officielle, élaborée par les cadres du Parti, réévalue le rôle de l'État dans la marche vers le communisme : la théorie de « l'État du peuple tout entier ». Celle-ci établit que la phase de la dictature du prolétariat touche à sa fin dans la mesure où les résistances à la révolution se sont considérablement affaiblies. Les traces de la culture bourgeoise ont pratiquement disparu, la collectivisation des moyens de production a réduit la mentalité capitaliste et les anciennes classes exploiteuses ont été chassées. La lutte des classes tend donc à disparaître en Union soviétique, même si l'on observe encore une division entre ouvriers et paysans. Le système soviétique entre dans l'étape du socialisme, phase transitoire qui préfigure le passage au communisme.

Dans ce nouveau contexte, l'État perd une grande part de sa légitimité. L'appareil étatique est voué à dépérir lentement. Son maintien, néanmoins, se justifie provisoirement pour achever les réformes industrielles nécessaires à l'entrée dans le communisme et protéger le

pays contre les menaces que fait peser le bloc occidental. Durant cette phase transitoire, l'État ne doit plus être exclusivement l'instrument du prolétariat. Il incarne désormais les intérêts du peuple tout entier. Les instruments de répression doivent disparaître progressivement et certaines activités antérieurement placées sous le contrôle des fonctionnaires doivent bientôt être confiées à des organisations de citoyens.

Les tentatives de réforme de Khrouchtchev susciteront le mécontentement des « apparatchiks » du PCUS. Elles auront raison du secrétaire général qui, en 1964, sera contraint à la démission. Sa doctrine, qui laissait anticiper un assouplissement du régime, n'aura pas de suite concrète. Elle sera certes reprise par le successeur de Khrouchtchev, Leonid Brejnev (1906-1982) pour justifier l'idée que la société soviétique est désormais entrée dans la phase du « socialisme avancé ». Elle inspirera également la rédaction de la Constitution soviétique de 1977, dont la portée est essentiellement symbolique. Mais elle ne conduira pas, en tout état de cause, à des réformes de grande ampleur. Le régime s'enfoncera peu à peu dans l'immobilisme. Mikhaïl Gorbatchev, secrétaire général du Parti entre 1985 et 1991, tentera bien d'assouplir le système économique (reconnaissance de la propriété privée) et de libéraliser la vie politique (organisation d'élections libres). Mais le régime soviétique disparaîtra définitivement en 1991, victime du chaos économique, des tensions nationalistes internes et de l'effondrement des « démocraties populaires » en Europe de l'Est.

Les appropriations de la pensée marxiste au XX^e s.

La victoire du bolchevisme en Russie contribue très rapidement à la radicalisation de la pensée révolutionnaire. À la veille de la Première Guerre mondiale, le marxisme triomphait comme référence idéologique, mais il inspirait de plus en plus un « socialisme démocratique » de tendance réformiste dominant au sein de la II^e Internationale. La plupart des socialistes se prononçaient en faveur d'une stratégie gradualiste impliquant l'acceptation du parlementarisme et une collaboration avec les partis progressistes bourgeois. Le processus révolutionnaire n'était

pas abandonné, mais reporté à une échéance ultérieure, dans l'attente d'un changement des rapports de force entre classes sociales.

Avec la Révolution d'octobre 1917, les idées révolutionnaires de Marx retrouvent toute leur force. Les Bolcheviks prouvent tout d'abord que le soulèvement général est possible, dès lors qu'il est guidé par une avant-garde suffisamment organisée pour rallier les masses à la cause du socialisme. Mais surtout, ils montrent que la révolution peut réussir dans un pays où le capitalisme est peu développé. L'argument social-démocrate, selon lequel il convenait d'attendre l'effondrement interne du capitalisme pour envisager la rupture avec l'ordre bourgeois, perd subitement son bien-fondé. La III^e Internationale se donne d'ailleurs pour objectif de propager la révolution en Europe et dans le monde. À son II^e Congrès, Lénine et Zinoviev imposent « 21 conditions » strictes aux partis socialistes nationaux qui souhaitent y adhérer. Les partis doivent notamment opter pour l'action révolutionnaire par toutes les voies légales et illégales, se doter d'une direction clandestine et imposer une stricte discipline dans leurs rangs (fonctionnement hiérarchisé, lutte contre le « fractionnisme », exclusion des contestataires).

En Europe, la création de la III^e Internationale provoque des débats houleux au sein des partis socialistes et des syndicats ouvriers. Dans la plupart des pays, la scission est inévitable et, le plus souvent, les partisans de l'action révolutionnaire créent de nouvelles structures ralliées au marxisme-léninisme. En France, par exemple, les deux tiers des délégués de la SFIO se prononcent au congrès de Tours (déc. 1920) en faveur de l'adhésion au *Komintern*. Peu de temps après, ils fondent le Parti communiste français. Sous l'effet de la propagande soviétique, le thème de la révolution gagne également les pays non industrialisés, ceux dont l'économie est encore essentiellement agricole et dont le pouvoir, généralement autoritaire, est sous l'influence – voire la tutelle directe – des grandes puissances coloniales. De jeunes intellectuels s'initient à la lecture des thèses de Marx, de Lénine et de Trotski, traduites dans les langues nationales. De nombreux partis communistes sont créés. Pour la plupart clandestins, ils rassemblent tous ceux qui désirent propager la révolution prolétarienne. Leurs dirigeants sont nombreux à mêler à la lutte contre les élites économiques locales un combat nationaliste contre l'impérialisme occidental.

En même temps que le marxisme-léninisme connaît une extension mondiale, il est soumis à de nouvelles interprétations. À l'instar de Lénine dont l'ambition était d'adapter la doctrine marxiste au contexte particulier de la Russie afin d'y faire triompher la révolution, de nombreux intellectuels tentent d'adapter la pensée révolutionnaire aux spécificités de leur pays, tout en prônant leur fidélité au marxisme-léninisme. D'autres sont décidés à aller plus loin et à développer des interprétations inédites du *Capital*, afin de l'enrichir de nouvelles thèses et de renforcer les possibilités de conquête du pouvoir par le prolétariat. Parmi les nombreux interprètes de la pensée marxiste, on retiendra ici Gramsci et Mao Zedong, le premier parce qu'il a forgé des idées inédites sur la révolution et le capitalisme, le second parce que sa doctrine a donné naissance à l'une des plus longues expériences politiques du communisme.

Gramsci et la lutte contre l'hégémonie culturelle

La pensée de l'Italien Antonio Gramsci (1891-1937) est l'une des contributions les plus originales à la réflexion sur la domination bourgeoise dans les sociétés industrielles avancées. Étudiant en linguistique, lecteur assidu de Marx et jeune intellectuel militant, Gramsci est convaincu de la légitimité de la révolution prolétarienne. C'est en 1914, alors que la guerre est imminente, qu'il s'engage dans le mouvement ouvrier et participe, en Italie, à l'organisation de manifestations. En 1917, il est fasciné par le succès de la Révolution bolchevique. Critique à l'égard du socialisme et du syndicalisme italiens, dont les responsables trahissent selon lui la cause ouvrière en tentant de prendre pied dans les institutions bourgeoises, il participe en 1921 à la création du Parti communiste italien (PCI). Il en devient le secrétaire général en 1924, puis se fait élire au parlement. Adversaire acharné du fascisme, il est arrêté par Mussolini en 1926. Il restera dans les geôles fascistes jusqu'à sa mort en 1937, dans des conditions particulièrement difficiles, sans jamais renier ses engagements. Son œuvre politique, les *Cahiers (Quaderni)*, rédigée durant sa captivité, reste incomplète. Mais en proposant une réflexion sur le rôle de l'idéologie dans la consolidation

de la société bourgeoise, elle questionne et renouvelle de façon particulièrement originale l'interprétation matérialiste marxiste.

Le marxisme, une philosophie de la praxis

L'approche gramscienne du marxisme part d'une critique sévère des nombreux interprètes de Marx. Selon lui, les défenseurs de la cause révolutionnaire, au début du xx^e s., ont fait une analyse réductrice de la philosophie du *Capital*, en se limitant à une lecture strictement matérialiste de l'histoire. Selon Gramsci, l'erreur consiste à considérer que Marx aurait défendu, contre l'idéalisme hégélien, une philosophie faisant des structures matérielles le déterminant exclusif du devenir historique. Cette interprétation « caricaturale » du marxisme, présente chez Plekhanov ou Boukharine, conduit à une conception déterministe de l'histoire qui ignore totalement la subtilité des thèses du *Capital*. À la manière de la théologie qui rapporte l'évolution de la nature et de la vie humaine à une seule cause, la volonté de Dieu, le marxisme caricatural propose une « métaphysique matérialiste » qui renvoie l'explication de la transformation des sociétés à un déterminant unique, absolu et éternel : la « matière ». Une telle interprétation fait des « superstructures » (l'État, la religion, le droit, la culture) la traduction immédiate des forces matérielles à l'œuvre dans la société. En opérant de la sorte, les intellectuels marxistes déforment la pensée de Marx. Ils opèrent un « réductionnisme épistémologique » en érigeant le principe du matérialisme en loi de l'Histoire. Ils défendent, en un mot, un « marxisme vulgaire », simplificateur, qui a oublié que Marx n'a jamais entendu ramener l'histoire des sociétés à un mécanisme unique.

Contre ces erreurs d'interprétation, Gramsci souhaite redonner toute sa mesure à l'analyse des pratiques sociales. Pour lui, le marxisme est une « philosophie de la *praxis* » : il n'a de valeur que s'il repose sur une analyse de la réalité historique de chaque société. Il est une connaissance réflexive qui doit tenir compte de l'expérience concrète de chaque nation. De même, il n'a de portée que s'il vise à agir directement sur le monde. Gramsci affirme ainsi, à propos du marxisme : « s'il est vrai que toute philosophie est l'expression d'une société, elle devrait réagir sur la société, [...] ; la mesure où elle réagit est précisément la mesure de sa portée historique, la preuve qu'elle n'est pas une

“élucubration” individuelle, mais un “fait historique” » (*Cahiers*). Cette posture philosophique est importante, car elle conduit Gramsci à prôner la flexibilité doctrinale contre toutes les approches révolutionnaires dogmatiques. C’est là, selon lui, une condition décisive pour faire triompher les idéaux de la révolution prolétarienne dans chaque société. À cet égard, c’est l’une des qualités du léninisme d’avoir su adapter la théorie marxiste aux conditions propres de l’histoire de « l’Orient » russe. En tenant compte des faits nationaux, il a fait entrer la théorie dans une phase de réalisation politique.

L’hégémonie de la classe bourgeoise en Occident

Gramsci dresse dans ses *Cahiers* un constat critique : alors que la révolution a triomphé en Russie, elle a échoué en Europe de l’Ouest et en Amérique du Nord. Face à la puissance de la classe dominante, bien mieux organisée qu’à l’est, le prolétariat industriel y est incapable de faire triompher ses vues. Les forces révolutionnaires sont même de plus en plus absorbées par l’État bourgeois, comme l’atteste l’intégration des partis sociaux-démocrates aux systèmes parlementaires. Aussi, pour relancer l’activité révolutionnaire, Gramsci décide de se lancer dans une analyse minutieuse des caractéristiques socio-historiques de « l’Occident ». En recherchant les éléments spécifiques qui ont progressivement anesthésié les mouvements révolutionnaires, il entend mieux comprendre ce qui fait la force de la société bourgeoise et, plus avant, trouver les solutions pour la combattre.

L’étude de l’histoire de l’Occident conduit Gramsci à formuler une lecture inédite de la société capitaliste. Pour l’activiste italien, les « idéologies » y jouent un rôle essentiel : elles ne sont pas simplement le « reflet » des rapports de production ; elles interviennent au contraire activement dans le renforcement des structures économiques. La force de la société bourgeoise réside en effet dans l’importance qu’y ont pris les mythes et les idées de la bourgeoisie qui, en valorisant le mérite individuel, cherchent à justifier aussi les inégalités sociales et la misère des ouvriers. Gramsci, à ce titre, est convaincu que l’État bourgeois, sans recours à l’idéologie, ne serait pas en mesure de contenir l’aspiration révolutionnaire des masses. Certes, comme l’a souligné Lénine, l’appareil répressif de l’État joue un rôle clé dans la lutte des classes. Il

est un instrument de domination dont la nouvelle classe bourgeoise a su s'emparer par la voie révolutionnaire à la fin du XVIII^e s. Mais il ne saurait assurer à lui seul la suprématie d'une classe sociale sur une autre. La maîtrise durable du pouvoir est largement liée à la force des idéologies qui entretiennent la légitimité de la société en place.

Comme l'avait déjà entrevu Marx, Gramsci estime que l'idéologie est un ensemble de valeurs et de représentations de la société qui servent essentiellement à légitimer les intérêts de classe. Elle est un système d'idées qui justifie les inégalités économiques, sociales et politiques. Elle se manifeste dans toutes les activités de la vie individuelle et collective : l'art, la religion, le droit, la littérature, les relations économiques, les sciences. Mais à la différence de Marx qui considérait l'idéologie comme le système de valeurs de la classe dominante, Gramsci souligne que le prolétariat est lui-même imprégné par une idéologie qui lui est spécifique. Et surtout, il va plus loin que le philosophe allemand en affirmant que l'idéologie est l'instrument *principal* par lequel la bourgeoisie, en Occident, parvient à maintenir sa suprématie politique.

Pour bâtir sa démonstration, Gramsci développe un concept central dans son analyse : « l'hégémonie ». Celle-ci désigne le pouvoir qu'exerce la classe dominante grâce aux croyances et aux valeurs qu'elle parvient à imposer à l'ensemble de la société. Ainsi, dans le schéma gramscien, la bourgeoisie se maintient au pouvoir parce qu'elle a réussi, après avoir pris le contrôle des appareils répressifs de l'État, à prendre « la direction intellectuelle et morale » de la société. Elle a su, dans la sphère privée, s'assurer le contrôle des consciences en disséminant son idéologie dans toutes les activités sociales, même les plus ordinaires. L'hégémonie bourgeoise est d'autant mieux établie que les représentants de la classe dominante occupent tous les postes d'influence dans les organes culturels (écoles, universités, académies, journaux, éditions, musées). En cherchant à faire de l'individualisme le socle de toutes les autres valeurs, elle parvient peu à peu à homogénéiser la société civile et à annihiler toute conscience de groupe dans le prolétariat. Elle étouffe ainsi toutes les velléités révolutionnaires.

La nouvelle stratégie du prolétariat et l'action des intellectuels

Gramsci ne se contente pas de condamner le marxisme vulgaire et de montrer la force propre de l'idéologie dans la perpétuation du capitalisme. La théorie étant indissociable de la *praxis*, elle n'a de sens, pour lui, que si elle oriente la stratégie révolutionnaire. Son idée est simple : si la bourgeoisie fait reposer son pouvoir sur deux piliers – la domination étatique et l'hégémonie culturelle –, vouloir abattre le système capitaliste en cherchant à conquérir l'appareil d'État, comme l'ont fait les bolcheviks en Russie, est une erreur. Dans les pays occidentaux, le combat révolutionnaire ne pourra être efficace que si les ouvriers utilisent les mêmes armes que la bourgeoisie et mènent une intense lutte idéologique. Pour cela, il convient de prendre le contrôle de tous les lieux où s'exerce l'influence culturelle ou spirituelle dans la société. L'action incessante de persuasion auprès des masses pourra alors permettre l'émergence de la « conscience de classe » ouvrière. À terme, il s'agit d'imposer la culture hégémonique du prolétariat. C'est lorsque l'idéologie prolétarienne se transformera progressivement en idéologie « national-populaire », c'est-à-dire en idéologie « totale » rassemblant l'ensemble de la société, que les forces révolutionnaires pourront s'emparer des commandes de l'État et se lancer sur la voie du socialisme.

Dans cette « lutte d'hégémonies », un groupe constitue pour Gramsci le fer de lance de l'activité révolutionnaire : les « intellectuels ». Au XIX^e s., ceux-ci ont beaucoup œuvré à la construction de l'hégémonie bourgeoise. Ils n'ont cessé d'épauler les classes dirigeantes. Aussi, le rôle des intellectuels révolutionnaires est bien de lutter sur le même terrain en élaborant une réforme intellectuelle et morale capable de mobiliser les masses (*i.e.* le prolétariat, mais aussi l'ensemble des classes subalternes susceptibles de se rallier à la cause révolutionnaire). Leur intervention est essentielle pour que la masse dispersée, dont la conscience s'est dissoute dans l'idéologie bourgeoise, distingue ses intérêts de classe, acquiert son « autonomie morale » et s'organise collectivement en groupe hégémonique. « L'homme de masse actif agit pratiquement, mais n'a pas une claire conscience théorique de son action [...]. Sa conscience théorique peut même être historiquement en opposition avec son action » écrit-il dans les *Cahiers*. Plus généralement, « une masse humaine ne se “distingue” pas et ne devient pas indépendante “d'elle-même”, sans s'organiser. » Or, « il n'y a pas d'organisation sans intellectuels, c'est-à-

dire sans organisateurs et dirigeants » chargés d'élaborer « une conception du monde cohérente et unitaire ».

L'héritage de Gramsci

Le gramscisme introduit une innovation importante dans la pensée marxiste. Tout en assurant sa fidélité à Marx et à Lénine, il est l'un des rares membres de la III^e Internationale à critiquer la lecture étroite du *Capital*. Il est le premier à concevoir la domination sociale comme un phénomène à la fois matériel et culturel. Sa postérité intellectuelle est double. En France, dans les années 1960-1970, plusieurs philosophes marxistes dans l'entourage de Louis Althusser (*Pour Marx*, 1966) reprendront les arguments des *Cahiers* pour dénoncer, sous le gaullisme flamboyant, le contrôle exercé sur les consciences par les « appareils idéologiques d'État » (l'école, l'armée de conscription, les institutions culturelles).

Dans son pays d'origine où il jouit d'une grande notoriété, Gramsci influencera, d'une façon toute différente, le communisme de l'après-guerre. Le PCI reprendra notamment ses thèses sur la flexibilité doctrinale (qui découle de sa philosophie de la *praxis*) pour justifier son tournant idéologique des années 1970. À cette époque, les communistes choisissent en effet, alors que les horreurs du stalinisme sont dénoncées, une voie « nationale » d'accès au socialisme, appelée « eurocommunisme ». Celui-ci opère un revirement idéologique fort en rompant avec l'alignement du PCI sur Moscou et en provoquant le ralliement inconditionnel du communisme italien aux principes de la démocratie libérale.

Le maoïsme : société agraire et guerre révolutionnaire

L'expérience maoïste dans la Chine continentale est l'un des avatars les plus importants de la pensée marxiste-léniniste. Non seulement elle prend appui sur une doctrine inédite plaçant le monde paysan au cœur de la révolution anti-bourgeoise, mais elle débouche, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, sur l'une des plus importantes expériences historiques d'application du communisme révolutionnaire.

Le principal théoricien et chef incontesté du mouvement communiste chinois, Mao Zedong (1893-1976), naît dans une famille paysanne aisée du Hunan. Au début des années 1920, il se lie avec un groupe d'intellectuels de gauche séduits par la révolution bolchevique et qui, comme Li Dazhao, l'initient à la lecture de Marx. Sensibles à l'activisme international du *Komintern*, douze d'entre eux décident, en 1921, de créer le Parti communiste chinois (PCC). Réunissant quelques dizaines de membres, celui-ci n'est alors qu'une cellule clandestine d'étudiants cultivés partageant des convictions marxistes et anarchistes. En 1924, le PCC s'allie au parti nationaliste de Tchang Kai-Chek, le Guomindang. Les communistes s'impliquent alors dans la lutte ouvrière urbaine et participent à la répression de mouvements paysans. Grâce à leur activisme incessant et leur organisation disciplinée, ils exercent un rôle décisif aux côtés des nationalistes dans la lutte contre les seigneurs locaux. Leurs effectifs s'accroissent sensiblement (58 000 membres en 1927). La force révolutionnaire grandissante du PCC inquiète alors Tchang Kai-Chek qui décide d'éliminer ses éléments les plus actifs et organise une répression sanglante.

Les paysans et le mouvement révolutionnaire en Chine

C'est à cette période que Mao, entré dans la clandestinité, retiré dans les provinces du sud du pays, s'intéresse à la question paysanne. Dès 1926, il affirme que la seule voie possible pour mener la révolution est d'adapter les thèses marxistes à l'expérience de la Chine (*Analyse des classes de la société chinoise*, 1926). C'est en 1927, dans un *Rapport sur le mouvement paysan du Hunan*, qu'il soutient pour la première fois, sans ambiguïté, l'idée que le potentiel révolutionnaire de la paysannerie pauvre est largement supérieur à celui des autres classes opprimées (les ouvriers ne représentent alors que 0,5 % de la population). Selon Mao, « l'essor actuel du mouvement paysan est un événement d'une extrême importance. Dans peu de temps, on verra [en] Chine des centaines de millions de paysans se dresser, impétueux, invincibles, tel l'ouragan, et aucune force ne pourra les retenir. Ils briseront toutes leurs chaînes et s'élanceront sur la voie de la libération. Ils creuseront le tombeau de tous les impérialismes, seigneurs de guerre, fonctionnaires corrompus et concussionnaires, despotes locaux et mauvais hobereaux ». Douze ans

plus tard, son opinion s'est renforcée : « dans la société féodale chinoise, les luttes de la classe de la paysannerie, les insurrections et les guerres paysannes ont seules été les véritables forces motrices dans le développement de l'histoire » (*La Révolution chinoise et le Parti communiste chinois*, 1939).

La théorie de la guerre révolutionnaire

Héraut de la révolution paysanne, Mao est l'un des rares théoriciens à s'intéresser aux conditions de réalisation de la lutte armée. Entre 1927 et 1931, il trouve refuge dans les montagnes de la Chine du Sud et du Centre. Désormais éloigné du prolétariat urbain, il déclenche des insurrections dans les régions paysannes qu'il tente de contrôler. Il entreprend alors une vaste réforme agraire et met en place des « soviets ruraux » dans les campagnes inaccessibles. Il y constitue l'Armée rouge chinoise qui, forte de 70 000 hommes, mène une action de guérilla contre toutes les forces « contre-révolutionnaires ». En 1931, il fonde une « République soviétique chinoise » dans le Jiangxi. Son existence est éphémère (1931-1934), mais elle constitue pour Mao une première expérience d'exercice du pouvoir.

La période du Jiangxi est déterminante dans la construction de la doctrine maoïste. C'est à cette époque, en effet, que le chef de la résistance communiste développe sa théorie de la guerre révolutionnaire. Depuis longtemps, Mao est convaincu de la nécessité de l'usage de la violence : « La révolution n'est pas un dîner de gala ; elle ne se fait pas comme une œuvre littéraire, un dessin ou une broderie [...]. La révolution, c'est un soulèvement, un acte de violence par lequel une classe en renverse une autre » écrit-il déjà en 1927 (*Rapport sur le mouvement...*). La stratégie préconisée est fondée essentiellement sur l'action de guérilla et le déclenchement de la guerre civile. Elle implique d'enrôler des hommes, de les armer et d'en faire des combattants capables de se battre partout et à tout moment. Néanmoins, pour être efficace, la guérilla populaire doit être soutenue et encadrée par l'Armée rouge dont l'autorité et la discipline sont nécessaires à l'organisation de la lutte. Progressivement, cette stratégie associant guérilla et armée doit permettre, à partir des campagnes, de réaliser « l'encerclement des villes » qui sont le cœur névralgique de la domination bourgeoise. À

terme, celles-ci plieront sous le poids de la révolte et les forces révolutionnaires pourront alors s'emparer du pouvoir.

Dans cette conquête, le mouvement paysan joue certes un rôle central, puisqu'il doit former l'ossature de l'armée du peuple. Mais la guerre ne peut être gagnée sans le soutien du peuple tout entier. Aussi, Mao préconise-t-il le principe de la « ligne de masse » qui consiste à rechercher le soutien de toutes les classes en s'adaptant le mieux possible à leurs attentes et à leurs besoins. Ce principe « implique que la discipline ne tolère pas la moindre atteinte aux intérêts des masses, que l'armée fasse de la propagande parmi elles, qu'elle les organise et les arme, qu'elle allège leurs charges financières et qu'elle châtie les traîtres à la nation [...] ; ainsi elle est unie au peuple et partout bien accueillie » (*Entretien avec le journaliste anglais J. Bertram, 1937*).

Malgré leur campagne d'action militaire, les communistes échouent face aux nationalistes de Tchang Kai-Chek. La « campagne d'annihilation des bandits communistes », lancée par ce dernier en 1930, parvient à mettre en déroute les forces révolutionnaires. En 1934, Mao et les siens sont contraints à la fuite. Ils entament la « Longue marche » (1934-1936) de 12 000 km qui les conduira du sud-est au nord-ouest de la Chine. La remontée laisse les forces communistes exsangues (10 000 hommes parviennent à l'arrivée sur les 90 000 partis du Jiangxi). Elle permet néanmoins à Mao, dont le pouvoir était contesté dans ses propres rangs, de s'imposer comme le chef incontesté du PCC et de l'Armée rouge. La période de 1935 à 1945, marquée par la guerre sino-japonaise, permet au mouvement communiste de se reconstituer. Le PCC tire profit de son engagement dans la lutte contre l'ennemi nippon. Rallié au gouvernement de Tchang Kai-Chek en 1937, il sort renforcé du conflit en 1945, alors que le Guomindang, affaibli par la corruption de ses cadres, est de plus en plus discrédité. Contrôlant de nombreuses régions en Chine du Nord et du Centre, soutenu par les masses paysannes, il est considéré par beaucoup comme un mouvement nationaliste, démocratique et agraire. À la tête d'une armée d'un million de soldats, les communistes peuvent alors envisager la prise du pouvoir. En 1949, Mao devient le chef de la toute nouvelle République populaire de Chine.

La lutte contre la corruption des esprits

Dans les premières années de pouvoir, Mao suit l'exemple de l'URSS. Mais à partir de 1958, il devient de plus en plus critique à l'égard du « grand frère », avec qui il rompt deux ans plus tard. C'est durant ces années qu'il entreprend de mettre en œuvre une politique révolutionnaire propre à la Chine. Entre 1958 et 1960, sa politique du « Grand bond en avant », censée accélérer la marche vers le communisme, se solde par un désastre économique. Durant les années 1960, le « Grand timonier » continue d'exalter les valeurs du monde paysan. Il célèbre la communauté, le travail manuel, la discipline, le patriotisme et l'héroïsme du peuple.

Dans le même temps, malgré de courtes périodes de libéralisation du régime, la rhétorique maoïste développe le fantasme du complot. La lutte contre l'ennemi intérieur y joue un rôle de premier plan. En effet, afin de mater toute résistance, Mao soutient que la victoire de 1949 n'a pas éliminé les risques de « réaction contre-révolutionnaire ». Bien au contraire, le danger de « contamination par les poussières et les microbes politiques » est bien réel, car les antagonismes de classes se maintiennent malgré la vigilance du Parti. L'exigence du communisme est donc de combattre toutes les menaces contre-révolutionnaires en luttant contre les « déviations » ou les « dissidences » qui freinent, au sein même de la société chinoise, la marche vers le communisme. Cette thèse justifie, pour Mao, de continuer la lutte des classes et de combattre avec acharnement le « révisionnisme ». Toutes les manifestations de résurgence de la culture bourgeoise dans la société doivent ainsi être traquées et éliminées par le Parti. De même, tout communiste doit être capable de pratiquer l'autocritique. Grâce à cette « pratique consciencieuse » qui consiste en un examen critique de ses propres actes afin d'y déceler des « erreurs » et des « fautes », chaque homme peut éviter d'être corrompu et rester ainsi dans la voie éclairée du socialisme. L'autocritique est en fait, selon Mao, l'un des instruments les plus efficaces pour « éliminer les conceptions erronées » véhiculées dans la société.

Dans la lutte contre le révisionnisme, Mao va plus loin. Sa doctrine insiste sur la nécessité de combattre les forces bourgeoises partout où elles sévissent, en particulier là où on les attend le moins, dans le Parti et l'administration. Mao est à cet égard sans ambiguïté : « si [...] on laissait se déchaîner les propriétaires fonciers, les paysans riches, les contre-

révolutionnaires, les mauvais éléments et les génies malfaisants, [...] si nos cadres étaient ainsi entraînés dans le camp ennemi ou si l'ennemi parvenait à s'infiltrer dans nos rangs [...], alors il se passerait peu de temps [...] avant qu'une restauration contre-révolutionnaire n'ait inévitablement lieu à l'échelle nationale, [...] et que toute la Chine ne change de couleur » (*Le Pseudo-communisme de Khrouchtchev et les leçons qu'il donne au monde*, 1964).

Cette doctrine de la « lutte idéologique » avait déjà justifié, à la fin des années 1950, la « campagne de rectification » destinées à éradiquer les oppositions intellectuelles qui s'étaient exprimées lors de la « campagne des Cent Fleurs » (période de libéralisation culturelle de 1956-1957). C'est également au nom de cette doctrine que Mao réalise des purges régulières au sein du Parti et que le pouvoir organise des « procès révolutionnaires » pour éliminer les adversaires supposés du régime. La lutte contre les comportements bourgeois culmine avec la « Révolution culturelle » (1966-1969). Sous prétexte de relancer le processus révolutionnaire, une vaste campagne de répression est lancée à travers tout le pays. Elle est le signal d'une grande épuration au sein du Parti. Les arrestations et les procès expéditifs se multiplient. De nombreuses personnalités du monde intellectuel – la « bande noire » selon Mao – sont emprisonnées. Les « gardes rouges » sèment la terreur dans toute la Chine, jusque dans les villages reculés. La délation publique est encouragée, en particulier au sein des familles. Elle est depuis longtemps présentée par Mao comme un acte de civisme. Elle est l'arme qui vient compléter l'autocritique.

L'après-Mao : libéralisation économique et autoritarisme politique

La Révolution culturelle laisse des traces indélébiles au sein du PCC. Des divergences apparaissent désormais, en particulier entre la ligne dure de Lin Biao et le groupe modéré de Zhou Enlai. En 1974, Mao Zedong ne contrôle plus tous les organes de l'État et du Parti. Il meurt en 1976. L'arrestation, la même année, d'un groupe de dirigeants ayant joué un rôle actif dans la Révolution culturelle (la « Bande des quatre ») assure la victoire des modérés et annonce le déclin irrémédiable du maoïsme orthodoxe.

Dans les années 1980, Deng Xiaoping s'impose comme le véritable chef du Parti même si d'autres hiérarques (Zhao Ziyang, Li Peng, Jiang Zemin) occupent officiellement les positions les plus éminentes. Elle conduit le régime à une progressive libéralisation économique (abandon progressif du collectivisme et réhabilitation partielle de la liberté du commerce). Mais la répression à l'égard du mouvement étudiant de 1989, durement écrasé lors du massacre de la place Tian'anmen (plusieurs milliers de morts, des dizaines de milliers d'arrestations), rappelle que la gérontocratie à la tête du Parti demeure fondamentalement hostile à l'ouverture démocratique.

Sur le plan idéologique, le PCC ne porte aujourd'hui plus de message fort. Le régime s'engage dans le nouveau siècle sur la base d'un discours n'hésitant plus à combiner différents héritages maoïste, socialiste et confucéen pour justifier le rôle directeur du parti-État. À l'intérieur du pays, le socialisme chinois encourage désormais, le développement des forces productives, la lutte contre la corruption et la restauration de l'autorité par l'éducation. À l'extérieur, il s'appuie sur une mystique de la puissance retrouvée de la nation chinoise, soutenue par un nationalisme d'État ventant la capacité d'expansion économique (par le biais des « nouvelles routes de la soie ») et la supériorité des valeurs confucéennes face à des sociétés libérales en déclin.

La synthèse social-démocrate

Jusqu'en 1914, les termes « socialisme » et « social-démocratie » sont associés à des mouvements politiques qui incarnent la classe ouvrière et combattent le système capitaliste par l'appel à la révolution. À partir de 1917, les deux notions évoluent : face au rayonnement exercé par le modèle soviétique, elles désignent bientôt tous les mouvements politiques de gauche qui, sans forcément abandonner la rhétorique marxiste, refusent d'adhérer aux principes du marxisme-léninisme et ne s'identifient plus aussi clairement au prolétariat ouvrier. Distincts des communistes fidèles à la III^e Internationale, socialistes et sociaux-démocrates défendent des projets plus modérés dont le but est d'introduire les objectifs du socialisme dans la législation démocratique. Depuis les années 1920, l'histoire de la pensée socialiste est l'histoire d'une mise à distance progressive de la référence à Marx et à l'idéologie révolutionnaire.

On peut formuler trois remarques générales sur cette évolution. Tout d'abord, si les partis pratiquent très tôt le réformisme, le changement doctrinal se fait beaucoup plus lentement. L'objectif révolutionnaire n'est pas abandonné par les dirigeants socialistes, car il reste l'un des fondements de l'identité de la gauche depuis 1848. Il a en revanche bien du mal à résister. Non seulement les formations socialistes deviennent des partis de gouvernement dans l'entre-deux-guerres, mais après 1945 les systèmes libéraux s'ouvrent à la question des droits sociaux et la croissance permet une réduction sensible des inégalités sociales. Ensuite, l'acceptation de la démocratie parlementaire et l'ouverture à l'économie de marché suivent des temporalités distinctes. L'adaptation des sociaux-démocrates allemands ou scandinaves est relativement rapide, tandis que celle des socialistes français ou italiens ne se fait pas sans heurts ni sans ambiguïtés. Enfin, l'évolution idéologique a un coût pour les partis socialistes : non seulement ceux-ci sont écartelés entre le désir de conserver leur ancrage ouvrier et la nécessité de s'ouvrir aux classes moyennes, mais l'originalité de leur projet politique tend inévitablement

à se dissoudre au fur et à mesure de leur acceptation des règles du jeu de la société de marché.

La naissance du socialisme parlementaire

La Révolution de 1917 est le premier grand défi pour les socialistes issus de la II^e Internationale. La victoire du bolchevisme en Russie oblige en effet tous les dirigeants socialistes à se prononcer sur le léninisme qui condamne sans équivoques tout rapprochement avec les forces bourgeoises.

La condamnation du bolchevisme

Autrefois confiné dans la minorité du Parti social-démocrate russe, le mouvement bolchevique acquiert un grand prestige en Europe à l'issue de sa prise de pouvoir en Russie. Jusque-là ignorées ou contestées, les thèses de Lénine se révèlent soudainement adaptées à la conquête du pouvoir par la violence. Elles décrédibilisent « l'attentisme » des marxistes modérés.

Dès 1918, Moscou exerce un véritable attrait sur les militants socialistes dans les pays européens. Un an plus tard, lors de la création de la III^e Internationale, Lénine impose à tous les dirigeants de clarifier leurs positions doctrinales. Il y met brusquement en cause la légitimité de la II^e Internationale. Il en appelle au ralliement derrière Moscou en posant des conditions préalables strictes. À l'exception du travaillisme anglais resté en marge des controverses, des débats houleux s'engagent alors dans l'ensemble des partis socialistes. Un peu partout, des désaccords profonds séparent tenants du socialisme modéré et partisans du communisme (Allemagne, France, Italie, Espagne, Norvège, Belgique). En France, la SFIO ne fait pas exception : au congrès de Tours (1920), la majorité des militants votent l'adhésion à la III^e Internationale et créent le Parti communiste français (PCF). Ils emportent avec eux le journal *L'Humanité* fondé par Jaurès. La minorité se range derrière Léon Blum. Elle entend respecter les principes socialistes définis par la II^e Internationale et conserve le sigle SFIO. Partout en Europe, la

Révolution d'Octobre ouvre ainsi une brèche dans le socialisme européen.

Paradoxalement, le socialiste le plus virulent à l'égard du bolchevisme est celui qui a incarné le plus longtemps l'orthodoxie marxiste : Karl Kautsky. Dès 1919, celui-ci dénonce le recours systématique à la violence pour parvenir au socialisme (*Terrorisme et communisme*, 1919 ; *La Révolution prolétarienne et son programme*, 1922). Il ne renonce certes pas à l'idée révolutionnaire ni à la dictature du prolétariat ni à l'objectif d'appropriation collective des moyens de production. Mais le « renégat » (comme le qualifie Lénine) révisé ses propres positions d'avant-guerre en déclarant que la révolution peut être engagée par la démocratie. Selon lui, le terrorisme bolchevique a abouti à la constitution d'un nouvel État répressif et aveugle, contrôlé par une petite caste d'individus dont le seul but est d'anéantir tous ceux qui s'opposent à leurs volontés. Or, si la coercition est bien nécessaire pour transformer la société, elle ne doit pas forcément emprunter le chemin de la violence arbitraire. Pour Kautsky, le suffrage universel, autrefois condamné par tous les socialistes, est devenu une opportunité pour le prolétariat : en obtenant la majorité aux élections, les représentants de la classe ouvrière ont la possibilité de s'emparer de la direction de l'État et, sans détruire ce dernier ni engager de lutte armée contre la minorité, de mettre en œuvre une authentique politique révolutionnaire. Le SPD allemand adoptera cette position et s'affirmera dès les années 1920 comme un parti réformiste et légaliste. Il donnera à la République de Weimar son premier président (Friedrich Ebert) et plusieurs chanceliers (Philipp Scheidemann, Gustav Bauer, Heinrich Müller). Il prend également la tête de plusieurs *länder*. Il est stoppé dans son ascension par Hitler, qui l'interdit en 1933.

En France, la légitimité du socialisme parlementaire est défendue dans les années 1920-1930 par la SFIO. On doit essentiellement à Léon Blum (1872-1950), chef du parti, d'avoir contribué à rapprocher la pensée socialiste et la théorie du parlementarisme, non sans ambiguïtés doctrinales. Sur les principes, Blum ne dévie pas du marxisme classique. Il insiste essentiellement sur les exigences de portée économique, en particulier la transformation de la propriété. L'objectif du socialisme est bien la disparition du capitalisme et seul ce but doit guider l'action du prolétariat. Blum condamne également à plusieurs reprises

l'opportunisme de ceux qui souhaitent participer à l'action ministérielle. Plus largement, il refuse de laisser le socialisme s'enfermer dans le légalisme. Tout au plus les socialistes peuvent-ils apporter un soutien aux gouvernements réformateurs, mais sans se fourvoyer dans la participation au pouvoir.

Dans les années 1930, Léon Blum adopte néanmoins une attitude conciliante à l'égard du système représentatif. Il introduit une distinction sibylline entre la « conquête du pouvoir », objectif final des socialistes, moment révolutionnaire ouvrant la voie à la propriété collective, et « l'exercice du pouvoir », expérience provisoire permettant de préparer le passage au socialisme en accélérant le rythme des réformes. Autrement dit, si l'objectif révolutionnaire ne doit pas être abandonné, l'exercice des responsabilités gouvernementales et le respect de la légalité peuvent aider à la victoire finale. Cet opportunisme de méthode se concrétise en 1936, au moment où l'URSS, menacée par la montée du fascisme en Europe, incite les partis communistes occidentaux à s'engager dans la stratégie des « fronts populaires » (alliances entre socialistes et communistes). Avec le « soutien sans participation » du PCF de Maurice Thorez, Léon Blum prend la tête du gouvernement avec pour mot d'ordre de préparer la société française au socialisme.

Le ralliement à la démocratie libérale

Dans l'entre-deux-guerres, les dirigeants socialistes expérimentent la participation au pouvoir dans tous les pays européens où la démocratie parvient à s'installer (Allemagne, 1918-1920 ; Autriche, 1919-1920 ; Suède, 1920-1923 et 1932-1939 ; Danemark, 1924-1926 et 1929-1942 ; Belgique, 1925-1926 et 1935-1939 ; Finlande, 1927-1929 et 1937-1939 ; Espagne, 1931-1933 ; Norvège, 1935-1939 ; France, 1936-1937 et 1938). Tous ces dirigeants ne le font qu'à la faveur d'une grande souplesse idéologique. La plupart assurent mettre en œuvre les thèses du marxisme. Beaucoup revendiquent encore la dictature du prolétariat dans une interprétation théorique n'aspirant plus à la violence (Karl Kautsky, Otto Bauer, Léon Blum). Tous affichent le même objectif que les communistes : la rupture avec le capitalisme. Les socialistes réformistes ne critiquent guère d'ailleurs le régime soviétique après 1922, encore moins l'installation violente du stalinisme (que beaucoup voient comme

un rempart contre les tentations fascistes ou dictatoriales en Europe). « L'antifascisme » est, du reste, l'occasion de rapprochements spectaculaires (le Front populaire de 1936 en est la principale manifestation politique). Sur le plan théorique, les divisions entre communistes et socialistes ne portent alors que sur les moyens déployés pour atteindre le socialisme, non sur les fins : les marxistes-léninistes exhortent à la révolution par le recours potentiel à la violence et en appellent au rôle directeur du parti unique ; les sociaux-démocrates allemands prônent le légalisme et le changement par la réforme ; les socialistes français adoptent une voie moyenne fidèle à l'idée de révolution, mais teintée d'un humanisme jaurésien qui les incitent à s'ouvrir au jeu électoral. Seul le travaillisme britannique, résolument légaliste, rejette ouvertement le marxisme.

Après 1945, le durcissement des relations Est-Ouest achève d'ancrer le socialisme européen dans le camp des démocraties parlementaires. Le contexte de « guerre froide » favorise la reconnaissance définitive de la légitimité de l'État libéral et de ses institutions représentatives. La menace que fait peser l'URSS sur les frontières de l'Ouest dès 1949, le renforcement des liens « atlantiques » et bientôt l'équilibre de la terreur (course à l'armement nucléaire) obligent en effet la gauche modérée à se ranger dans le camp de la démocratie libérale (là où elle ne l'avait pas encore explicitement fait). Dans le même sens, à partir de la fin des années 1950, la diffusion d'informations sur le totalitarisme stalinien (terreur policière, procès truqués, existence du goulag) conduira la plupart des socialistes occidentaux à condamner le communisme soviétique.

Dans de nombreux pays européens, les partis réformistes s'imposent comme la principale force politique capable de proposer une alternative aux partis conservateurs, à l'exception notable de la France et de l'Italie où le communisme remporte d'importants succès. Les socialistes n'hésitent plus à participer aux gouvernements, seuls ou en coalition avec des partis centristes ou libéraux. Ils mettent en œuvre d'importantes réformes sociales. Devenus des forces essentielles de la démocratie parlementaire, ils se dépouillent progressivement de leurs derniers oripeaux idéologiques marxistes. Le SPD est le premier à franchir le Rubicon en 1959, au congrès de Bad-Godesberg : adopté à l'unanimité, le nouveau programme social-démocrate proscribit l'idée de révolution,

bannit les références à Marx et renoue avec des traditions philosophiques jusque-là combattues, comme l'inspiration chrétienne et l'humanisme universaliste. Sans pour autant effectuer de tels actes de contrition, les partis sociaux-démocrates en Scandinavie, en Autriche et aux Pays-Bas, devenus des artisans de la concertation sociale par leurs liens étroits avec le syndicalisme, oublient ostensiblement toute idée de mettre fin au marché et à l'État bourgeois. En Belgique, le Parti socialiste, acquis depuis longtemps au réformisme, se fait même l'artisan d'une politique européenne qui cherche à construire l'unité du « monde libre » tout en évitant de s'inféoder à la puissance américaine. Au début des années 1960, le socialisme démocratique, réformiste et parlementaire est largement dominant en Europe.

Les résistances observées en Italie et en France tiennent pour une grande part à des facteurs politiques nationaux. Dans la péninsule Italienne, les socialistes modérés restent divisés et se révèlent incapables d'incarner une gauche unie. Paradoxalement, c'est au sein du Parti communiste (PCI), lassé d'être exclu du jeu politique, que s'opère une prise de distance explicite avec la pensée révolutionnaire dans les années 1970. « L'eurocommunisme » signe la rupture avec Moscou en refusant tout recours à la violence. Il marque le ralliement des communistes italiens à la démocratie libérale.

En France, les querelles doctrinales prolongent les luttes électorales entre partis de gauche. À l'issue de la guerre, le « parti des 100 000 fusillés » (tel que s'autoproclament les communistes) jouit d'un grand prestige. Dans les années 1950, il réunit derrière lui plus du quart des voix lors des élections nationales. Sa forte implantation locale et le développement de réseaux associatifs dans les milieux populaires en font la principale force d'opposition à la droite. De son côté, la SFIO de Guy Mollet s'enfonce lentement dans la crise : participant régulièrement au pouvoir (sauf de 1951 à 1956), elle ne renonce pas pour autant au marxisme et à la révolution. Enfermée dans ses contradictions, devenue une formation strictement parlementaire, elle ne parvient pas à concurrencer le PCF sur le terrain de la contestation sociale.

Au Congrès d'Épinay (1971) où plusieurs tendances socialistes acceptent de s'unifier, François Mitterrand (1916-1996) s'empare de la direction du nouveau Parti socialiste. Les années 1970 ouvrent une période marquée par le retour à l'idéal révolutionnaire du socialisme

français. L'adhésion au parlementarisme est certes rappelée, mais la référence à Marx est réaffirmée et le réformisme clairement condamné. Ce durcissement doctrinal est gouverné par des exigences stratégiques : la nouvelle direction socialiste entend concurrencer le PCF, renouer avec l'électorat populaire et redevenir le premier parti de gauche. C'est dans cette optique qu'est élaborée la stratégie d'« Union de la gauche » (1971) et qu'est signée, avec les communistes, un Programme commun de gouvernement (1972). La stratégie réussit : elle permet au PS de devancer le PCF en 1978 et de remporter les élections présidentielles trois ans plus tard. Mais l'expérience mitterrandienne, après 1981, se révèle fatale aux dernières amphibologies syntaxiques des années 1970. De nombreux électeurs attendent de la victoire un véritable changement de société. Deux ans suffiront à ruiner cet espoir : l'exercice du pouvoir et l'acceptation des institutions de la V^e République d'une part, l'échec du programme de relance économique d'autre part font disparaître définitivement toute idée de rupture politique. Le socialisme s'installe comme une force de gouvernement, sans parvenir à proposer une nouvelle lecture de la société.

Socialisme et capitalisme : du keynésianisme triomphant au socialisme libéral

La théorie du *Capital* doit une grande partie de son succès à son ambition « scientifique ». Elle conduit Marx à identifier des lois de l'évolution historique qui anticipent l'avenir du capitalisme. À cet égard, la validité de la théorie marxiste repose sur la réalisation de deux de ses principales hypothèses : le renforcement des contradictions de classe d'une part et l'effondrement du capitalisme d'autre part. Or, l'histoire du xx^e s. tend à invalider ces deux hypothèses.

Tout d'abord, contrairement aux prévisions de Marx, le modèle capitaliste surmonte ses crises. Après 1945, l'économie de marché se développe dans un contexte d'expansion économique rapide qui facilite le progrès de l'industrie et la croissance de la consommation. Elle parvient à s'étendre à l'échelle de la planète. Dans ce contexte favorable, les organisations syndicales et politiques de gauche obtiennent par des voies légales d'importantes concessions (législation du travail et

protection sociale) qui réduisent sensiblement les inégalités de richesse dans la société. Au total, le niveau de vie des ouvriers s'améliore globalement et l'hypothèse marxiste de la paupérisation croissante du prolétariat devient vite irrecevable. Dès lors, une partie des élites socialistes commence à réviser leurs objectifs politiques. Elles sont de plus en plus nombreuses à soutenir que le capitalisme n'étant pas condamnable dans son efficacité, il n'a plus vocation à être forcément détruit. Il doit simplement être mieux organisé de façon à répartir plus équitablement les richesses parmi toutes les couches sociales.

Ensuite, le clivage entre la classe ouvrière et la bourgeoisie est loin de s'accroître après 1945. Il semble même plutôt se brouiller avec l'émergence de « classes moyennes » (techniciens, ingénieurs, cadres), l'apparition de catégories d'ouvriers plus qualifiés et l'extension du nombre d'employés (conséquence de la tertiairisation de l'économie). Du coup, l'aspiration à « l'unité de la classe ouvrière » se transforme de plus en plus en mythe servant à construire un sentiment d'appartenance chez les militants. La réalité sociologique est bien différente : elle montre non seulement la diversification du monde ouvrier en de multiples composantes, mais aussi le rapprochement de leur mode de vie avec celui des couches intermédiaires.

Enfin, dans toutes les grandes démocraties, les formes de la contestation sociale évoluent avec une grande rapidité. Des années 1860 jusqu'aux années 1960, les ouvriers constituent la principale force de protestation dans la société industrielle. Ils apparaissent bien, pour tous les socialistes, comme le « fer de lance » de la révolution. La lutte sociale est alors centrée sur la question de la répartition des richesses et oppose des classes qui s'estiment clairement séparées. À partir des années 1960-1970, les mouvements sociaux commencent à se diversifier. Ils expriment des attentes plus ciblées (écologisme, féminisme, régionalisme, antiracisme, lutte contre le chômage ou pour l'habitat social...). Dans la « société post-industrielle » en formation, les revendications portent tout autant sur des fins morales ou des biens publics que sur le problème des inégalités matérielles. Si les mobilisations transnationales pour la justice sociale des années 1990-2010 dénoncent bien le creusement des inégalités entre pays riches et pauvres, elles ne s'apparentent plus à une confrontation entre deux classes sociales bien identifiées. Face à cette multiplication des foyers de contestation, le monde ouvrier n'apparaît

plus comme la classe révolutionnaire évoquée par Marx et Engels. Il décline lentement pour ne composer, à la fin du xx^e s., qu'une composante du mouvement social.

Toutes ces mutations contribuent à faire évoluer les doctrines socialistes. Celles-ci tendent de plus en plus à récuser l'idée d'un basculement brutal de l'économie libérale vers le socialisme. Elles ambitionnent désormais d'aménager le capitalisme et de lui donner un visage plus humain.

Pour un « capitalisme organisé »

Dès l'entre-deux-guerres, des voix modérées s'élèvent pour réformer le système capitaliste sans abolir la propriété privée ni la liberté des échanges. Le discours reste bien révolutionnaire dans les principes. Mais l'objectif concret n'est plus de détruire le capitalisme : il est de le « corriger » de façon à répartir plus justement les richesses et les droits sociaux. Pour suivre cet objectif, des auteurs n'hésitent pas à critiquer les positions des socialistes qui, par fidélité à la théorie marxiste, continuent de considérer l'État comme une institution nuisible dominée par les intérêts de la classe dominante. Ils émettent l'idée que ce dernier peut être mis au service du changement social, dans la mesure où il est la seule institution capable, par sa puissance, de stabiliser le marché et d'imposer des règles limitant ses excès. Marginales dans les années 1930, ces thèses n'en préfigurent pas moins le principe de l'« économie mixte » (système économique associant l'État et le marché) qui s'imposera en 1945, à la faveur des idées keynésiennes, dans la plupart des démocraties libérales.

La réflexion sur le rôle économique de l'État : Bauer, Hilferding et de Man

Les austro-marxistes sont les premiers, dans les années 1920, à envisager un système économique de transition qui ne prône pas la collectivisation brutale des moyens de production. Sans abandonner l'objectif révolutionnaire, ils voient l'intervention de l'État comme une étape nécessaire pour parvenir au socialisme. Dans son projet, Otto Bauer propose de « nationaliser » les secteurs économiques dont la production couvre les besoins essentiels de la société. Les entreprises publiques

d'État, soutenues par les salariés et les consommateurs, cohabiteraient pendant un certain temps avec le capitalisme industriel, avant de s'imposer progressivement à l'ensemble de l'économie.

C'est néanmoins en Allemagne, au sein du SPD, qu'est exposée pour la première fois une réflexion originale accordant à l'État une responsabilité centrale dans la nouvelle économie productive. La doctrine est présentée en 1927, au congrès de Kiel, par Rudolf Hilferding (1877-1941). La marche vers le socialisme implique selon lui la réalisation d'une « démocratie économique ». Les principes démocratiques étant en passe d'être acquis dans la vie politique, la principale priorité des sociaux-démocrates est désormais de les étendre à l'économie. Or, cette évolution n'a aucune chance d'être réalisée sans l'intervention coercitive d'une autorité extérieure au marché, suffisamment forte pour en modifier les règles dans le sens de l'intérêt général. Pour surmonter l'obstacle, Hilferding invite à substituer à l'économie de marché un « capitalisme organisé » autorisant l'intervention de l'État dans la production et les échanges. Son projet ne met en question ni la propriété privée ni le principe de la libre concurrence, mais il entend « corriger » les dérives naturelles de l'économie marchande (notamment la concentration des richesses) par un interventionnisme public capable de diffuser les méthodes démocratiques dans le monde de l'entreprise. Il prône en particulier l'idée de la concertation entre patrons et syndicats.

Mis en échec par l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler (1933), le projet social-démocrate trouve néanmoins des prolongements en Belgique dans le programme légaliste défendu par Henri de Man (1886-1953). Cet ancien journaliste, fidèle à l'orthodoxie marxiste jusqu'en 1914, est connu initialement pour sa critique sévère du matérialisme historique après la guerre (*Au-delà du marxisme*, 1922). Selon lui, le déterminisme économique de Marx et sa recherche de lois expliquant la transformation des sociétés ont détourné la pensée socialiste de ses aspirations éthiques. Pour retrouver toute la force de la volonté humaine oubliée par le positivisme marxiste, le socialisme doit tenir compte de la « psychologie », c'est-à-dire de la diversité des croyances humaines, des convictions morales et des instincts qui portent chaque individu. Ce « socialisme éthique » est sans doute la critique la plus originale du marxisme depuis Bernstein, mais elle ne débouche alors sur aucun projet politique concret.

Dix ans plus tard, Henri de Man, inspiré par les positions du SPD, propose de jeter les bases d'une nouvelle organisation de l'économie (*Le Socialisme constructif*, 1933). L'État, par le biais de la planification, dirigerait un secteur nationalisé couvrant le crédit, les industries de base et les transports. Dans les autres secteurs, le libre jeu de la concurrence serait maintenu, mais l'État surveillerait le marché par une législation imposant des objectifs d'intérêt général. Le « socialisme constructif » ne sera pas appliqué comme tel en Belgique. Il inspirera toutefois quelques réformes. Il séduira également l'aile la plus réformatrice de la SFIO française. Il sera largement discrédité par les déclarations de sympathie d'Henri de Man à l'égard du nouvel ordre européen de 1940.

À la veille de la guerre de 1939-1945, l'interventionnisme public apparaît pour beaucoup de socialistes comme la voie la plus raisonnable entre le collectivisme autoritaire et le capitalisme marchand. À l'exception de la Suède où une expérience originale est entreprise dès 1938 pour établir une concertation entre patronat et syndicat sous le contrôle direct de l'État, l'idée d'un capitalisme organisé ne parvient pas immédiatement à convaincre les gouvernements réformistes. Mais elle constitue désormais un argument de plus en plus répandu dans les partis de gauche. Elle trouvera sa postérité dans le keynésianisme d'après-guerre.

Social-démocratie et keynésianisme dans l'après-guerre

La diffusion en Europe, après 1945, d'un modèle social-démocrate cherchant à dépasser les antagonismes de classe est la traduction de la voie modérée esquissée dans les années 1920-1930. Désormais, la notion de social-démocratie ne renvoie plus simplement à la tradition socialiste qui a pris sa source en Allemagne : elle désigne un système institutionnel qui, dans le cadre de la démocratie parlementaire, cherche à construire le consensus social en s'appuyant sur un modèle de concertation organisée entre l'État, le patronat et les syndicats.

Dans plusieurs pays (République fédérale d'Allemagne, Autriche, Suède, Danemark, Norvège, Finlande, Grande-Bretagne), les partis sociaux-démocrates (ou travaillistes) entendent faire progresser leurs idées par les voies légales. Ils acceptent de participer au pouvoir. Mais surtout, ils se résolvent à un « compromis » que leurs aînés avaient

rejeté : ils acceptent l'économie de marché dès lors que les institutions politiques et économiques incitent le patronat et les syndicats à passer des accords sociaux et autorisent la présence arbitrale de l'État. En d'autres termes, ces partis renoncent à édifier une voie économique proprement socialiste à partir du moment où le système permet la protection des droits des travailleurs et assure une répartition plus égalitaire des richesses. Le SPD allemand est le premier à reconnaître cette évolution sur le plan théorique lors de son congrès de Bad-Godesberg (1959) : la libre initiative, la concurrence et la propriété privée y sont reconnues comme des éléments essentiels de la vie économique, au même titre que la planification et la propriété collective. Durant les décennies suivantes, un nombre croissant de partis de gauche en Europe de l'Ouest se résignent peu à peu à accepter la nouvelle donne économique.

L'idée d'associer l'État et le marché ne doit pas son seul succès, néanmoins, au réalisme politique des élites socialistes d'après-guerre. Elle gagne en légitimité grâce à la diffusion posthume des idées de l'économiste britannique John Maynard Keynes (1883-1946). Sa *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, publiée en 1936, est l'une des plus importantes contributions à la théorie économique du xx^e s. Elle devient l'une des principales sources d'inspiration des gouvernements occidentaux durant l'expansion des « trente glorieuses » (1945-1975). Keynes n'est ni socialiste ni antilibéral. Il est favorable à la propriété privée et hostile à la planification centralisée. Il se déclare lui-même « libéral » en 1925. Mais alors que la Grande-Bretagne est dans la tourmente financière, il adresse une critique cinglante aux théories économiques de l'école classique. Sa théorie établit que le capitalisme du « laissez faire, laissez aller », en limitant le pouvoir d'achat et en favorisant l'épargne improductive, est l'une des principales causes du chômage. La lutte contre le sous-emploi justifie de faire appel à l'intervention économique de l'État. En recourant au déficit budgétaire, les pouvoirs publics disposent d'un moyen efficace pour encourager l'investissement productif, engager de grands travaux et surtout, grâce à une politique de redistribution des richesses, accroître la demande par la relance de la consommation.

Après la guerre, les gouvernements adoptent les idées keynésiennes et mettent en place des politiques économiques plus volontaristes. Le keynésianisme apporte alors une caution scientifique à

l'interventionnisme étatique, aux nationalisations des grandes entreprises, aux politiques de relance budgétaire et aux mesures de redistributives. Il légitime le développement de « l'État-providence », c'est-à-dire l'adoption de réformes sociales permettant d'accroître la protection des classes les plus défavorisées. Il contribue à la construction des deux piliers des régimes sociaux-démocrates : la concertation institutionnalisée entre l'État et les représentants du monde économique d'une part, la mise en œuvre de politiques protégeant les droits sociaux d'autre part. Son influence s'étend même aux États-Unis (où la méfiance à l'égard de l'État demeure pourtant assez forte) et à la France (où l'interventionnisme planificateur emprunte une voie plus technocratique). Au total, c'est bien à l'aune de Keynes que se développent les nouvelles formules « libérales-étatiques » de l'après-guerre.

Le contexte des années 1950-1960, marqué par la guerre froide entre les deux « blocs » et la vitalité de l'économie occidentale, est propice au ralliement des partis socialistes à la démocratie parlementaire et au marché. L'ampleur de la croissance autorise d'importantes réformes sociales et la surveillance étroite des marchés par les autorités de l'État. Elle semble alors donner raison au socialisme modéré contre les théories néo-classiques. Mais l'entrée de l'économie mondiale dans l'ère de la récession, au milieu des années 1970, met brutalement en question le rôle économique de l'État. Le socialisme réformateur d'après-guerre, qui s'était appuyé sur la puissance publique pour justifier les politiques sociales en direction des classes modestes, apparaît subitement condamné à trouver un nouveau modèle théorique.

De la crise du modèle interventionniste à la « troisième voie »

Depuis les années 1970, le ralentissement de l'économie, l'interpénétration croissante des marchés et leur libéralisation amorcée à partir des années 1980 ont fait clairement apparaître les limites des compromis nationaux établis durant les années de croissance. Face au triomphe du modèle de marché, les partis de gauche ne disposent plus désormais de contreprojet à opposer aux thèses néo-libérales. Hier

divisés par les querelles de doctrine, ces partis souffrent aujourd'hui de ne plus avoir de doctrine.

Récession et mondialisation : la fin du modèle social-démocrate

Le socialisme de réforme est mis à mal une première fois dans les années 1970. Avec le premier choc pétrolier, la social-démocratie qui visait à associer l'efficacité du marché et l'intervention de l'État est confrontée à d'insurmontables obstacles. L'incapacité de l'État-providence à mobiliser des leviers financiers suffisants – donc à assumer les tâches d'impulsion et de redistribution qu'il s'était fixé – met brutalement fin à l'ambition d'une régulation politique de l'économie.

À partir de la fin des années 1970, la plupart des gouvernements mettent un terme aux politiques keynésiennes. Les thèses prônant le retour au marché, que peu d'économistes persistaient à défendre (Milton Friedman, Friedrich Hayek), ressurgissent avec force au point de devenir en quelques années la nouvelle orthodoxie économique (voir [chapitre 7](#)). Elles incitent un peu partout les dirigeants à limiter l'intervention de l'État par la privatisation des entreprises publiques, la réduction des déficits publics, le transfert de la gestion de certains biens collectifs vers le privé (santé, éducation, transports...) et l'allègement de la pression fiscale. Ronald Reagan aux États-Unis, Margaret Thatcher au Royaume-Uni se font les nouveaux hérauts de ce grand tournant dit « néolibéral ». Ailleurs, lorsque les gouvernements persistent à pratiquer des politiques keynésiennes, ils subissent immédiatement les « sanctions du marché » (inflation des prix, fuite des capitaux, baisse de l'investissement, affaiblissement de la monnaie, creusement des déficits publics).

L'internationalisation des économies, la montée en puissance des marchés financiers et le développement continu des modes de communication condamnent, une deuxième fois, toute idée de régulation de l'économie par l'État. Certes, la mondialisation économique n'est pas un phénomène nouveau (elle est observée par les historiens comme un processus multiséculaire). Mais son accélération dans les années 1990-2000 réduit considérablement la capacité d'intervention des gouvernements dans le secteur économique. D'une manière générale, le développement des échanges transnationaux renforce l'interdépendance

des marchés. Il favorise la formation de grandes multinationales. Il contribue également à l'essor d'un capitalisme financier mondial qui, aujourd'hui, dépasse largement en valeur le capitalisme industriel et bancaire. Les grandes entreprises ne sont désormais plus liées à des marchés nationaux et sont placées sous la dépendance d'actionnariats transnationaux, tandis que les mouvements de capitaux échappent largement au contrôle des banques centrales. Toutes ces évolutions conjuguées dessaisissent les gouvernements nationaux des deux leviers qui leur permettaient d'intervenir dans l'économie : l'autorité sur secteur bancaire et le contrôle des grandes entreprises nationalisées. Face aux marchés, notamment aux mouvements erratiques des flux financiers, leurs pouvoirs semblent aujourd'hui particulièrement limités.

Dans ce contexte marqué par la disparition des idées keynésiennes, les socialistes n'ont plus de grand modèle alternatif à défendre. Ils se retrouvent contraints de rechercher de nouveaux terrains de revendications sous peine de perdre leur électorat.

Le socialisme à la recherche d'une « troisième voie »

Au début des années 1990, l'effondrement du modèle soviétique marque le triomphe des grandes idées libérales. Plus aucun parti socialiste européen ne songe désormais à contester le modèle de l'économie de marché. À la veille du troisième millénaire, tous les partis ont révisé leur édifice doctrinal et, lorsqu'ils ne l'ont pas fait, ont épuré leur discours. C'est le Parti travailliste (renommé en 1997 *New Labour*) qui accomplit la révision idéologique la plus substantielle. Tout en condamnant la politique ultralibérale des années thatchériennes, le parti de Tony Blair décrète en effet publiquement, sous l'impulsion de son aile « modernisatrice », que la lutte des classes est terminée et qu'il n'existe plus de conflit entre le socialisme et le libéralisme.

Le *New Labour* entend rechercher une « troisième voie », celle d'un « socialisme libéral » qui se dissocie nettement de la social-démocratie d'après-guerre. Son principal théoricien est Anthony Giddens. Ce dernier est l'auteur d'un projet dont l'ambition de dépasser à la fois le socialisme interventionniste et l'ultralibéralisme conservateur (*Beyond Left and Right*, 1994 ; *The Third Way*, 2000). Selon lui, la vocation de l'État-providence à organiser la solidarité n'est plus envisageable dans une

société marquée par l'accroissement des coûts et la multiplication des risques collectifs. Le sociologue anglais propose de limiter le rôle des institutions publiques (allègement des administrations, réduction des budgets) et de recourir aux organismes privés pour réaliser de certaines missions de service public, lorsque leur action est plus efficace. Il souhaite, dans le domaine économique, restaurer une éthique de responsabilité qui laisse place aux initiatives individuelles et accepte le jeu de la libre concurrence. Enfin, dans le domaine du travail, il reconnaît l'intérêt de la flexibilité et milite pour l'allègement des contraintes juridiques pesant sur l'emploi.

D'une manière générale, les partisans de la troisième voie prétendent suivre une démarche essentiellement pragmatique, refusant les partis pris idéologiques. Ils ne se donnent pas pour objectif de proposer une alternative sociétale. Ils considèrent que le libéralisme est le seul système capable de protéger la liberté et, en ce sens, le moins mauvais des systèmes. Leur différence avec les tenants du néo-libéralisme réside dans leur volonté de poursuivre un objectif de justice sociale, en veillant à l'égalité des chances et à la protection des droits sociaux.

Le *New Labour* est le premier parti à opérer un tournant idéologique accepté en pratique par la plupart des dirigeants socialistes européens. Mais dans un monde où les intérêts des détenteurs de capitaux peuvent se révéler en contradiction avec les intérêts des salariés (multiplication des licenciements pour motifs boursiers, développement de la précarité de l'emploi), les socialistes libéraux s'abstiennent de se prononcer sur la hiérarchie entre le travail et le capital. Surtout, ils ne placent plus la question de l'égalité au cœur de leur projet, si ce n'est l'égalité des chances. Enfin, répondant désormais essentiellement aux attentes des classes moyennes, ils ont de plus en plus de mal à maintenir un lien d'incarnation avec les catégories sociales les plus vulnérables. La troisième voie inspire le SPD allemand et le *Labour Party* aux Pays-Bas dès la fin des années 1990. Aux États-Unis, elle influence la stratégie présidentielle de Bill Clinton. Elle est revendiquée dans les années 2000 par de nombreux leaders progressistes. (Portugal, Autriche, Suède, Finlande, Israël, Canada et Nouvelle-Zélande), suscitant parfois des tensions internes dans les partis de gauche. Elle provoque des réactions et des critiques assez fortes en France et en Italie, avant de gagner les élites socialistes (Romano Prodi et Matteo Renzi en Italie, Dominique Strauss-

Kahn, Manuel Walls et Emmanuel Macron en France). Le socialisme libéral est l'expression d'une sensibilité aujourd'hui présente dans la plupart des partis de gauche en Europe.

En définitive, le ralliement à la société de marché et l'expérience de la gestion gouvernementale, auxquels s'ajoute une désaffection générale des électeurs à l'égard des partis politiques traditionnels, rendent les partis de gauche de moins en moins attractifs pour l'électorat populaire. Ayant perdu à la fois leur fonction tribunitienne (la captation du vote protestataire), leur originalité idéologique (l'alternative au libéralisme économique) et une grande partie de leurs relais associatifs dans les milieux ouvriers et employés, ces partis ont aujourd'hui une identité brouillée. Ils laissent vacant un espace électoral dans lequel s'engouffrent divers mouvements (de la gauche radicale à des offres politiques désertant le clivage gauche-droite).

Les nouveaux mouvements protestataires : éclatement ou recomposition idéologique de la gauche ?

« Gauche radicale », « nouvelle gauche », « gauche associative », « mouvements pour la justice globale », toutes ces dénominations n'évoquent pas des mouvements idéologiques ou politiques particuliers. Par ces expressions, journalistes et philosophes désignent une nébuleuse d'associations, de mouvements syndicaux et de groupes à structure lâche qui, à partir du milieu des années 1990, dénoncent les déséquilibres et les inégalités engendrés par le capitalisme mondialisé. Leur message protestataire, leur succès médiatique, leur investissement dans les réseaux associatifs locaux et leur activisme sur la scène internationale en font les principaux acteurs du mouvement social contemporain. Occupant le champ libre laissé par les partis de gouvernement et les grandes centrales syndicales, ces mouvements renouent avec trois orientations fondatrices du socialisme : la critique globale de l'ordre économique libéral et de ses dérives ; le souhait de limiter strictement les règles du marché et d'opérer une redistribution équitable des richesses ; la préférence pour les stratégies d'action directe plutôt que la participation au jeu parlementaire (voir [chapitre 8](#)).

Néanmoins, les nouvelles mobilisations locales, nationales ou transnationales ne sauraient être confondues avec les mouvements

ouvriers d'hier, pour trois raisons. Tout d'abord, l'engagement de la gauche radicale n'est pas limité à la question de la lutte contre les pouvoirs financiers et de la répartition des richesses, mais associe des revendications nouvelles comme la protection de l'environnement et la promotion de la santé, le respect de la dignité humaine, le droit à la diversité culturelle ou à l'autonomie régionale, la protection des minorités ou plus simplement le droit à l'épanouissement individuel. Ensuite, contrairement aux partis de gauche traditionnels, les mouvements contemporains de la gauche protestataire sont généralement hostiles aux directions politiques centralisées. Ils entendent faire fonctionner la démocratie directe, ce qui se traduit, sur le plan interne, par une forte décentralisation et l'absence de contrôle hiérarchisé. Enfin, ces mouvements ne s'identifient plus à une « classe sociale » séparée luttant contre une autre pour la défense de ses intérêts. D'une manière générale, ces mouvements restent pour le moment confinés dans un rôle de protestation anti-capitaliste et, pour cette raison, ont du mal à trouver la cohérence théorique qui pourrait les transformer en forces politiques capables de conquérir le pouvoir.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres citées

- BAKOUNINE Michel, *Étatisme et anarchie* [1873], Leiden, E. J. Brill, 1967.
- B AUER Otto, *La Question des nationalités et la social-démocratie* (2 vol.), Edi, 1990.
- BERNSTEIN Eduard, *Les Présupposés du socialisme* [1899], Paris, Le Seuil, 1974.
- B LANC Louis (présenté par J.-F. Spitz), *Textes politiques (1830-1882)*, Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2011.
- BLUM Léon, *Le Socialisme démocratique. Scission et unité de la gauche (discours 1921-1946)*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972.
- B UCHEZ Philippe, *Introduction à la science de l'histoire*, Paris, BNF Collection XIX, 2016.
- C ABET Étienne, *Voyage en Icarie* [1842], Paris, Dalloz, 2006.
- COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif* [1844], Paris, Vrin, 1995.
- COMTE Auguste, *Système de politique positive* [1851-1854], Paris, Vrin, 1996.
- D E MAN Henri, *Au-delà du marxisme* [1928], Paris, Félix Alcan, 2020.
- E NGELS Friedrich, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Tribord, 2012.
- FOURIER Charles, *Œuvres complètes*, Paris, Anthropos, 1967.
- GIDDENS Anthony et BLAIR Tony, *La Troisième Voie. Le renouveau de la social-démocratie*, Paris, Le Seuil, 2002.
- GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1996.
- JAURÈS Jean, *Textes choisis*, Paris, B. Leprince, 2003.
- KROPOTKINE Pierre, *La Science moderne et l'anarchie* [1913], Antony, Tops – H. Trinquier, 2015.
- LÉNINE, *Que faire ?* [1903], Paris, Le Seuil, 1966.
- L ÉNINE , *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme* [1916], Paris, Le Temps des cerises, 2001.
- L ÉNINE , *L'État et la révolution* [1917], Paris, La fabrique Éditions, 2012.
- L EROUX Pierre (présenté par B. Viard), *Anthologie de Pierre Leroux*, Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2007.
- MAO ZEDONG, *Citations*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1967.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du Parti communiste* [1848], Paris, Flammarion, 1998.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt* [1875 et 1891], Paris, Éditions sociales, 1966.
- M ARX Karl, *Les Lutttes des classes en France* [1850], Paris, Folio, 2002.
- M ARX Karl, *Le Capital* [1867, 1885, 1894] (2 vol.), Paris, Folio, 2008.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la morale* [1887], Paris, LGF, 2000.
- O WEN Robert, *Propositions fondamentales du système social de la communauté des biens* [1837], Paris, Hachette-BNF, 2017.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1967.

SAINT-SIMON, *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1969.
STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété*, Paris, La Table ronde, 2000.
TROTSKI Léon, *La Révolution permanente* [1931], Paris, Gallimard, 1963.

Pour aller plus loin

ABENDROTH Wolfgang, *Histoire du mouvement ouvrier en Europe*, Paris, Maspero, 1978.
Annales du monde anglophone, « Changements institutionnels : sous le nouveau travaillisme », Paris, L'Harmattan, 2000.
ANSART Pierre, *Naissance de l'anarchisme. Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, PUF, 1970.
ARVON Henri, *L'Anarchisme*, Paris, PUF, 1995.
BALIBAR Étienne, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014.
BARBIER Maurice, *La Pensée politique de Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1992.
BEAUD Michel, *Le Socialisme à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1982.
BECKER Jean-Jacques et CANDAR Gilles, *Histoire des gauches en France* (2 vol.), Paris, La Découverte, 2005.
BÉNICHOU Paul, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1995.
BENSAÏD Daniel, *Les Trotskysmes*, Paris, PUF, 2002.
BENSUSSAN Gérard et LABICA Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999.
BERGOUNIOUX Alain et MANIN Bernard, *La Social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979.
BERGOUNIOUX Alain et GRUNBERG Gérard, *L'Ambition et le remord : les socialistes français et le pouvoir, 1905-2005*, Paris, Fayard, 2005.
BERGOUNIOUX Alain et GRUNBERG Gérard, *L'Utopie à l'épreuve. Le socialisme européen au XX^e siècle*, Paris, Éditions de Fallois, 1996.
BRAUDEL Fernand, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2014.
BRAVO Gian Mario, *Les Socialistes avant Marx*, Paris, Maspero, 1979.
CASTAGNEZ-RUGGIU Noëlline, *Histoire des idées socialistes*, Paris, La Découverte, 1997.
CHANSON Paul, *L'Organisation du travail selon L. Blanc membre du gouvernement provisoire en 1848*, Paris, éd. de l'IECS, 1943.
COLAS Dominique, *Le Léninisme. Philosophie et sociologie politique*, Paris, PUF, 1982.
DROZ Jacques, *Histoire générale du socialisme* (4 vol.), Paris, PUF, 1997.
EAGLETON Terry, *Marx et la liberté*, Paris, Le Seuil, 2000.
ELLEINSTEIN Jean, *Histoire mondiale des socialismes* (6 vol.), Paris, Armand Colin, 1984.
GOLFIN Jean, *La Pensée de Mao Tsé-Tong*, Paris, Privat, 1971.
GOUHIER Henri, *La Philosophie d'Auguste Comte : esquisses*, Paris, Vrin, 1987.
HALÉVY Élie, *Histoire du socialisme européen*, Paris, Gallimard, 2006.
HAUPT Georges, *L'Historien et le mouvement social*, Paris, Maspero, 1980.
HOBSBAWM Eric, *L'Ère des révolutions, 1789-1848*, Bruxelles, Complexe, 1988.
HOBSBAWM Eric, *L'Ère du capital, 1848-1875*, Paris, Hachette, 2002.

- JULLIARD Jacques, *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe*, Paris, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 1988.
- KRIEGEL Annie, *Le Pain et les roses. Jalons pour une histoire des socialismes*, Paris, 10/18, 1973.
- LABICA Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999.
- LAZAR Marc (dir.), *La Gauche en Europe depuis 1945. Invariants et mutations du socialisme européen*, Paris, PUF, 1996.
- LEFEBVRE Henri, *Le Marxisme* [1948], Paris, PUF, 2012.
- LEFEBVRE Henri, *La Pensée de Lénine*, Paris, Bordas, 1977.
- Le Magazine Littéraire*, « Marx après le marxisme », n° 324, sept. 1994.
- LIGOU Daniel, *Histoire du socialisme en France, 1864-1960*, Paris, PUF, 1962.
- MAITRON Jean, *Le Mouvement anarchiste en France*, Paris, Maspero, 1983.
- MAITRON Jean, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* (44 vol.), Paris, Éditions de l'Atelier, 1964-2002.
- MOSCHONAS Gerassimos, *La Social-démocratie de 1945 à nos jours*, Paris, Montchrestien, 1994.
- PEIGNOT Jérôme, *Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Paris, Klincksieck, 1988.
- PIOTTE Jean-Marc, *La Pensée de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970.
- ROSANVALLON Pierre, *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Le Seuil, 1989.
- RUSS Jacqueline, *Le Socialisme utopique français*, Paris, Bordas, 1988.
- SMITH David et EVANS Phil, *Le Capital de Marx pour débutants*, Montréal, Boréal Express, 1982.
-

Crisse économique et montée des tensions internationales	1920	- École de Vienne, C. Menger	
	1930	- C. Schmitt	
		- L. von Mises	
		- H. Kelsen	
		- J. Maritain	
		- J. M. Keynes	
	2 ^{ème} Guerre mondiale	1940	- F. Neumann
		- E. Voegelin	
		- K. Popper	
		- F. Hayek, B. de Jouvenel, J. Rueff	
- Société du Mont Pèlerin (1947)			
- T. W. Adorno, P. Levi			
- J.-P. Sartre			
- L. Strauss, W. Gurian			
1950		- H. Arendt	
- J. Talmon			
Guerre froide et mouvement de décolonisation	- Groupe Socialisme et barbarie (C. Castoriadis, Cl. Lefort)		
	- C. Friedrich, Z. Brzezinski		
	- G. Anders		
	1960	- R. Aron	
	- I. Berlin		
	- M. Oakeshott		
	- W. Laqueur		
	- M. Friedman		
	- J. Buchanan, G. Tullock		
	1970	- Cl. Lefort	
- A. Zinoviev, A. Soljenitsyne			
- E. H. Carr			
- M. Lewin			
- École de Chicago, G. Stigler, R. Coase, G. Becker, R. Lucas			
- École du <i>Public Choice</i>			
Monde post-bipolaire	1980	- E. Nolte	
	- J. Habermas		
	- I. Kershaw		
	- F. Furet		
	1990	- Q. Skinner	
	- Ph. Pettit		
	- J. F. Spitz		

Chapitre 7

Les sentinelles de la liberté

Critiques du totalitarisme, éloge de la société libérale

De la Première Guerre mondiale jusqu'à l'effondrement du système soviétique, le xx^e s. est à bien des égards un siècle de désillusions. Traversé par deux guerres mondiales et par les expériences totalitaires, il apparaît comme « l'âge des extrêmes » pour reprendre la formule de l'historien Eric Hobsbawm. Les progrès techniques considérables, l'essor de la société industrielle et le développement du parlementarisme n'ont pu empêcher la montée des tensions nationalistes sur le continent. Le conflit mondial de 1914-1918 inaugure la guerre de masse. Il dévaste les populations et annonce le déclin de l'influence internationale de l'Europe. La crise économique des années 1930 révèle l'incapacité de l'économie capitaliste à garantir un système de production et d'échange stable et équitable. Elle plonge les populations dans la pauvreté, incite aux replis protectionnistes et nourrit les nationalismes. Enfin, le basculement de nombreux pays dans la dictature traduit l'échec du nouvel ordre européen imposé par les vainqueurs de 1918. Il montre la grande fragilité des valeurs démocratiques et libérales dans les pays où celles-ci n'ont pas eu le temps de prendre racine.

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, la découverte des « camps de la mort » révèle le niveau de cruauté inouï du régime nazi. L'Europe a été le lieu plus grand programme d'extermination jamais imaginé dans

l'histoire de l'humanité. La tragédie des guerres mondiales achève ainsi de briser les illusions de la modernité. Ni la raison ni la culture n'ont permis d'empêcher une barbarie poussée à l'extrême. Les sociétés européennes ne peuvent plus incarner le mouvement de progrès de l'humanité vers un idéal universel. « Penser après Auschwitz » implique de fouiller dans les décombres de la civilisation européenne et d'en questionner l'héritage philosophique.

La vie intellectuelle d'après-guerre s'établit de façon très différente selon les pays et, lorsque les idées circulent à l'international, elles font souvent l'objet de nouvelles interprétations en fonction des contextes politiques nationaux et des controverses propres à chaque milieu académique. Néanmoins, en Europe, l'heure est à la fin des certitudes. En Allemagne, la mémoire des crimes du nazisme, mêlée au succès de l'École de Francfort, explique le succès des nouvelles théories fustigeant les dérives de la modernité, l'enfermement de l'individu dans la société de masse et la soumission du corps social à la rationalité technique. En France, l'existentialisme sartrien domine le débat intellectuel d'après-guerre et tente de tracer une nouvelle voie pour l'humanisme. Mais il n'empêche pas la naissance d'une critique radicale de l'héritage humaniste européen à partir des années 1960, donnant naissance aux philosophies de la postmodernité (voir [chapitre 8](#)). Parallèlement, la pensée marxiste gagne en influence dans les sciences sociales, notamment en France, en Italie et au Royaume-Uni.

Aux États-Unis, la réflexion intellectuelle sur la tragédie européenne et, surtout, la peur du communisme dans le nouveau contexte de guerre froide, alimentent une réflexion théorique sur le totalitarisme. C'est dans l'ombre de la critique du totalitarisme que se forment les nouveaux plaidoyers pour la liberté, le pluralisme des valeurs et la société de marché. Minoritaires dans les universités états-uniennes et britanniques pendant les années de croissance, les théoriciens de la liberté connaîtront un succès grandissant avec le reflux des idées keynésiennes et le déclin des théories d'inspiration marxiste dans les sciences sociales.

PENSER LE TOTALITARISME : IDÉOLOGIE, TERREUR ET DÉSHUMANISATION

Dans l'Europe de la fin du XIX^e s., marquée par la montée des idées libérales et la confiance dans le progrès scientifique, la plupart des hommes de lettres, savants, juristes et philosophes jettent un regard optimiste sur la capacité des nouveaux États-nations à garantir la liberté, la paix et la prospérité. L'idée que les sociétés européennes sont engagées dans un processus de civilisation se traduisant par l'approfondissement de la liberté et l'amélioration des conditions sociales d'existence n'est guère remise en question. Certes, la marche vers une société humaine plus ouverte et plus démocratique apparaît chaotique. En Europe, les tentatives de restauration de l'ordre monarchique, le renforcement des empires centraux et l'apparition des tensions nationalistes semblent ralentir l'évolution des sociétés vers la liberté. La naissance d'un mouvement ouvrier montre également que l'industrialisation s'accompagne de nouvelles formes d'inégalité entre des classes sociales structurées par les rapports économiques. Néanmoins, la reconnaissance des peuples, la revendication croissante d'égalité et la lente marche vers le suffrage universel masculin semblent attester du progrès des idées démocratiques et libérales.

Loin de ces espoirs, le XX^e s. s'ouvre avec l'attentat de Sarajevo (28 juin 1914). L'Europe tombe dans le chaos d'une guerre de masse qui, en quatre ans, fait plus de 21 millions de morts. Le traumatisme est profond. Certes, au début des années 1920, la victoire des Alliés sur les Empires centraux (Allemagne impériale, Autriche-Hongrie, Empire ottoman, Royaume de Bulgarie) permet d'imaginer les conditions d'une paix internationale durable, fondée sur le droit des peuples à l'autodétermination, l'affirmation du modèle démocratique et la recherche d'une sécurité collective (défendue en 1918 dans les fameux « Quatorze points » du président Woodrow Wilson). Les traités de paix prévoient des garanties militaires, économiques et financières censées protéger l'intégrité territoriale des pays vainqueurs et empêcher l'Europe de sombrer de nouveau dans la guerre. La nouvelle organisation des

relations internationales, adossée à la Société des Nations (SDN), entend substituer le droit universel aux tentations hégémoniques des puissances, mais aussi promouvoir le socle des valeurs libérales dans toute l'Europe.

C'est un peu vite oublier que la perception des effets de la guerre est différente dans les pays vaincus, en particulier en Allemagne où la population subit le poids des réparations de guerre et doit faire face à une crise financière d'une ampleur considérable. C'est également sous-estimer les effets de l'insurrection bolchevique d'octobre 1917 qui plonge l'ancienne Russie tsariste dans la guerre civile et débouche sur la formation d'un régime collectiviste et autoritaire suscitant des craintes dans toute l'Europe. Enfin, le système capitaliste entre en 1929 dans un cycle de récession économique remettant brutalement en question le modèle capitaliste qui assurait l'enrichissement des sociétés industrielles.

La formation des nouvelles dictatures européennes

L'entre-deux-guerres est marqué par la désagrégation du nouvel ordre international imaginé lors de la Conférence de la paix de Paris (1919). Alors que la démocratie parlementaire se consolide en Amérique du Nord, l'Europe voit s'installer des régimes autoritaires (Horthy en Hongrie, Pilsudski en Pologne, Dollfuss en Autriche, Primo de Rivera en Espagne, Salazar au Portugal, Metaxás en Grèce). Elle voit surtout naître des dictatures présentant des caractéristiques inédites. En Allemagne, les institutions démocratiques de Weimar résistent quelque temps à la montée du national-socialisme, mais elles s'effondrent en quelques mois après l'arrivée d'Hitler à la chancellerie (1933). La proclamation du Troisième Reich conduit rapidement à l'installation d'une dictature à l'idéologie nationaliste et raciale. En recourant à la terreur sur le territoire national et en affirmant une stratégie expansionniste en Europe, Hitler détruit tous les espoirs de paix. À partir de 1941, le régime fait le choix de l'extermination massive des juifs d'Europe.

En URSS, la Révolution d'Octobre ne débouche pas sur la « société sans classe » promise par les bolcheviks. Après la période dite du « communisme de guerre », la stabilisation du régime s'accompagne de violentes répressions et de la croissance de la bureaucratie d'État. Jouant

habilement des alliances au sein du parti, Staline s'empare du pouvoir entre 1924 et 1929, après avoir pris soin d'exclure ses concurrents, en particulier Léon Trotski. La collectivisation des terres (1929-1933) est l'occasion d'une campagne de « dékoulakisation » qui provoque d'innombrables arrestations, plus de deux millions de déportations et la mort de centaines de milliers de paysans. Staline est certes critiqué par les dignitaires du parti, mais après l'assassinat de Kirov (1934), il achève d'installer son pouvoir par la terreur. Les « grandes purges » organisées entre 1935 et 1938 permettent l'élimination de tous les cadres du régime représentant une menace pour Staline. Au cours des procès de Moscou (1936-1938), les principales figures du parti sont condamnées puis exécutées (Kamenev et Zinoviev en 1936, Boukharine et Rykov en 1938). Les élites du parti, de l'administration et de l'armée sont décimées au cours de ces répressions massives. Au total, la politique de terreur fait près de deux millions de victimes, dont plus de 700 000 exécutions.

Enfin, l'Italie évolue dès les années 1920 vers une dictature de type nationaliste et corporatiste, placée sous le contrôle du parti fasciste. La violence politique n'y atteint en aucun cas celle des expériences nazie et soviétique. Mais Mussolini y consolide une dictature à parti unique, fortement personnalisée, grâce à la suppression de toute forme de pluralisme politique et à une politique dirigiste dans le domaine économique. L'idéologie du régime peut se résumer à la formule lancée en 1927 par Mussolini à la tribune de la Chambre des députés : « Tout par l'État, rien hors de l'État, rien contre l'État ! »

Le nazisme, le stalinisme et le fascisme incarnent des dictatures d'un nouveau type. Ces régimes reposent en effet sur des mécanismes de domination particuliers : le contrôle exercé par le parti unique sur les institutions, le culte du chef, la constitution d'une imposante bureaucratie d'État, le recours aux techniques modernes de propagande, l'embrigadement des masses, le rôle central de l'appareil policier, le dirigisme en matière économique, l'encadrement strict des activités sociales, sans compter l'hostilité déclarée au camp des démocraties libérales. Enfin, en Allemagne et en URSS, l'intensité de la répression révèle un degré de terreur jamais atteint jusque-là (persécutions, emprisonnements, déportations, assassinats politiques, massacres de masse).

Ces nouvelles expériences dictatoriales et les violences extrêmes qui leur sont associées suscitent, après 1945, une abondante réflexion théorique sur le phénomène nouveau du « totalitarisme ». Elles mobilisent également l'attention des sciences sociales dont les travaux tentent de comprendre les facteurs politiques et sociaux qui accompagnent le développement des institutions répressives. Durant près d'un demi-siècle, d'intenses débats divisent les intellectuels sur la définition et les caractéristiques du phénomène totalitaire, sur le rapport entre le totalitarisme et la modernité européenne, ou encore sur la singularité du nazisme par rapport au système stalinien. Une partie importante des controverses se concentre notamment sur l'expérience soviétique qui, durant toute la période de la guerre froide, représente une menace pour le camp des démocraties libérales.

Le totalitarisme : naissance d'un concept

On aurait tort de croire que la réflexion sur les expériences totalitaires naît après le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale. Le mot « totalitarisme » circule déjà dans les milieux intellectuels de l'entre-deux-guerres. Il n'a toutefois pas encore de sens stabilisé. Ses migrations aléatoires parmi des auteurs aux conceptions très diverses brouillent sa définition.

Le terme est utilisé pour la première fois en Italie en 1923 par Giovanni Amendola, journaliste et homme politique libéral qui entend dénoncer la mainmise du mouvement fasciste sur l'administration locale. Il est détourné en 1925 par l'idéologue Giovanni Gentile qui lui donne une connotation positive. Il désigne alors le nouveau régime « fasciste » dont Mussolini a pris la tête et qui promeut la puissance impérieuse de l'État, institution suprême s'imposant à tous les individus et à tous les corps sociaux. La notion ressurgit en Allemagne, quelques années plus tard, où elle est utilisée par des intellectuels conservateurs et nationalistes qui plaident pour un sursaut révolutionnaire capable de mettre fin à la supposée décadence de la société allemande. Ces intellectuels, bien que ne recherchant pas l'unité, forment ce que l'on a pu appeler rétrospectivement la « révolution conservatrice » allemande. Parmi eux figure Carl Schmitt, philosophe proche des milieux catholiques, constitutionnaliste réputé, connu pour ses travaux sur le droit canon et sur

la dictature. Schmitt met le terme au service d'une rhétorique antilibérale et autoritaire, aspirant à un « État total » qui s'attribue les « moyens de la puissance ». Il interprète à cet égard le succès du bolchevisme et du fascisme comme le reflet des faiblesses des démocraties parlementaires, dont la république de Weimar n'est pour lui qu'un triste exemple.

Au cours des années 1930, la notion évolue en même temps qu'elle se diffuse en Europe. Elle est reprise par des intellectuels antifascistes dénonçant les convergences entre les dictatures rouges et brunes (par exemple l'écrivain révolutionnaire d'origine russe Victor Serge ou le militant social-démocrate allemand Otto Rühle). Elle entre également dans le vocabulaire savant. Des philosophes (Luigi Sturzo, Jacques Maritain, Julien Benda, Karl Loewenstein), des juristes (Hans Kelsen, Gerhard Leibholz, René Cassin, Hermann Kantorowicz, René Capitant, Jacques Chapsal), des historiens (Franz Borkenau, Guglielmo Ferrero, Carlton J. H. Hayes) et des économistes (Henry Laufenburger) tentent d'identifier les traits distinctifs des nouvelles dictatures européennes qui semblent échapper aux classifications habituelles. Le concept « totalitarisme » se transforme ainsi lentement en catégorie analytique. Il nourrit une abondante réflexion chez des universitaires qui entendent décrire les caractéristiques institutionnelles inédites de ces nouveaux régimes, mais aussi en dénoncer les formes antidémocratiques.

Le contexte international de l'après-guerre ne facilite pas la stabilisation de la notion. Utilisé principalement à l'Ouest, le mot « totalitarisme » entre dans le langage ordinaire. Son sens se relâche. Alors qu'il faisait l'objet d'une interprétation antifasciste en Europe, il est repris aux États-Unis dans les plaidoyers anticomunistes. Il y devient une notion de combat servant à la défense du « monde libre ». Le terme y est utilisé par des philosophes conservateurs et, inversement, abandonné par les intellectuels classés à gauche. Le contraste est saisissant avec la vie intellectuelle en Europe. Le nazisme y est perçu comme l'expression la plus terrifiante de la barbarie totalitaire, tant le traumatisme de la Shoah hante la nouvelle pensée philosophique. La prise de conscience du caractère criminel des expériences communistes y est, en revanche, bien plus lente. Non seulement la pensée marxiste exerce un attrait croissant sur les intellectuels de l'après-guerre, mais en France et en Italie, les partis communistes, devenus des forces électorales majeures, parviennent à fausser les perceptions sur la réalité du monde

soviétique. À l'exception de quelques philosophes (Herbert Marcuse aux États-Unis, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis en France), il est alors rare que des intellectuels de gauche associent le stalinisme à une expérience totalitaire. La critique du monde soviétique n'émerge que progressivement entre la fin des années 1950 et les années 1970, au fil des révélations sur la violence pratiquée par les régimes communistes (révélations du rapport Khrouchtchev en 1956, écrasement de l'insurrection de Budapest la même année, répression pendant le printemps de Prague en 1968, violences massives lors de la « révolution culturelle » chinoise entre 1966 et 1969, révélations d'Alexandre Soljenitsyne sur la réalité du goulag en 1973, génocide commis par les Khmers rouges au Cambodge entre 1975 et 1979, fuite des *boat people* du Vietnam).

En dépit de ces perceptions très différentes selon les périodes et selon les pays, les systèmes totalitaires font l'objet d'une réflexion théorique approfondie dans les années d'après-guerre, suivie de nombreux débats historiographiques au cours des décennies suivantes.

L'expérience totalitaire, une tyrannie d'un genre nouveau

Philosophes et historiens s'accordent à définir les totalitarismes comme des systèmes politiques dans lesquels l'État exerce une domination totale sur la société, domination rendue possible par l'exercice de la terreur policière, le recours à une idéologie forte, le rôle directeur du parti unique, le culte du chef et la reconnaissance du primat de la collectivité sur les individus. Les systèmes totalitaires enserrant la totalité de la vie humaine dans un monisme politique.

Deux perspectives dominantes peuvent être dégagées des études sur le totalitarisme. Des théoriciens politiques se donnent pour objet de décrire les traits institutionnels des systèmes totalitaires, mais aussi d'analyser les mécanismes politiques et sociaux qui participent à la mise en place de la terreur. D'autres intellectuels développent une interprétation historique privilégiant la longue durée. Ils tentent de replacer les expériences du

nazisme et du communisme dans la continuité des grandes transformations qui ont donné naissance à la société moderne.

Le pouvoir totalitaire : rationalité de la violence et banalité du mal

Les théories de l'après-guerre font le choix d'étudier les mécanismes de puissance qui contribuent à l'affirmation d'une domination totale du pouvoir sur le corps social dans les deux expériences politiques les plus brutales du XX^e s. : le nazisme et le stalinisme. Elles présentent les dérives du totalitarisme comme le résultat de mécanismes de déshumanisation et d'une violence rationnelle exercée par les appareils de l'État.

L'essence du totalitarisme selon Arendt : puissance de l'idéologie, violence extrême et asservissement des masses

En 1951, Hannah Arendt (1906-1975) publie *Les Origines du totalitarisme*, trilogie qui s'impose immédiatement comme une œuvre de référence. Philosophe d'origine allemande, naturalisée américaine en 1951, elle expose une réflexion singulière qui mêle des considérations philosophiques à la description des évolutions sociales et institutionnelles à l'origine des expériences totalitaires. Pour elle, seules l'Allemagne de 1939 à 1945 et l'URSS stalinienne des grandes purges jusqu'à 1953 ont engendré le totalitarisme. Arendt considère qu'il existe une différence de nature entre les systèmes totalitaires et les autres expériences dictatoriales observées en Europe. En effet, les idées qui fondent le nazisme et le stalinisme, tout autant que les actions qu'elles ont inspirées, ont détruit la totalité des critères de jugement moral et des fondements politiques de la société moderne. Le totalitarisme « diffère par essence des autres formes d'oppression politique que nous connaissons, tels le despotisme, la tyrannie et la dictature. Partout où celui-ci s'est hissé au pouvoir, il a engendré des institutions politiques entièrement nouvelles » note-t-elle dans *Le Système totalitaire* (troisième tome des *Origines*). Le

totalitarisme est donc un phénomène politique sans précédent, inclassable selon les critères habituels.

Pour la philosophe américaine, la naissance du totalitarisme doit être interprétée comme le résultat d'une conjonction de trois évolutions historiques concomitantes : la dégradation de l'État-nation conçu comme communauté de destin, l'essor de l'antisémitisme et d'une conception du corps politique fondée sur l'idée de « race », et enfin la montée de l'impérialisme comme projet de domination extérieure (justifié au nom de la nation et de la race). Toutefois, dans l'esprit de la philosophe, les systèmes totalitaires ne sont le résultat d'aucune nécessité historique. Ils doivent être étudiés comme des expériences sociales et politiques nées dans le contexte spécifique du xx^e s.

Idéologie, terreur et atomisation sociale

Pour Arendt, le totalitarisme présente des singularités politiques. Il se caractérise par quatre traits principaux. Il repose tout d'abord sur l'idéologie, que l'on doit entendre comme un système d'idées expliquant la totalité du mouvement historique (passé, présent et futur). La force de l'idéologie est d'être un cadre d'interprétation global. Elle impose la « logique d'une idée » : elle intègre toutes les contradictions du monde dans une lecture univoque et irréfutable de l'histoire. Elle énonce ce que la société doit faire pour s'accorder à la vision du monde qu'elle prescrit ; par conséquent, elle s'émancipe de la réalité des faits. Sa force tient à son caractère prophétique qui lui permet de manipuler les consciences et de susciter l'adhésion du plus grand nombre. Elle est un puissant instrument d'assujettissement du corps social.

La terreur constitue un autre trait majeur des systèmes totalitaires. Elle permet aux dirigeants d'éliminer systématiquement les opposants réels et les ennemis supposés de la société. Sa particularité n'est pas simplement d'instaurer une violence extrême et généralisée mais aussi de s'étendre dans la société sans poursuivre aucune finalité politique particulière. Alors que, dans les régimes classiques de la tyrannie ou de la dictature, le chef recourt à la force dans le but de conserver son pouvoir, dans le système totalitaire, la brutalité se répand en échappant à toute logique pragmatique. Arendt n'hésite pas à affirmer que la terreur constitue « l'essence » du phénomène totalitaire.

L'atomisation du corps social et l'individualisation extrême de la société représentent un troisième trait singulier du totalitarisme. Selon Arendt, le XX^e s. est caractérisé par l'apparition des « masses ». Celles-ci tendent à remplacer les classes formées dans le cadre de la société industrielle. Les masses sont caractérisées par la disparition des communautés d'appartenance, le délitement des rapports sociaux et l'isolement croissant des individus. Dans ce contexte de désagrégation sociale, les systèmes totalitaires proposent un principe unificateur qui procure à la masse des individus affaiblis, déracinés et inutiles, des éléments d'identification qui les intègrent dans un ensemble unifié et homogène. Le totalitarisme est un système d'enrôlement des masses. Ils intègrent ces dernières dans des structures d'encadrement totalement nouvelles, mises en place par l'État, d'où sont exclues toutes les institutions sociales et culturelles qui existaient auparavant. « Les mouvements totalitaires sont des organisations massives d'individus atomisés et isolés », note Arendt. Mais le pire est que le totalitarisme n'offre pas de réponse sociale ou morale à la question de la désolation humaine. Bien au contraire, par l'idéologie et la terreur, il contribue à la destruction de l'individualité de l'homme, à la négation de sa personne morale, à l'anéantissement définitif de sa capacité de penser, d'agir, de produire et de créer.

D'une manière plus générale, contrairement aux despotismes classiques, le totalitarisme s'accompagne d'un effondrement des rapports sociaux, de la disparition de toutes les distinctions et hiérarchies, et de la destruction systématique de toutes les traditions sociales, juridiques et politiques. Il conduit notamment à la suppression de tous les principes moraux qui fondaient le lien social, comme l'autorité, la justice ou la liberté. Par exemple, alors que les dictatures classiques s'attaquent souvent aux libertés publiques tout en préservant une partie des libertés privées, le totalitarisme pénètre dans la sphère privée où il ruine toute forme d'autonomie et de dignité de l'individu.

L'État totalitaire

Arendt propose une analyse originale de l'État totalitaire. Loin de considérer le totalitarisme comme un système de domination marqué par l'extension ininterrompue de la puissance publique dans toutes les

sphères de l'activité humaine, elle note que l'État n'est qu'un instrument participant au développement du « mouvement totalitaire ». De même, contrairement aux dictatures classiques dans lesquelles le parti unique n'est qu'un outil de contrôle social aux mains des élites d'État et des militaires, dans les systèmes totalitaires, c'est le parti et surtout la police secrète qui sont les lieux de concentration du pouvoir. La bureaucratie et l'armée sont assujetties aux dirigeants qui contrôlent le mouvement en s'appuyant sur les masses. L'État n'a d'ailleurs pas d'autonomie : le gouvernement est contrôlé par le parti et l'administration surveillée par la police politique.

Les travaux d'Arendt développent des hypothèses essentielles pour comprendre les nouvelles expériences dictatoriales du XX^e s. Son approche philosophique prend néanmoins le risque d'enfermer des phénomènes aussi singuliers que le nazisme et le stalinisme dans une perspective théorique qui ne prend pas toujours le temps de la description empirique. La réflexion sur « l'essence du totalitarisme » ne permet pas de saisir ce qui fait la spécificité et la complexité de chaque expérience historique. En construisant des catégories globales, elle ne permet pas de penser les différences qui caractérisent les idéologies, la place du parti, la personnalité des dirigeants ou le rôle des groupes sociaux dans la formation du nazisme et du stalinisme. Par exemple, Arendt sous-estime l'effet de la personnalité des dictateurs dans l'évolution des systèmes hitlérien et soviétique. De même, des études historiques ultérieures ont montré que la mobilisation des masses en Allemagne impliquait des réseaux communautaires bien structurés, dans les régions rurales comme dans les milieux industriels, loin de l'hypothèse de l'atomisation de la société.

Les traits constitutifs du totalitarisme

Carl J. Friedrich et Raymond Aron puisent dans les sciences sociales pour étudier les dispositifs et les instruments de la domination totalitaire. Friedrich (1901-1984) est un politiste d'origine allemande. Avec son assistant Zbigniew Brzezinski, il publie en 1956 *Totalitarisme, dictature et autocratie*. Si leur analyse entend dégager des critères objectifs du totalitarisme, elle se concentre principalement sur l'Union soviétique. Elle est publiée dans un contexte politique marqué aux États-Unis par un

anticommunisme virulent, attisé par quatre années de maccarthysme (1950-1954).

Selon les deux théoriciens, le totalitarisme réunit six traits caractéristiques : une idéologie officielle décrivant le devenir historique de la société et à laquelle tout individu est tenu d'adhérer ; un parti unique de masse, fortement hiérarchisé, placé sous l'autorité d'un chef et exerçant un contrôle étroit sur l'administration ; un système policier recourant à la terreur et exerçant une surveillance étroite de la société ; un monopole du pouvoir sur les moyens de communication de masse ; le contrôle total de l'État sur les forces armées ; un contrôle centralisé des activités économiques par le biais de la planification d'État. Si Friedrich et Brzezinski accordent une attention soutenue à la terreur pour expliquer l'assujettissement des masses, le fondement de la domination totalitaire réside, selon eux, dans « le contrôle total de la vie quotidienne des individus, et plus particulièrement de leurs pensées, attitudes et activités », par le biais d'un instrument particulièrement puissant : l'idéologie.

Totalitarisme, dictature et autocratie est l'une des premières études empiriques des institutions totalitaires. Néanmoins, leur typologie, excessivement statique et formelle, échoue à rendre compte de la dynamique des régimes, notamment le caractère processuel et révolutionnaire des expériences nazie et soviétique. Centré sur les institutions du gouvernement central, l'ouvrage ne permet pas non plus de réfléchir à la diversité des composantes sociales sur lesquels ont reposé ces expériences, comme le rôle des élites, des groupes d'intérêts et des classes sociales. Il ne questionne pas non plus l'implication des individus et des groupes, à l'échelon local, dans l'expérience totalitaire.

En France, Raymond Aron (1905-1983) intervient dans un environnement politique et universitaire très différent. De nombreux intellectuels de gauche expriment alors leur sympathie pour le Parti communiste français et, malgré l'écrasement de l'insurrection de Budapest et la déstalinisation engagée en URSS, tardent à prendre leurs distances avec l'expérience soviétique. L'itinéraire intellectuel d'Aron l'a conduit, dès 1938-1939, à adhérer à la philosophie libérale. Après la guerre, face à la menace d'extension de la domination soviétique en Europe, il combat publiquement la vulgate communiste. Il se fait connaître du grand public lors de la publication de *L'Opium des*

intellectuels (1955), un essai corrosif sur l'aliénation des intellectuels de gauche.

Issu d'un cours professé en Sorbonne en 1957-1958, *Démocratie et totalitarisme* (1965) défend une approche sociohistorique du totalitarisme. Aron estime que la lecture essentialiste d'Arendt a le tort fut d'insister sur l'originalité du phénomène sans tenir compte de son inscription dans la société et dans l'histoire. De surcroît, à la différence de l'étude de Friedrich, il construit une interprétation souple cherchant à rendre compte du caractère évolutif des régimes totalitaires. Aron retient cinq caractéristiques du totalitarisme : l'existence d'un parti unique qui exerce un monopole de l'activité politique ; une idéologie à laquelle est reconnue une autorité absolue et érigée en vérité officielle de l'État ; le double monopole de l'État sur l'usage de la force et l'utilisation des outils de persuasion comme moyens d'asseoir l'obéissance ; la soumission des activités économiques à l'État ; l'exercice d'une terreur à la fois policière et idéologique destinée à sanctionner les fautes commises par les individus, considérées comme des atteintes à la vérité du régime.

Aron reconnaît, comme Arendt, que ces conditions n'ont été qu'exceptionnellement réunies dans l'histoire, notamment en URSS lors des purges de 1934-1938 et des procès staliniens entre 1948 et 1952. Il affirme également que le « pouvoir total » résulte de la combinaison d'une politique de la terreur et du recours à l'idéologie. Cette dernière, notamment, doit être vue dans toute son amplitude, à la fois comme le socle du régime, sa finalité historique et un instrument au service du pouvoir exercé par le parti sur la société. Mais, à l'opposé d'Arendt, Aron ne considère pas le totalitarisme comme un moment de rupture dans l'histoire européenne. Bien au contraire, il souligne que le régime soviétique s'est toujours inscrit dans une filiation avec certains principes démocratiques, certes dévoyés, mais agissant toujours comme une fiction juridique au service du régime.

Le totalitarisme, miroir brisé de la modernité

La montée en puissance des systèmes totalitaires au xx^e s. exprime-t-elle un rejet de la société démocratique et libérale ? À première vue, les systèmes totalitaires semblent s'opposer aux valeurs et aux institutions

des démocraties modernes. Ils font l'éloge de la société contre l'individualisme, défendent l'autorité contre la liberté, affirment le pouvoir absolu de l'État contre l'expression pluraliste de la société, substituent le culte du chef à la représentation plurielle, utilisent l'idéologie contre la raison, et préfèrent l'économie planifiée à l'économie de marché. Cette interprétation manichéenne domine largement la réflexion politique aux États-Unis à l'heure de la guerre froide : la crainte de la propagation du communisme à l'Ouest incite alors les administrations et les médias étatsuniens à présenter le totalitarisme comme l'exact envers de la modernité libérale.

Pourtant, un certain nombre de philosophes font le choix inverse de penser le totalitarisme comme un produit de l'histoire européenne. Selon eux, les expériences totalitaires ne sont pas la négation de la civilisation occidentale. Elles apparaissent au contraire comme un prolongement dévoyé, barbare et inhumain, des idées philosophiques et des aspirations politiques diffusées par la pensée moderne.

Le totalitarisme comme incarnation décadente de la raison moderne

La thèse liant totalitarisme et modernité doit beaucoup à Karl Popper (1902-1994). Le philosophe d'origine autrichienne est le premier à étudier l'évolution des dictatures des années 1930-1940 à partir des traditions intellectuelles européennes. Dans *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), il prend la défense de la démocratie à partir d'une critique de Platon, Hegel et Marx dont les idées, largement diffusées dans la philosophie européenne, ont contribué selon lui au déclin de la pensée humaniste. En effet, ces philosophes placent le monde sous l'emprise d'hypothétiques lois naturelles : la décadence des choses réelles chez Platon, le développement de l'Esprit chez Hegel, la lutte des classes chez Marx. Leurs philosophies ont donc conduit à l'affirmation d'une lecture déterministe de la société, fatale pour la liberté démocratique. Popper condamne en particulier le prophétisme hégélien qui, selon lui, rend possible l'émergence des grandes idéologies totalitaires en Europe. L'épistémologie poppérienne pose les bases d'une pensée de l'indétermination, résolument libérale, particulièrement critique à l'égard

de l'historicisme des grands projets philosophiques. Elle n'est toutefois pas sans faiblesse. La tentation de réduire l'analyse de la société moderne à la pensée des grands philosophes, en particulier, est pour le moins contestable. Non seulement elle ignore l'importance du changement des structures économiques et sociales dans l'évolution des sociétés européennes, mais elle n'accorde aucun intérêt à la dynamique propre des expériences totalitaires.

Leo Strauss (1899-1973) et Eric Voegelin (1901-1985), deux philosophes allemands émigrés aux États-Unis, souhaitent également mettre en perspective le totalitarisme à partir d'une réflexion sur les valeurs modernes. Leurs projets philosophiques sont singulièrement différents. Leo Strauss est un penseur libéral soucieux d'ancrer les lois humaines dans une philosophie du droit naturel, c'est-à-dire un droit qui transcende toutes les conventions sociales. Eric Voegelin est un intellectuel conservateur qui puise son inspiration dans un christianisme assumé. Il voit dans la communauté le lieu au sein duquel l'existence humaine peut avoir du sens. Tous deux se rejoignent néanmoins dans leur analyse des expériences totalitaires qu'ils considèrent comme l'expression la plus détestable de la « crise de la modernité ».

Leo Strauss ne conteste pas la nouveauté du totalitarisme qui, à la différence des autres dictatures, recourt à la technologie et à l'idéologie comme outils de domination. Il considère toutefois que le totalitarisme trouve son origine dans l'ambition du positivisme moderne de s'affranchir des valeurs (*Droit naturel et histoire*, 1949). Pour Strauss, la philosophie politique évolue, depuis Machiavel, vers un positivisme juridique cherchant à distinguer les « faits » des « valeurs ». Elle a tendance à valoriser le « droit positif » – c'est-à-dire l'ensemble des lois conventionnelles d'une société donnée – au détriment du « droit naturel » – c'est-à-dire l'ensemble des principes universels et stables touchant la nature humaine et, surtout, adossés à une vision du bien commun. Le développement de la pensée moderne conduit ainsi, selon Strauss, à un relativisme des valeurs, à une indistinction du juste et de l'injuste, à un nihilisme moral qui ignore le droit naturel comme étalon universel de la justice. La rationalité scientifique n'a fait par la suite qu'accentuer cette évolution en centrant la réflexion sur la « sphère des faits » – objet d'un entendement scientifique qui revendique une hypothétique neutralité – plutôt que sur la « sphère des valeurs ». De surcroît, la science moderne

porte le rêve d'une maîtrise absolue de l'histoire. Pour Strauss, cette tendance de la pensée européenne à renoncer à toute signification morale se retrouve dans les systèmes totalitaires. Par exemple, le nazisme, comme expérience de destruction de la civilisation moderne, est la forme la plus vile, la plus honteuse et la plus bornée du nihilisme allemand (*Sur le nihilisme allemand*, 1941).

Eric Voegelin, quant à lui, estime que le processus de sécularisation des sociétés modernes a rendu possible les idéologies nouvelles sur lesquelles ont fructifié les systèmes totalitaires. Selon lui, le déclin des religions spirituelles s'est accompagné d'un transfert progressif des marques du sacré vers la société et, plus avant, de l'affirmation de « religions politiques » proposant aux hommes la réalisation de leur salut sur terre. La disparition du religieux s'accompagne ainsi d'un « immanentisme radical », un transfert de la sacralité vers le politique. Elle se traduit par une perte du réel et par l'émergence de nouvelles idéologies qui utilisent la philosophie comme une « gnose », un système de pensée absolu et irréfutable sur lequel croît le sectarisme moderne. Pour Voegelin, le romantisme allemand du XIX^e s., par exemple, a joué un rôle important dans l'affirmation du nazisme en Allemagne et du fascisme en Italie, en contribuant à la glorification d'une nouvelle croyance quasi religieuse, celle de l'« esprit du peuple » (*Volksgeist*). L'interprétation de Voegelin, livrée dès 1938 dans *Les Religions politiques*, inspirera largement des auteurs de l'après-guerre, comme Waldemar Gurian – qui forge en 1953 le concept d'« idéocratie » pour qualifier le nazisme et le stalinisme –, Raymond Aron – pour qui les idéologies totalitaires constituent des « religions de salut collectif » – ou encore, plus près de nous, Alain Besançon et Marcel Gauchet.

Le totalitarisme comme reflet déliquescent de l'histoire démocratique

Si tout semble opposer démocratie et totalitarisme du point de vue des valeurs comme des fins, certains penseurs nord-américains se risquent à considérer l'expérience totalitaire en URSS, conduite au nom de l'égalité parfaite, comme une incarnation dévoyée du projet démocratique. Le

stalinisme s'approprierait les principes d'égalité et de solidarité des démocraties, tout en les détournant dans un sens proprement autoritaire.

Jacob L. Talmon (1916-1980) est le premier à tenter cette démonstration. Résolument antimarxiste, il estime que la théorie politique doit être mise au service de la défense du « monde libre ». Dans *Les Origines de la démocratie totalitaire* (1952), l'historien soutient que l'avènement du stalinisme puise sa source dans une conception radicale de la démocratie inspirée de la philosophie politique de Rousseau. La « démocratie totalitaire » est selon lui la forme pathologique de la « démocratie libérale ». Au nom de la supériorité de la volonté générale, le rousseauisme impose une vérité absolue, impérieuse et irrécusable, supérieure à la vie humaine. Il ne reconnaît qu'un domaine de l'existence, le domaine politique. Il assume l'idée de contrôler tous les êtres et toutes les choses. Il revendique l'élimination de tous les obstacles pouvant entraver la réalisation des fins collectives fixées par la société. Il justifie, au nom de l'égalité, les pires atteintes à la liberté individuelle. Talmon estime que la dictature jacobine, sous la Révolution française, en fut la première expression politique. Le totalitarisme soviétique constitue ainsi un héritage de l'élan révolutionnaire de la fin du XVIII^e s. Il en est aussi un dévoiement absolu puisque l'idéal de liberté a été sacrifié au nom d'une conception unitaire de la société.

Talmon, comme Voegelin, voit la démocratie totalitaire comme le triomphe du « messianisme politique », c'est-à-dire de la victoire d'idéologies millénaristes invitant à une régénération complète de la société par le biais de l'action révolutionnaire. Incarné par des auteurs tels que Saint-Simon, Fourier, Marx, Engels ou Lénine, ce messianisme vise la réalisation d'un bien commun adossé au principe de la raison, à une philosophie de l'Histoire qui, pour l'URSS, voit l'avènement d'une société collectiviste. Il substitue à la religion chrétienne un projet politique radical, porteur d'une vision transcendantale de la société. Aron reprendra cette idée dès 1955, en évoquant l'importance jouée au XX^e s. par les « religions séculières » proposant un idéal terrestre et anthropocentrique, servant de substitut à la religion proprement dite (*L'Opium des intellectuels*, 1955).

En 1965, Aron poursuit la réflexion sur les liens entre totalitarisme et démocratie. Dans *Démocratie et totalitarisme*, il revient sur l'étrange ressemblance de la Constitution soviétique de 1936 avec les constitutions

des démocraties libérales, estimant que ses références aux principes démocratiques sont un élément central de l'idéologie soviétique et non une simple manipulation idéologique destinée à tromper le peuple. Plus tard, François Furet analysera le communisme soviétique comme une digression de l'histoire démocratique, un système dans lequel le despotisme s'appuie sur la revendication d'égalité et revendique la volonté du peuple comme la source du changement politique (*Le Passé d'une illusion*, 1995).

Le pouvoir totalitaire comme substance indivisible

Claude Lefort (1924-2010) est l'un des rares intellectuels de gauche à s'insérer dans ce débat ouvert par des universitaires de droite. Son éphémère engagement trotskyste, puis son rôle actif au sein du groupe Socialisme ou Barbarie (groupe d'intellectuels révolutionnaires dénonçant le stalinisme) l'ont très tôt conduit à réfléchir aux conditions de développement de la bureaucratie soviétique, en collaboration avec Cornelius Castoriadis. Il appartient à la frange minoritaire d'intellectuels marxistes qui condamnent les errements de l'URSS dès les années 1950. Élève de Merleau-Ponty, il puise son inspiration dans la phénoménologie, ce qui le rapproche aussi d'Arendt. Pour lui, en effet, la compréhension du politique suppose d'appréhender l'expérience vécue, la relation subjective que l'homme entretient avec le monde qui l'entoure. Mais il accorde également à la production littéraire une place essentielle dans sa réflexion, tout particulièrement les œuvres de George Orwell et d'Alexandre Soljenitsyne.

Si Lefort oriente initialement sa critique sur la bureaucratie soviétique, il ne cesse de s'interroger, par la suite, sur les jeux de miroirs entre les démocraties modernes et les systèmes totalitaires (*Un homme en trop*, 1976 ; *L'Invention démocratique*, 1981 ; *La Complication*, 1999). Il conteste les théories libérales qui examinent l'expérience soviétique comme le prolongement dégradé de la démocratie. Le totalitarisme stalinien, selon lui, s'enracine dans la continuité de l'autocratie russe, sa bureaucratie autoritaire et sa tradition d'asservissement des hommes. En revanche, pour le philosophe français, il est possible de comparer la

démocratie et le totalitarisme à partir d'une lecture substantielle du pouvoir. Dans *L'Invention démocratique*, Lefort soutient que toute société s'institue et s'actualise dans un ordre symbolique, un système de représentations qui lui permet de prendre conscience d'elle-même, c'est-à-dire d'assumer à la fois ses divisions internes et les principes grâce auxquels elle construit son unité. À cet égard, la société s'incarne dans le politique : c'est en effet le pouvoir qui constitue le « lieu symbolique » donnant sens à la vie sociale, en permettant à toutes ses composantes de coexister.

Dans la démocratie, ce lieu est « vide » estime Lefort. Non seulement le politique ne peut être approprié durablement par quiconque, puisqu'il fait l'objet d'une compétition permanente et pacifique entre tous ceux qui souhaitent l'occuper, mais il oblige à un travail de « réélaboration symbolique » permanent dans la mesure où il ne renvoie à aucune identité substantielle ou, pour le dire autrement, à aucune instance de vérité. La concurrence entre les partis, l'alternance au pouvoir, la multiplicité des lois, le pluralisme des valeurs, la délibération permanente y sont les expressions diverses d'un ordre politique jamais achevé. Aucun pouvoir supérieur ne parvient à s'y imposer. En d'autres termes, la démocratie suit un modèle qui assume ses propres divisions et permet l'expression des conflits sans dispersion du corps social. Elle repose sur un ordre assumant l'indétermination du politique.

À l'inverse, dans les régimes totalitaires, l'ordre symbolique repose sur le fantasme d'une vision unitaire de la société. Le politique s'appuie sur une « matrice idéologique » refusant le pluralisme, ainsi que tout ce qui peut contredire le régime de vérité unique auquel est censé adhérer le peuple tout entier. Il aspire à incorporer et condenser toutes les expressions du corps social. Considéré comme une figure pleine et harmonieuse, le pouvoir totalitaire incarne l'unité substantielle de la société : il conçoit le peuple, le prolétariat, la société et l'État comme les formes indivisibles d'une seule et même substance. Il abolit toute frontière entre le politique et le social. Le chef suprême et le parti unique, en concentrant les pouvoirs de dire la vérité et d'incarner la volonté commune, jouent un rôle décisif dans ce processus d'identification, d'imbrication et de confusion de toutes les réalités sociales.

Enfin, souligne Lefort, le totalitarisme tend naturellement à supprimer toutes les expressions considérées comme des menaces pour le maintien

du système. Ne supportant ni les divisions ni les différences, il tente systématiquement d'éliminer les opinions dissidentes et de réduire à néant les résistances qui fragilisent l'unité du corps social. Pour cette raison, son idéologie a tendance à construire un « Autre » condensant toutes les figures du mal. La désignation de l'ennemi est constitutive de l'identité de la société totalitaire.

Totalitarisme et modernité

Aux lendemains de la Seconde Guerre, les intellectuels sont de plus en plus nombreux à considérer les crimes du totalitarisme comme une dérive de la civilisation moderne. Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Primo Levi et Gunther Anders, pour ne citer qu'eux, estiment que l'Holocauste doit être considéré dans la continuité de l'histoire européenne. Pour eux, la barbarie totalitaire constitue la manifestation historique de la crise de la raison occidentale. Les philosophies de la conscience, soulignent ces intellectuels, n'ont pas conduit à la réalisation de la liberté humaine. Elles ont mené à son exact contraire : la violence la plus brutale et la déshumanisation de l'homme. L'humanisme européen sombre avec Auschwitz et Hiroshima. Pour Anders, le naufrage se prolonge dans l'après-guerre avec la course à l'arme nucléaire, par laquelle la science des hommes est désormais mise au service de l'apocalypse.

Malgré le pessimisme absolu qui hante les esprits de l'après-guerre, la plupart des penseurs du totalitarisme ne s'engagent pas dans une critique radicale de la société libérale. À l'exception de l'École de Francfort (voir [chapitre 8](#)), beaucoup prennent même la défense de l'héritage européen et de ses valeurs, comme la liberté, le droit naturel, l'idéal démocratique et l'individu comme sujet. Pourquoi cette absence de mise en cause ? Une première raison est à rechercher dans les projets politiques des systèmes totalitaires. Les régimes nazi et soviétique se posent en alternative à la société libérale. Ils ont pour ennemis la démocratie parlementaire et l'État de droit. Ils s'attaquent aux conceptions éthiques et politiques des sociétés libérales : les libertés de conscience et d'expression, l'égalité des droits, la citoyenneté et la participation. Cet antagonisme entre les nouveaux régimes autoritaires, d'un côté, et les démocraties libérales, de l'autre, est mis en avant dès les années 1930 par les mouvements antifascistes qui voient dans le national-socialisme et le fascisme italien

les plus grands périls menaçant la démocratie. Le contexte de guerre froide entre l'Est et l'Ouest est une seconde raison. À partir des années 1950, les principaux théoriciens du totalitarisme concentrent désormais leur attention sur l'URSS. Les réflexions menées aux États-Unis sont engagées alors que sévit un fort anticommunisme. Beaucoup de théoriciens s'érigent en défenseurs de la société libérale et de ses valeurs. Ainsi se dessine la double nature de la pensée des années 1950-1970 sur le totalitarisme : elle est à la fois une étude de la crise des idées modernes et une défense acharnée des valeurs libérales.

Le débat sur l'identité du nazisme et du communisme

L'analyse des expériences totalitaires évolue vers de nouveaux débats dans les dernières décennies du xx^e s. Aux interprétations théoriques forgées durant la guerre froide, particulièrement attentives au rôle des institutions totalitaires (l'État, le parti, l'appareil policier, l'idéologie, le chef, les mouvements de masse), se substituent des analyses historiques fouillées s'intéressant à la vie sociale dans l'Allemagne du Troisième Reich et l'URSS de Staline. L'approfondissement des connaissances conduit une partie des historiens à remettre en question la pertinence des modèles interprétatifs privilégiant l'étude des institutions, les mécanismes de la terreur et les dispositifs d'endoctrinement des masses. Les travaux universitaires s'intéressent désormais à la singularité des expériences du nazisme et du communisme. Le débat sur la comparaison des deux systèmes est relancé dans les années 1990, ouvrant la voie à une violente controverse parmi les historiens.

Les sociétés totalitaires à l'aune de leur histoire

Le débat historiographique sur la comparaison des totalitarismes est ancien. Dès les années 1930, des universitaires s'interrogent sur la parenté de l'Italie fasciste, de l'Allemagne nazie et de l'URSS. La

référence au peuple comme source de la légitimité politique, le caractère révolutionnaire des projets politiques, le culte du chef, l'importance de l'idéologie et de la propagande, les liens entre l'État et le parti unique, l'enrôlement des masses, l'intensité de la répression policière, la déconstruction du droit ou le contrôle de l'économie apparaissent déjà aux yeux des intellectuels comme des éléments de convergence entre les trois expériences politiques. Ce sont ces éléments qui conduisent Hannah Arendt, après la guerre, à tenter de rendre compte de l'essence du totalitarisme. Cette approche, dominante dans les années 1950, est mise en question dès les années 1960 par les historiens travaillant sur des matériaux empiriques.

La singularité des expériences totalitaires

Raymond Aron est l'un des premiers intellectuels à renoncer à une théorie unifiée du totalitarisme. Selon lui, les traits distinctifs du nazisme et du stalinisme ne permettent pas d'aboutir à une définition substantielle du « fait totalitaire ». La seule vertu du travail théorique est sa visée heuristique : la théorie permet de développer une meilleure compréhension des expériences politiques, mais ne vise pas à décrire toute la réalité de ces expériences. Il n'existe pas de nature profonde du totalitarisme, comme il n'y a pas de symétrie entre nazisme et stalinisme. On note au contraire des différences fondamentales entre les deux systèmes, notamment du point de vue des fins. Le régime nazi a pour visée explicite la destruction totale et systématique d'un groupe humain tout entier, alors que l'URSS stalinienne défend la perspective d'une société nouvelle. « La différence est essentielle à cause de l'idée qui anime l'une et l'autre entreprise ; dans un cas l'aboutissement est le camp de travail, dans l'autre la chambre à gaz », souligne Aron dans *Démocratie et totalitarisme*. D'un côté, les victimes du nazisme sont les cibles d'une entreprise d'extermination massive visant la purification raciale. De l'autre, les victimes du communisme subissent la dérive d'un système vers une terreur qui n'était pas programmée dans l'idéologie marxiste.

À partir de la fin des années 1960, le développement des études historiques sur la société nazie et sur le monde soviétique contribue à l'évolution des cadres de compréhension des expériences totalitaires. Les

historiens sont de plus en plus nombreux à mettre en question les lectures purement théoriques du totalitarisme. Ils cherchent à rendre compte de la complexité des expériences nationales. Ils sont également très réservés à l'égard des pensées normatives tournées vers la défense de la société libérale, comme celles de Popper, Strauss, Friedrich et Brzezinski. Le terme « totalitaire », de plus en plus galvaudé et politisé, contribue selon eux à effacer le sens conceptuel qu'avaient voulu lui donner les premiers théoriciens, au profit d'un sens ordinaire inconsistant servant à désigner toutes les dictatures du bloc de l'Est.

Les rouages sociaux de la domination

D'une manière générale, la microhistoire, l'histoire économique, l'histoire culturelle ou encore la sociohistoire des élites, des groupes sociaux ou des professions, ont permis de faire varier les angles de vue et les échelles d'observation. Les historiens ont incité à étudier le totalitarisme « par le bas » ou « au ras du sol » (c'est-à-dire la vie au quotidien) plutôt que de centrer l'analyse sur les institutions centrales des régimes politiques. Ils ont permis de dégager ainsi des connaissances fines sur des mécanismes de domination d'une grande complexité. Ils ont surtout contribué à l'émergence de nouveaux questionnements, s'intéressant moins aux traits fondamentaux des systèmes totalitaires qu'aux formes variées du contrôle social exercé sur les populations à tous les niveaux de la société. Les débats historiographiques conduisent, sur le fond, à trois grandes critiques des théories des années 1950-1960.

La première critique porte sur l'hypothèse arendtienne de l'atomisation sociale qui fait de l'isolement de l'individu face au pouvoir et sa dissolution dans la société de masse l'une des clés explicatives de la dérive vers le totalitarisme. Des historiens (Walter Laqueur, Moshe Lewin, Ian Kershaw) ont montré que le stalinisme et le nazisme, loin d'anéantir la société, n'ont pu se développer sans s'appuyer sur le soutien de certains groupes sociaux. Ainsi, en Allemagne, dans les petites villes et les régions rurales, certaines communautés protestantes ont contribué par leurs choix électoraux à l'arrivée au pouvoir de parti national-socialiste. De même, les milieux industriels et bancaires, en finançant le parti, ont joué un rôle dans l'accession d'Hitler à la chancellerie. Une telle approche vient remettre en cause l'idée selon

laquelle le totalitarisme serait une expérience dictatoriale profitant de l'individualisme social (comme pouvait le penser Jacob Talmon) ou encore une réaction au dépérissement des liens de solidarité communautaire dans le cadre de la société industrielle (comme le soutenait Karl Polanyi).

Deuxièmement, les travaux mettent en question l'interprétation théorique considérant les institutions totalitaires comme une structure de pouvoir monolithique. Comme l'avait très tôt remarqué le juriste marxiste Franz Neumann, il est difficile de considérer que le régime nazi reposait sur un système institutionnel totalement intégré, obéissant à un principe de domination unique et capable d'unifier les masses derrière lui (*Béhémoth*, 1942). Au contraire, l'histoire du nazisme apparaît comme une succession de luttes opposant les institutions du régime (parti, administrations, armée, police), alimentées par la diversité des cliques positionnées dans l'entourage du Führer et l'intensité des contradictions économiques et sociales de l'Allemagne des années 1930, dévoilant ainsi un « chaos institutionnel » plutôt qu'un système de pouvoir ordonné. Les travaux historiques ont contribué ainsi à valoriser une lecture pluraliste démontrant que l'idée d'un pouvoir concentré entre les mains du dictateur et du parti ne reflétait pas la réalité politique des régimes totalitaires. L'étude des archives nazies et soviétiques montre en effet que la classe dirigeante, loin d'être un corps discipliné et unifié sous l'emprise du chef, était traversée par d'incessantes luttes pour le pouvoir. Les rivalités et les conspirations dans l'entourage du dictateur, la méfiance entre cadres du parti et dirigeants de l'administration (en particulier sous Staline), la recherche d'autonomie de certaines unités à l'intérieur de l'État (notamment la police secrète et la police politique) ou encore la diversité des contextes locaux sont autant d'éléments qui remettent en question l'idée d'une domination concentrée, efficace et pleinement maîtrisée.

L'émergence des approches pluralistes suscite de nombreux débats dans l'Allemagne des années 1970. D'un côté, l'école « intentionnaliste » (Jäckel, Hillgruber, Hildebrand, Bracher) soutient qu'il n'est pas possible de comprendre le nazisme sans revenir aux idées, aux décisions et à la personnalité d'Hitler. La politique du Troisième Reich est la mise en œuvre cohérente et rationnelle d'objectifs racialistes à l'origine de la stratégie de conquête de l'espace vital et du projet d'extermination des

juifs. De l'autre côté, l'école « fonctionnaliste » (Broszat, Mommsen) tente de montrer que le nazisme repose sur un système institutionnel morcelé et mouvant de centres de pouvoir en lutte permanente. La dispersion des pouvoirs en fait même une « polycratie » pour Broszat. Quant à la politique d'Hitler, elle revêt un caractère improvisé et peu rationnel, reflétant le désordre institutionnel, les rivalités de personnes, l'inefficacité du parti et la faible autorité du dictateur, mais aussi l'adaptation constante et nécessaire aux évolutions de la scène internationale durant la guerre (ouverture d'un front à l'est contre l'URSS, entrée en guerre des États-Unis).

La troisième critique adressée aux théories du totalitarisme porte sur l'analyse des institutions politiques. À partir des années 1970, de nombreux historiens jugent la démarche insuffisante pour comprendre la complexité des mécanismes d'emprise exercée sur la société. Dans les systèmes totalitaires, le contrôle de la société n'est possible que parce que la domination parvient à s'inscrire dans les structures sociales, économiques, syndicales, religieuses et culturelles. C'est en s'insérant dans la vie quotidienne des individus, au plus près de leur expérience professionnelle, sociale et familiale, que le pouvoir s'étend à tous les rouages de la société. L'écrivain russe Alexandre Zinoviev (1922-2006) est l'un des premiers à évoquer la prégnance d'un « totalitarisme par le bas » reposant sur le quadrillage de la société par des institutions sociales capables de contrôler les individus jusqu'au cœur de leur propre intimité (*Hauteurs béantes*, 1976). Sur le plan de la recherche historique, on doit principalement à l'école américaine dite « révisionniste » d'avoir fait de l'analyse de la vie sociale dans le monde soviétique un programme scientifique à part entière. Porté par des universitaires dénonçant les liens implicites entre la soviétologie américaine et le combat anticommuniste (Edward H. Carr, Moshe Lewin, Isaac Deustcher, James R. Schlesinger, Robert C. Tucker, Jerry F. Hough), la réflexion historique s'attelle désormais à étudier le stalinisme à la lumière des pratiques sociales.

L'histoire du quotidien et la résistance à la terreur

L'école fonctionnaliste allemande et l'école révisionniste anglo-américaine ont convergé dans leur critique des théories du totalitarisme. Sans jamais nier la barbarie extrême du nazisme et du stalinisme, leurs travaux avancent l'idée que ces systèmes ne peuvent être réduits au seul mécanisme de la terreur, c'est-à-dire à la répression policière, aux camps d'internement et aux crimes de masse. Le détour par l'histoire sociale permet de montrer que le développement du système totalitaire n'est pas seulement lié à l'intensité de la répression, mais aussi à l'ensemble des activités sociales.

Tout d'abord, les institutions ne s'imposent pas de l'extérieur. Elles reposent sur la participation plus ou moins active d'une partie de la société. Elles suscitent des formes d'adhésion ou de simple ajustement aux attentes du régime (comme le fait d'adhérer au parti unique). L'implication sociale des individus, à cet égard, n'est pas seulement la conséquence de l'endoctrinement des masses ; elle est aussi le résultat de l'intérêt à se conformer au système pour protéger sa vie sociale ou professionnelle et, en définitive, recouvrer certaines marges de liberté dans la société, fussent-elles minimales. Ensuite, les régimes n'ont pu empêcher des groupes de développer des mécanismes d'autoprotection, cherchant ainsi à échapper partiellement au contrôle des appareils d'encadrement et de répression. C'est l'un des apports de la microhistoire et particulièrement du courant allemand de l'« histoire du quotidien » d'avoir montré, à partir de l'étude de la vie ordinaire de sujets anonymes, la capacité des individus dominés à jouer avec les pratiques de pouvoir, à trouver refuge dans la vie privée et à préserver un « sens de soi » protecteur. Ainsi, alors que les théories du totalitarisme tendaient à systématiser la contradiction entre le régime et la société, les nouvelles approches aspirent à montrer que la domination ne peut se penser en dehors de la vie sociale, dans des contextes où se mêlent inextricablement la servitude humaine et l'aptitude des individus à survivre et résister à l'oppression qui leur est imposée.

Les nouvelles perspectives de recherche des années 1970-1980 ont conduit un grand nombre d'historiens à renoncer à l'idée d'un « pouvoir total ». Selon eux, la dispersion et la concurrence des groupes, le caractère improvisé et l'irrationalité des décisions politiques, la désorganisation dans le fonctionnement de l'État, les réactions diverses de la société (de l'adhésion à la résistance) ne permettent pas d'enfermer

le nazisme et le stalinisme dans des caractéristiques substantielles. En un mot, c'est la notion même de totalitarisme, utilisée comme concept théorique, qui est remise en question par de nombreux historiens. Au cours des années 1970, le concept de totalitarisme est quasiment abandonné dans la réflexion historique.

Comparer nazisme et communisme : une controverse historiographique

Le débat sur l'homologie entre nazisme et communisme refait brutalement surface dans les années 1980. La critique de la barbarie soviétique portée quelques années plus tôt par des intellectuels de gauche (comme les « nouveaux philosophes » en France), le déclin rapide des courants marxistes dans les universités européennes, la résurgence de la pensée économique libérale, la chute du mur de Berlin (1989) et la disparition des régimes communistes dans le monde (excepté la Chine, Cuba et la Corée du Nord), ainsi que l'ouverture des archives soviétiques contribuent alors au renouvellement de la réflexion sur l'histoire du communisme au xx^e s. La fin de siècle est traversée de polémiques d'une rare violence, focalisée sur une question centrale : peut-on comparer le communisme au nazisme ?

La « querelle des historiens »

La controverse naît en Allemagne. Elle est déclenchée par un petit groupe d'historiens de tendance conservatrice, estimant nécessaire de rouvrir la réflexion sur le passé du pays. Depuis plus de quatre décennies, en effet, le souvenir des atrocités du nazisme était au cœur de la mémoire nationale. Dès le milieu des années 1980, des voix s'élèvent (Ernst Nolte, Michael Stürmer, Andreas Hillgruber, ainsi que l'universitaire américain Charles Maier) pour inviter les Allemands à un nouveau travail de mémoire dans lequel le souvenir de la Shoah ne serait plus le principal point de focalisation de la réflexion sur l'histoire nationale. Alors que la politique d'extermination des juifs d'Europe s'imposait depuis 1945 comme le paradigme de la barbarie moderne, ces historiens estiment que la concentration exclusive sur cet événement, aussi monstrueux soit-il,

constitue un obstacle à la compréhension de l'histoire nationale allemande. Selon eux, il n'est plus possible de penser l'identité allemande à partir de ce « passé qui ne passe pas » (Nolte). Il convient d'ouvrir la réflexion à une histoire plus vaste, à la fois nationale et européenne. La réunification des deux Allemagne (1990) rend à leurs yeux cette réflexion d'autant plus impérieuse qu'il faut désormais reconstruire le lien de communauté entre deux populations séparées depuis quarante ans – les Allemands de l'Est ayant connu à la fois le nazisme et le communisme.

La Historikerstreit allemande

C'est dans ce contexte national bien particulier que surgit la « querelle des historiens » (*Historikerstreit*). L'interprétation du nazisme proposée par Ernst Nolte (1923-2016) est à l'origine de la controverse. Cet ancien élève de Heidegger est partisan d'une « approche génétique » des totalitarismes, dont l'hypothèse centrale défend le principe d'un lien de causalité entre le bolchevisme et le nazisme. Déjà, en 1963, Nolte développait l'idée selon laquelle le « fascisme » en Europe (désignant ici les expériences italienne et allemande) s'était développé en réaction à la menace communiste, en élaborant des idéologies nationalistes opposées au bolchevisme, mais aussi en recourant à des méthodes de gouvernement semblables à celles de l'État soviétique. Selon lui, « sans le marxisme, il n'y a pas de fascisme ». Son interprétation se radicalise au milieu des années 1980 et déclenche alors une vive polémique. Dans *La Guerre civile européenne* (1987), Nolte y réaffirme l'existence d'un « nœud causal » entre la formation des fascismes à l'Ouest et la révolution bolchevique engagée à l'Est. Selon lui, les expériences dictatoriales de l'Italie et de l'Allemagne naissent comme des contre-feux au léninisme qui tente, au début des années 1920, d'exporter la lutte des classes dans l'ensemble de l'Europe en utilisant les partis communistes comme des fers de lance de la révolution (par exemple avec la « République des conseils » de Bela Kun en Hongrie, le mouvement Spartakus en Allemagne ou la création d'un parti communiste en France). Selon l'historien allemand, les fascismes naissent à partir du moment où les démocraties parlementaires se retrouvent affaiblies face au péril communiste.

Certes, l'antériorité du bolchevisme sur le nazisme n'est pas contestable. De même, les dictatures « brunes » de l'entre-deux-guerres se sont souvent elles-mêmes présentées comme une riposte à la menace « rouge ». Le communisme fut à la fois, pour Hitler et pour Mussolini, une cible à détruire et un système à imiter. Toutefois, deux éléments de l'interprétation de Nolte soulèvent de sérieuses réserves. D'une part, l'historien allemand établit la formule profondément équivoque d'un « noyau rationnel » de l'antisémitisme hitlérien. Il n'affirme pas que la haine des juifs fut fondée en raison, encore moins justifiée, mais il soutient l'hypothèse dérangeante et contestable selon laquelle l'antisémitisme des années 1930, pour atteindre une telle ampleur, puisait dans divers éléments concrets pouvant expliquer un sentiment de menace (comme la présence importante de juifs dans les mouvements communistes en Europe ou, en septembre 1939, l'appel du dirigeant sioniste Chaïm Weizmann, à tous les juifs du monde, de combattre aux côtés des démocraties). Il laisse ainsi planer l'idée que des motifs rationnels peuvent avoir stimulé l'antisémitisme nazi et la radicalisation du régime pendant la guerre. D'autre part, Nolte prend le risque d'introduire un lien causal entre le « génocide de race » du nazisme et le « génocide de classe » du bolchevisme (notamment la dékoulakisation). Rappelant que l'invention du goulag en URSS précède celle des camps d'extermination, il suggère que les atrocités du nazisme doivent aussi être perçues comme une réaction face à une menace géopolitique provenant de l'extérieur de l'Allemagne plus que comme le résultat de la dérive du régime hitlérien vers la folie meurtrière. Dans son interprétation de la Shoah, l'histoire européenne prime sur l'histoire nationale. Nolte avance qu'il existe une hiérarchie des origines dans la naissance du mal.

Les thèses défendues par Nolte, Hillgruber et Stürmer mettent brutalement en question le consensus existant jusque-là sur la singularité du génocide des juifs dont le caractère monstrueux, dans l'intention comme dans les méthodes, surpasse tous les autres crimes de masse. La querelle générée par leurs prises de position est, entre 1986 et 1989, inédite par son intensité et son ampleur, mobilisant les milieux intellectuels, politiques et journalistiques. Le philosophe Jürgen Habermas dresse un réquisitoire contre la lecture de Nolte, accusée de nourrir un « révisionnisme disculpant » qui banalise la Shoah et conduit à atténuer la responsabilité des autorités nazies et des masses qui les

soutenaient dans la mise en place de la stratégie d'extermination planifiée des juifs. Une telle lecture incite également à réactiver une identité allemande construite en opposition à la menace extérieure, une vision qui n'a cessé, par le passé, d'alimenter un nationalisme agressif. C'est au cours de cette querelle qu'Habermas est incité à approfondir sa réflexion sur la construction d'une identité de type post-national, caractérisée par la dissociation entre identité politique et identité culturelle, par un rapport autocritique à l'histoire nationale et par une citoyenneté fondée sur l'adhésion aux principes universels de la démocratie et de l'État de droit (voir [chapitre 9](#)).

Une polémique transnationale

Si la querelle des historiens naît en Allemagne, elle rencontre un écho dans les débats historiographiques en Europe et aux États-Unis. La parenté historique établie entre les expériences brunes et rouges contribue en effet, dans les années 1990, au retour des interrogations théoriques sur le totalitarisme. Aux États-Unis, des historiens conservateurs (Martin Malia, Richard Pipes) n'hésitent plus à considérer l'ensemble de l'expérience soviétique – et non plus la période stalinienne – comme l'exemple de la dictature totalitaire, édifiée au nom d'une conception tyrannique de l'égalité. En France, le débat sur l'opportunité d'une comparaison théorique est rouvert par François Furet (*Le Passé d'une illusion*, 1995). Lecteur attentif de Nolte, l'historien ne se réapproprie certes pas l'hypothèse du lien causal entre bolchevisme et nazisme, mais il approfondit l'idée de la parenté entre communisme et fascisme – lui aussi ne se cantonnant plus à l'URSS stalinienne, mais s'intéressant au « communisme » dans son ensemble. S'il reconnaît quelques différences significatives – comme le rapport à la propriété privée ou la pratique de la terreur, tournée vers l'intérieur en URSS et orientée vers l'extérieur dans le contexte du nazisme –, les ressemblances entre les systèmes sont telles qu'il est possible de les envisager, selon lui, comme des « frères jumeaux » : ils sont des réactions à un affaiblissement provoqué par la Première Guerre mondiale ; ils ont une dimension révolutionnaire ; ils reposent sur la toute-puissance d'un parti-État ; ils font appel au soutien des masses tout en pratiquant le culte du chef ; ils pratiquent la violence de masse et anéantissent le droit.

En France, les débats se cristallisent sur la question de la comparaison. Une violente polémique s'ouvre en 1997, à la suite de la publication d'un ouvrage collectif intitulé *Le Livre noir du communisme*. Si ses auteurs s'entendent pour reconnaître la dimension criminelle du communisme, ils se divisent sur l'intérêt de rapprocher, comparer, voire associer nazisme et communisme.

La valeur heuristique de la comparaison

De nombreux historiens contemporains défendent aujourd'hui des choix épistémologiques plus nuancés. Pour eux, la démarche comparative est possible, et même souhaitable, à la condition de résister au projet unificateur des théories du totalitarisme. L'approche théorique présente en effet une limite insurmontable : elle met la comparaison au service d'une thèse préétablie cherchant à démontrer la « parenté » des régimes. Elle introduit ainsi un comparatisme à sens unique, puisqu'elle s'intéresse principalement aux convergences entre les systèmes, à leurs caractéristiques communes et à leurs interactions. En outre, la notion de totalitarisme, à moins d'être galvaudée, ne permet pas de rendre compte de la diversité des expériences communistes (y compris dans leurs pratiques criminelles), ni des évolutions caractérisant l'URSS après la mort de Staline (par exemple, le passage d'un système de pouvoir concentré à un modèle de domination bureaucratique, le déclin de la visée révolutionnaire au profit d'une reproduction de l'ordre établi, l'évolution de la terreur de masse vers des formes de surveillance policière prenant en compte les besoins et les aspirations des individus). La théorie tend à réduire l'analyse aux institutions politiques centrales, à se focaliser sur la dimension répressive des institutions, à minorer l'importance des divisions au sein de l'appareil d'État, ou encore à ignorer les formes de participation, de résistance ou de dissidence qui ont pu s'exprimer dans la société. En privilégiant l'étude des traits fondamentaux des régimes totalitaires, elle ne permet pas d'en étudier la complexité.

À l'instar de Ian Kershaw, les historiens contemporains reconnaissent la valeur heuristique d'une comparaison « empirique » des expériences du nazisme et du stalinisme, tout en rejetant une histoire spéculaire qui fait du « fascisme » le miroir inversé du « communisme » – notions bien

trop vagues pour faire l'objet d'une étude sérieuse. L'intérêt de la comparaison réside ainsi moins dans l'ambition d'édifier une théorie générale que dans la possibilité d'examiner et de confronter, à partir d'une analyse approfondie des contextes sociohistoriques, les formes singulières de chaque expérience politique. Pour Kershaw, le totalitarisme ne peut ainsi être érigé en théorie. Il n'est qu'un concept. Il n'a de valeur que s'il permet de désigner non pas un ensemble de propriétés communes à l'Allemagne nazie et à l'URSS stalinienne, mais des phases courtes et transitoires propres aux dictatures modernes, marquées par la mise en place d'une domination totale sur la société et un affaiblissement de l'institution même de l'État. À cette condition, il semble possible de penser le nazisme et le stalinisme comme deux formes politiques singulières ayant engendré, chacune à sa manière, les plus grands crimes de l'histoire.

LES GARDIENS DE LA LIBERTÉ : LA DÉFENSE DE L'ORTHODOXIE LIBÉRALE DANS LE MONDE D'APRÈS- GUERRE

Des années 1940 aux années 1970, les pays de l'Ouest sont marqués par une situation quelque peu paradoxale. La vie politique s'y consolide autour des principes de la démocratie libérale. Elle s'appuie sur le parlementarisme comme système de représentation politique, le constitutionnalisme comme instrument d'organisation des pouvoirs, la protection des droits fondamentaux. Ce sont ces principes qui inspirent la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les nouvelles institutions internationales établies dans le cadre du système des Nations unies.

Pourtant, les institutions de la société libérale restent contestées. À l'est de l'Europe, tout d'abord, se constitue un bloc d'États communistes. Le camp des « démocraties populaires », sous l'égide de l'URSS, entre dans l'ère de la confrontation diplomatico-militaire avec les États-Unis et

leurs alliés. À l'ouest, ensuite, l'adhésion aux libertés fondamentales est loin de se traduire par une confiance absolue dans les institutions du marché. Dans plusieurs pays européens, les mouvements représentant le monde ouvrier deviennent des forces politiques et syndicales de premier plan, réclamant la mise en œuvre de politiques redistributives. Les partis de la gauche modérée remportent des victoires électorales. Ils accèdent au pouvoir au Royaume-Uni, en France, en Suède ou en Norvège. Aucun gouvernement ne peut désormais échapper à la question sociale. L'idée de justice est désormais étroitement arrimée à l'impératif de répartition des richesses et au développement des systèmes de protection sociale. De surcroît, la mémoire de la crise économique des années 1930, tout comme le triomphe des idées keynésiennes, contribuent à faire de la régulation du capitalisme un enjeu majeur des réformes économiques. Les formations socialistes et sociales-démocrates, les organisations syndicales, les partis démocrates-chrétiens ou encore le mouvement gaulliste en France sont favorables à des politiques interventionnistes capables de réguler le marché.

Dans ce contexte, rares sont les intellectuels de l'après-guerre se risquant à défendre les vertus du capitalisme dans l'organisation de la société. Les philosophes et les économistes de tendance libérale interviennent de façon relativement isolée. Ils s'expriment principalement dans les universités américaines et britanniques. Ils cherchent à promouvoir l'idée de liberté, le pluralisme des valeurs, la responsabilité de l'individu, le maintien d'un État minimal et, enfin, les vertus de l'économie marchande. Une minorité d'intellectuels, inquiets de l'expansion des idées socialistes dans les pays d'Europe de l'Ouest, tentent ainsi de défendre un modèle de société fondé sur la liberté individuelle.

Reflux et résistances des thèses libérales après 1945

En 1945, la victoire des Alliés sur les dictatures semble créer, à l'Ouest, les conditions propices à la consolidation des démocraties parlementaires.

La fin des expériences autoritaires en Allemagne, en Italie, en Belgique et en France apparaît favorable à la diffusion des idées libérales. La croissance d'après-guerre semble de surcroît garantir la possibilité d'œuvrer à la constitution d'une démocratie sociale assurant une juste distribution des richesses. Enfin, au tournant des années 1940-1950, l'entrée dans la guerre froide (1947-1949), la formation d'un glacis communiste en Europe centrale et orientale, la victoire des forces révolutionnaires en Chine (1949) et la guerre de Corée (1950-1953) constituent des défis au « monde libre ». Malgré leur hostilité aux idées collectivistes des régimes communistes, les démocraties libérales d'après-guerre n'optent pas pour un retour au capitalisme de marché (à l'exception des États-Unis). En Europe, la plupart des pays démocratiques adoptent des politiques interventionnistes éloignées des voies de l'économie néoclassique. Dans le champ des sciences sociales, les théories libérales connaissent un reflux durable face au succès croissant des idées marxistes. Seule une poignée d'intellectuels s'élèvent, au nom de la liberté, contre les faux espoirs de l'État-providence.

L'éclipse du libéralisme dans la société de croissance

Durant les années de croissance des « trente glorieuses », la pensée libérale reste largement disqualifiée dans les pays d'Europe de l'Ouest. Si les gouvernements continuent à considérer la démocratie parlementaire comme le meilleur système pour protéger les libertés, les solutions envisagées pour accompagner la croissance sont fortement éloignées des prémisses économiques libérales. La conception de la liberté centrée sur la libre initiative et la responsabilité individuelle apparaît désormais bien trop étroite pour satisfaire les nouvelles conceptions de la justice sociale.

Le discrédit jeté sur les théories économiques libérales après 1945 ne peut se comprendre qu'en rapport avec l'histoire politique et économique de l'Europe. À la fin du siècle précédent, les idées libérales semblaient doublement triompher avec la diffusion du modèle parlementaire en Europe d'une part, le succès grandissant des thèses libre-échangistes d'autre part. Mais le premier conflit mondial révèle brutalement les limites d'un système de marché peu adapté à l'économie de guerre.

Surtout, dans les années 1920 et 1930, les pays vainqueurs de la Grande Guerre ne parviennent pas à contenir l'installation des nouvelles dictatures en Europe. Le développement du fascisme italien, l'établissement de régimes militaires (Hongrie, Pologne, Allemagne, Espagne), l'échec de l'idéalisme wilsonien face à la montée des tensions nationalistes, la faiblesse des mouvements antifascistes, le naufrage de la Société des Nations (SDN) et l'entrée des États-Unis dans une phase d'isolationnisme constituent autant d'éléments d'impuissance qui fragilisent le modèle libéral. Au sein des démocraties, la pression du mouvement ouvrier et la diffusion des idées socialistes contribuent à la montée en puissance des revendications égalitaires (France, Allemagne, Royaume-Uni, Belgique, Suède, Danemark). La pensée marxiste exerce un attrait de plus en plus fort sur les intellectuels qui y voient une théorie critique permettant de dénoncer les inégalités de classe générées par la société industrielle. Enfin, la Grande Dépression qui frappe les économies après le krach boursier de 1929 est interprétée comme un échec majeur du modèle capitaliste. La multiplication des faillites bancaires, la chute de la production industrielle, l'apparition d'un chômage de masse et le développement de la misère accréditent l'idée que le capitalisme non régulé est non seulement un système économique inefficace, mais aussi la source de graves injustices sociales. À la veille de la guerre, le libéralisme économique est une pensée largement disqualifiée dans la vie politique comme dans le monde universitaire.

La démocratie chrétienne, troisième voie entre capitalisme et marxisme ?

En 1945, l'idée de liberté semble triompher. La victoire des Alliés est celle du camp des « nations libres » sur le totalitarisme. À l'ouest de l'Europe, le parlementarisme est restauré et le constitutionnalisme s'impose comme la principale garantie contre les risques du populisme démocratique. Néanmoins, les nouvelles forces politiques formulent de puissantes critiques à l'égard de l'économie libérale. Les partis socialistes et sociaux-démocrates réaffirment la nécessité de solutions redistributives donnant la priorité à la lutte contre les inégalités. Leur participation aux coalitions gouvernementales leur permet de diffuser les

principes d'une justice sociale fondée sur le partage des richesses et la reconnaissance des droits économiques et sociaux (voir [chapitre 6](#)). Les partis chrétiens-démocrates, quant à eux, connaissent d'importants succès électoraux, profitant de l'affaiblissement des droites conservatrices au sortir de la guerre. Ils participent à des coalitions gouvernementales en Allemagne, en Italie, en France et en Belgique. Portée par de fortes personnalités dont certaines participent à l'émergence de la conscience européenne (Robert Schuman, Jean Monnet, Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer), la pensée démocrate-chrétienne défend un projet centré sur la morale, la démocratie et la dignité de la personne.

Tout d'abord, elle dénonce l'indifférence des théories libérales à l'égard des valeurs morales qui cimentent la société. Les questions éthiques, pour les libéraux, relèvent de la sphère privée. Elles sont donc écartées de la réflexion politique au profit d'une vision purement contractualiste centrée sur la protection des droits. Pour les démocrates-chrétiens, le libéralisme porte ainsi les germes d'un individualisme destructeur. Il érige l'égoïsme en vertu sociale. Il réduit la communauté humaine à un agrégat d'atomes libérés de tout lien social. Il est non seulement incapable de penser la société comme un lieu d'échange et de solidarité, mais il se refuse à rechercher le bien au-delà de la réalisation des visées individuelles. Ainsi, n'ayant ni vision morale ni intérêt pour la collectivité, il se révèle incapable de remédier concrètement aux inégalités dont souffre une grande partie de la classe ouvrière. À l'inverse, la pensée démocrate-chrétienne fait prévaloir une conception de la solidarité fondée sur le respect de la personne humaine et une éthique de l'engagement social. Elle puise une grande partie de ses soutiens dans les milieux intellectuels et syndicaux qui ont contribué, dans l'entre-deux-guerres, au développement du « catholicisme social » (comme, en France, la Confédération française des travailleurs chrétiens ou les Jeunesses agricoles catholiques), puis à la naissance des mouvements politiques (comme le Parti démocrate populaire en France ou le Parti populaire italien). L'objectif des chrétiens-démocrates est de participer à des réformes sociales dépassant à la fois le contractualisme des libéraux et l'égalitarisme des socialistes. Autrement dit, il est de trouver une troisième voie entre le capitalisme et le marxisme.

Ensuite, la démocratie chrétienne d'après-guerre entend renforcer la vie démocratique. Depuis la condamnation de l'Action française par le

pape (1926), les mouvements chrétiens n'hésitent plus à défendre les idées républicaines. Ils prennent parti pour le vote féminin, la représentation proportionnelle, le droit de dissolution, l'initiative référendaire et la décentralisation. Néanmoins, ils récusent la conception rousseauiste qui sert d'appui à la définition de la citoyenneté, au profit d'une conception qui se veut « humaniste ». L'humanisme chrétien défend une morale « néo-thomiste » qui, à l'instar de la pensée du philosophe Jacques Maritain (*Humanisme intégral*, 1936), tente d'établir un lien entre l'héritage de la pensée chrétienne et les idées d'émancipation et de progrès portées par les idées modernes – redonnant ainsi une actualité au projet de Thomas d'Aquin de fonder une scolastique conciliant la théologie chrétienne et l'héritage philosophique de la Grèce antique.

Enfin, sur le plan économique, les démocrates-chrétiens proposent une organisation de la production et du travail aux antipodes de la pensée classique libérale. Ils condamnent vigoureusement les méfaits du capitalisme. Ils n'hésitent pas à prôner l'adoption de grands programmes sociaux, définis dans le cadre de l'État, afin de protéger les catégories sociales les plus faibles. Surtout, ils souhaitent lutter contre l'isolement de l'individu. Le personnalisme revendiqué par les milieux intellectuels de la démocratie chrétienne ne dissocie pas les êtres humains des communautés d'appartenance dans lesquelles ils vivent. Il invite à compléter les libertés individuelles par la reconnaissance de droits économiques et sociaux, dans une interprétation qui converge avec les revendications des organisations syndicales ouvrières et des partis socialistes ou sociaux-démocrates. Mais, loin de la conception de la société soumise à la lutte entre classes, ils prônent une vision pacifiée de la vie sociale dans laquelle les communautés (familles, associations, paroisses, syndicats, professions, régions) pourraient être des creusets pour la solidarité et l'accomplissement de la vie humaine.

Les démocraties libérales et l'intervention économique de l'État

Les politiques fiscales et sociales en Europe de l'Ouest après 1945 traduisent de façon concrète le rejet de l'orthodoxie libérale. La priorité

des nouvelles coalitions au pouvoir est d'engager des programmes de réforme capables de satisfaire simultanément les objectifs de la croissance économique et des exigences de solidarité. Les gouvernements sont favorables à un capitalisme régulé qui reconnaît à l'État un rôle actif dans l'organisation de l'économie, sans pour autant remettre en question le marché, la propriété privée et la libre entreprise. Par le jeu des nationalisations, de la planification et du développement de l'économie mixte, les pouvoirs publics inaugurent de grands programmes industriels (énergie, infrastructures, transports). Ils mettent également en place des politiques sociales visant le développement du bien-être, la réduction des inégalités et le renforcement de l'égalité des chances (subventions pour les produits de première nécessité, politiques fiscales redistributives, investissements dans l'éducation et la santé). Ainsi, en France, au Royaume-Uni, en Allemagne, dans les pays scandinaves et dans une certaine mesure aux États-Unis, se mettent en place les conditions d'un État-providence (ou *Welfare State*) garant d'une justice sociale fondée sur la solidarité entre classes et entre générations. Les grandes démocraties établissent des systèmes de protection sociale contre les risques majeurs de la vie (maladie, vieillesse, chômage, accidents professionnels). Loin des théories classiques du « laisser-faire », l'État de l'après-guerre intervient sur les équilibres du marché dont il devient l'un des acteurs principaux. Il prend en charge le financement et la réalisation de « biens publics » censés garantir une amélioration générale des conditions de vie.

L'interventionnisme d'État trouve une grande partie de sa légitimité théorique dans les théories keynésiennes (voir [chapitre 6](#)). Tout en prenant la défense du modèle de l'économie de marché, John M. Keynes invite à reconsidérer les solutions à la crise économique. Dans la lutte contre le chômage et l'accroissement de la production, l'État peut jouer un rôle décisif, estime l'économiste britannique. Il est en effet en mesure de stimuler les deux leviers de la relance économique : l'investissement et la consommation. Grâce à la politique monétaire, il peut agir sur le coût du crédit et encourager l'investissement productif. Grâce à la politique fiscale, il peut opérer une redistribution en faveur des catégories sociales modestes, afin de relancer la consommation. Il peut ainsi mettre en place une stratégie économique volontariste, à partir de politiques incitatives respectant les mécanismes du marché.

La relance par l'intervention publique a pu être expérimentée avant la guerre, aux États-Unis, dans le contexte de la Grande Dépression. L'effort de restructuration engagé dans le cadre du programme du *New Deal* constitue une rupture majeure avec la tradition libérale américaine. Renforçant le rôle des institutions centrales, l'administration fédérale met alors en œuvre un vaste programme de grands travaux, multiplie les aides publiques aux secteurs économiques sinistrés (par exemple par le soutien aux prix agricoles) et prend le contrôle de secteurs clés (comme la production d'énergie électrique). À rebours de l'éthique entrepreneuriale dominant la vie sociale, Franklin D. Roosevelt prend dès 1935 des mesures visant à protéger les groupes les plus démunis (chômeurs, ouvriers, fermiers, jeunes) dans les domaines du logement (*National Housing Act*), de la protection sociale (*Social Security Act*) ou de l'action syndicale (*Wagner Act*). Certes, lorsque la politique du *New Deal* est lancée, la *Théorie générale* (1936) de Keynes n'est pas encore publiée. Mais l'expérience de la relance américaine constitue une étape essentielle qui facilitera la diffusion des théories keynésiennes, source d'inspiration des grandes réformes d'après-guerre.

Ainsi, des années 1930 aux années 1970, les théories économiques libérales sont rejetées tant elles paraissent incapables de contribuer à la stabilité économique et à la justice sociale. Certes, dans le contexte de guerre froide, la défense des libertés reste le principal pilier idéologique du bloc de l'Ouest. Mais, sur le plan doctrinal, rares sont les intellectuels renouant avec la tradition libérale pour fonder une théorie générale de l'organisation sociale.

Les apôtres du marché à l'assaut de l'État-providence

Le succès des idées sociales-démocrates et démocrates-chrétiennes en Europe, la diffusion du keynésianisme dans les cercles réformateurs, ainsi que la puissance d'attraction du marxisme théorique parmi les élites intellectuelles laissent une place très limitée aux défenseurs de l'individualisme libéral dans le contexte d'après-guerre. La pensée libérale n'a plus le dynamisme d'une véritable théorie sociale. Elle est

même critiquée pour son incapacité à donner un horizon moral à la société.

Il reste que les idées libérales sont loin d'être délaissées durant les années de croissance des « Trente Glorieuses ». Les principes du libéralisme politique (parlementarisme, multipartisme, principe de l'alternance politique, constitutionnalisme) sont désormais au cœur du fonctionnement des institutions démocratiques d'après-guerre. La crainte de la diffusion du modèle soviétique constitue également un puissant facteur de mobilisation en faveur de la défense de la liberté. La pensée libérale reste notamment ancrée dans les programmes des partis conservateurs au Royaume-Uni et aux États-Unis, tandis que la plupart des intellectuels engagés contre le totalitarisme affichent leur adhésion au socle des valeurs libérales, comme Karl Popper (*La Société ouverte et ses ennemis*, 1945), Raymond Aron (*Essai sur les libertés*, 1965) ou Hannah Arendt (*Condition de l'homme moderne*, 1971). C'est dans les universités anglaises et nord-américaines des années 1950-1960 qu'un petit cercle d'auteurs tente de renouer avec les prémisses de la pensée libérale. Beaucoup sont des intellectuels de langue allemande ayant dû fuir les persécutions nazies, dont la pensée se nourrit de quelques travaux pionniers publiés en Autriche avant-guerre.

L'École de Vienne et le rejet du collectivisme

Le maintien de la tradition théorique libérale dans la première moitié du xx^e s. doit beaucoup aux travaux de l'école autrichienne d'économie (ou « École de Vienne »). Dans un contexte intellectuel européen marqué par la montée en puissance des théories sociales centrées sur les grands équilibres socio-économiques des sociétés industrielles, les économistes viennois font le choix de défendre une approche fondamentalement différente, connue sous le nom d'« individualisme méthodologique ». Celui-ci s'appuie sur une prémisse théorique centrale : c'est en partant des conduites des individus que l'on peut expliquer les tendances générales observées dans la société, et non l'inverse. Loin des approches holistes inspirées par les sciences naturelles, l'analyse économique doit donc se concentrer, selon eux, sur les effets agrégés des comportements individuels. Le fondateur de cette école, Carl Menger (1840-1921), souligne le rôle prépondérant de la subjectivité dans les conduites

humaines. Il est l'un des premiers économistes à défendre une conception subjective de la valeur qui contribue à la naissance de l'école néoclassique en économie. À la « valeur travail » utilisée par les penseurs classiques, il substitue la « valeur utilité » qui tient compte de l'usage personnel des biens. Cette perspective individualiste constitue le socle sur lequel les économistes de Vienne construisent, quelques années plus tard, leur défense du marché contre toutes les formes d'interventionnisme de l'État.

Dans l'entre-deux-guerres, Ludwig von Mises (1881-1973) actualise les hypothèses de Menger pour élaborer l'une des critiques les plus radicales du socialisme. Il défend une épistémologie fondée sur l'analyse des actions humaines : la « praxéologie ». Dans *L'Action humaine* (1949), il souligne que l'économie ne peut se comprendre sans étudier l'ensemble de la vie sociale, à commencer par les perceptions et les actions des individus. Or, pour Mises, il suffit d'observer la société pour comprendre que le marché est le lieu naturel des échanges humains. La liberté des échanges et la propriété privée y permettent aux individus de satisfaire leurs besoins. Dès lors, toute entreprise de planification collective constitue un danger, car elle rend impossibles les calculs économiques des individus, empêche la fixation de la valeur selon l'utilité des biens et, en conséquence, détruit le système des prix. Pour cette raison, il convient de rejeter tous les systèmes prônant la collectivisation, le planisme et l'étatisme, dans leurs formes extrêmes (communisme, nazisme) comme dans leurs formes plus modérées (socialisme, keynésianisme).

Face à la montée du nazisme, la plupart des représentants de l'école autrichienne choisissent de s'exiler et poursuivent leur carrière au Royaume-Uni ou aux États-Unis. La pensée libérale reste alors marginale dans les milieux universitaires, encore largement discréditée par les effets de la crise de 1929. Pourtant, elle éveille l'intérêt d'une minorité d'intellectuels qui décident, lors d'un colloque tenu à Paris en 1938 à l'occasion de la parution française d'un livre du journaliste américain Walter Lippmann, de rénover les idées libérales afin de contrer la montée des idéologies collectivistes en Europe. Le colloque constitue un moment fondateur, car c'est là que se rencontrent pour la première fois, aux côtés de von Mises et de Lippmann, de jeunes philosophes et économistes

(Friedrich Hayek, Raymond Aron, Jacques Rueff) qui, dans l'après-guerre, participeront à la refondation de la pensée libérale.

Hayek ou la société comme « ordre spontané »

Friedrich Hayek (1899-1992) est l'auteur d'une œuvre prolifique puisant dans la science économique, la philosophie, le droit et la psychologie, les éléments d'une théorie sociale érigeant la liberté en principe absolu. Avant de devenir la figure de proue de la pensée ultralibérale des années 1970 – il reçoit le prix Nobel d'économie en 1974 et exerce une influence majeure sur le développement de l'école libertarienne –, cet économiste d'origine autrichienne ne rencontre guère de succès dans les milieux académiques de l'après-guerre. Certes, dès les années 1930, il jouit d'une notoriété universitaire qui le conduit à intégrer la célèbre London School of Economics. Mais, dans le contexte des « trente glorieuses », la diffusion de sa critique de l'État et du socialisme reste cantonnée à un petit cercle d'intellectuels. Le forum d'idées qu'il contribue à mettre en place en 1947, la Société du Mont-Pèlerin, lui permet de construire un réseau formé des quelques universitaires européens et américains souhaitant promouvoir l'économie de marché, parmi lesquels von Mises, Popper, Bertrand de Jouvenel et plusieurs futurs prix Nobel d'économie comme Maurice Allais, Milton Friedman ou George Stigler. La Société accueillera par la suite de nouveaux membres qui, comme James M. Buchanan ou Gary Becker, contribueront activement au développement de l'économie néolibérale.

La liberté, une construction multiséculaire

La publication de *La Route de la servitude* (1944) constitue une étape essentielle dans le développement de la pensée de Hayek. Comme chez de nombreux penseurs libéraux, sa défense de la liberté s'appuie sur une critique vigoureuse de l'interventionnisme public qui, selon lui, se diffuse tout autant par le biais du socialisme d'inspiration marxiste que par l'idéologie nationale-socialiste. Cet interventionnisme s'est renforcé sous la forme concrète du « planisme », c'est-à-dire par la volonté des gouvernements d'organiser l'ensemble des activités humaines selon une fin commune à toute la société. Pour Hayek, le planisme constitue un

grave danger pour la liberté dans la mesure où, dans la société, aucune échelle commune de valeurs ne peut être définitivement fixée. L'intervention de l'État porte atteinte à l'autonomie individuelle. Elle dégrade la démocratie représentative puisqu'elle tend à déposséder les représentants d'une partie de leur pouvoir au profit des techniciens qui peuplent les administrations publiques.

Plus largement, l'interventionnisme met en cause l'héritage libéral qui, selon Hayek, parcourt toute la civilisation occidentale depuis l'Antiquité. Loin de se cantonner aux idées des XVIII^e et XIX^e s., la pensée de la liberté résulte en effet d'un corps de valeurs fondamentales (libre arbitre, responsabilité individuelle, autonomie des choix, égalité en droit) héritées de la pensée gréco-romaine, du christianisme, de la Renaissance, de la philosophie des Lumières et des révolutions politiques du XVIII^e s. Ainsi, l'idée que la personne humaine peut agir conformément à ses propres jugements est-elle une construction historique de longue durée et non uniquement une position doctrinale. Hayek adopte ici une perspective « évolutionniste » qui fait de la liberté le résultat d'une transformation de la culture européenne plutôt qu'une simple découverte philosophique du sujet.

Les règles de juste conduite, héritage de l'histoire

La défense de l'individualisme moral et de l'économie de marché s'inscrit chez Hayek dans une vaste réflexion sur les institutions qui stabilisent l'ordre social. D'après lui, la société s'est développée comme un « ordre spontané » : elle est un système social dont les principes organisateurs sont issus de l'accumulation des expériences dans l'histoire. Elle n'est pas un projet rationnel maîtrisé par ceux qui gouvernent. Hayek oppose à cet égard les « ordres spontanés », dont les règles résultent d'une évolution par adaptation, aux « organisations » ou « ordres construits » qui sont régis par des règles délibérément choisies. Il inscrit explicitement sa réflexion dans la tradition empirique et libérale des « Lumières écossaises » (notamment David Hume et Adam Smith) et par les théories de la *Rule of law*. Dans son maître ouvrage *Droit, législation et liberté* (1973-1979), il reprend la formule d'Adam Ferguson qui, selon lui, illustre précisément cette tradition : « la société est le produit de l'action des hommes et non de leur dessein ».

Dans cette perspective, Hayek estime qu'il est impossible d'appréhender la société dans son ensemble. Celle-ci est un ordre bien trop complexe pour que la raison humaine puisse établir des règles selon un plan fixé à l'avance. La diversité des situations, l'imprévisibilité des comportements individuels et le caractère limité des informations disponibles font que la société échappe à toute tentative de compréhension globale. L'ordre social est un ensemble largement indéterminé, dont les valeurs et les règles ne se sont stabilisées que de façon lente et progressive, à travers les échanges innombrables et anonymes entre les individus. Selon cette vue, la construction de la société est le résultat largement involontaire d'essais, de découvertes et d'échecs divers qui ont donné naissance à ce que Hayek nomme les « règles de juste conduite », c'est-à-dire les normes universelles, générales et impersonnelles qui se sont progressivement imposées dans la vie sociale et déterminent des « comportements justes ». Hayek prend soin de rappeler que les grandes institutions (marché, langage, écriture, monnaie, droit, morale) ne résultent pas d'une intention humaine. Contrairement à Francis Bacon, Thomas Hobbes ou René Descartes qui les considéraient comme des « créations délibérées de la raison consciente », elles sont l'héritage collectif et involontaire des expériences du passé.

L'idée d'une société ayant construit ses propres mécanismes d'« autorégulation » conduit Hayek à fustiger toutes les doctrines rationalistes qu'il nomme « constructivistes ». Ces dernières sont toutes les démarches qui entendent bâtir un programme de refondation de la société selon des critères supposément établis par la raison ou la science. Essentiellement spéculatives, les doctrines constructivistes refusent toute forme d'empirisme. Elles se fondent sur un « rationalisme naïf » recourant à des principes abstraits. Elles sont génératrices d'utopies. L'héritage du cartésianisme, le fantasme du pouvoir illimité de l'homme sur la nature, les théories contractualistes (XVII^e-XVIII^e s.), les doctrines industrialistes et scientistes (XIX^e s.), le positivisme juridique allemand et même les modélisations mathématiques des économistes néoclassiques traduisent, aux yeux de Hayek, l'immense et illusoire prétention des penseurs à reconstruire l'ordre social sur des bases rationnelles. Le constructivisme est le terreau sur lequel se construisent les sociétés dirigistes écrasant l'individu sous l'autorité impérieuse de l'État. Les

expériences totalitaires sont d'ailleurs l'expression exacerbée de l'ambition du contrôle rationnel de la société. Aussi, souligne-t-il dans *La Route de la servitude*, il n'y a pas de différence de nature, entre la social-démocratie, le socialisme et le communisme. Il n'y a qu'une différence de degré dans la mesure où ils sont tous des systèmes interventionnistes menaçant la liberté humaine.

Le marché comme « catallaxie »

Hayek défend avec vigueur les avantages du marché. Comme mécanisme de régulation des activités humaines, celui-ci tient sa supériorité de ce qu'il est un ordre spontané. Le philosophe autrichien appuie sa démonstration sur une théorie des « connaissances » qui, dans les années 1970, contribue largement à la reconnaissance internationale de ses travaux. Pour lui, les comportements humains reposent principalement sur la capacité des individus à forger des anticipations rationnelles et à adapter leurs choix en fonction de la situation sociale dans laquelle ils sont engagés. Or leurs connaissances étant limitées et imparfaites, il leur est impossible de déterminer un programme permettant, à l'échelle de la société tout entière, d'organiser de façon harmonieuse les relations humaines, en particulier les activités économiques.

Dans un tel contexte, le marché dispose d'avantages incomparables. Sa force est de permettre la circulation rapide des informations. Les individus peuvent s'y rencontrer, exprimer leurs intentions et s'ajuster les uns aux autres malgré leur connaissance imparfaite du système global. Le marché permet donc aux individus de coopérer sans s'asservir à des fins et des valeurs imposées à toute la société. Il laisse aux êtres humains la liberté de fixer leurs propres objectifs et de satisfaire leurs besoins les plus chers. Selon la terminologie hayekienne, le marché est une « catallaxie », c'est-à-dire un ordre spontané qui jaillit d'innombrables échanges non programmés. Il est une institution stable reposant sur un ensemble minimal de règles juridiques concernant la propriété et les contrats. Il est surtout un processus « relationnel » engendré par « l'ajustement mutuel de nombreuses économies individuelles » (*Droit, législation et liberté*). L'apologie du marché, chez Hayek, ne conduit pas à l'adoption de positions aussi extrêmes que celles des libertariens. L'économiste prolonge ses réflexions sur le marché par des propositions

sur les institutions nécessaires à la préservation de la liberté, en particulier l'État, le droit et la démocratie.

La responsabilité limitée de l'État

Le procès de l'interventionnisme public ne conduit pas Hayek à envisager la disparition de l'État. Certes, il apparaît illusoire de mettre en place des mécanismes redistributifs pour corriger les inégalités. La justice sociale est un « mirage ». Non seulement les politiques sociales sont inefficaces dans la mesure où elles introduisent des distorsions dans l'ordre naturel du marché, mais elles génèrent un coût exorbitant pour la société en contribuant à l'expansion continue du système bureaucratique. Le système de sécurité sociale, par exemple, a été détourné de son objectif initial, la protection des plus pauvres, au profit d'un système injustifié de redistribution qui garantit un certain niveau de revenu à tous les groupes sociaux.

Malgré ces critiques, Hayek ne défend pas un laisser-faire qui exprimerait une confiance aveugle dans le marché. L'État a selon lui une mission essentielle : il est le garant du maintien des conditions de libre concurrence – c'est-à-dire la liberté d'entreprendre, la sécurité des contrats et la propriété – grâce à une « armature juridique soigneusement conçue et nécessaire ». La régulation des échanges par le droit doit notamment permettre d'éviter que ne se constituent des groupes qui pourraient abuser de leur position dominante sur le marché.

L'État peut également se voir confier la responsabilité d'intervenir, de façon exceptionnelle, dans un nombre limité de domaines, à la seule condition que le système de marché ne soit pas plus efficace. Ainsi, Hayek reconnaît-il la possibilité d'une intervention publique dans le domaine de l'éducation qui, selon lui, est un déterminant de la liberté. Il admet la nécessité d'instituer des mécanismes pour venir en aide aux plus démunis, notamment ceux dont la situation sociale ou économique ne leur permet plus d'accéder au marché : malades, handicapés, personnes âgées, orphelins et veuves. Il n'est pas hostile à l'idée d'établir un revenu minimal au-dessous duquel aucun individu ne devrait tomber. Enfin, il admet que l'État puisse intervenir par la fiscalité afin de garantir des services profitant à l'ensemble de la société, notamment la sécurité publique, la lutte contre les épidémies, la protection contre les

catastrophes naturelles ou encore la construction des routes. Pour toutes ces raisons, Hayek ne peut être rangé dans le camp de l'ultralibéralisme auquel il est souvent associé.

Le droit comme garantie de la liberté

Texte majeur de philosophie sociale, *La Constitution de la liberté* (1960) amorce une réflexion de fond sur le droit, considéré comme une institution capitale, à côté du marché, pour protéger la liberté dans la société. Quelques années plus tard, dans *Droit, législation et liberté*, Hayek établit une distinction majeure entre le « droit » et la « législation ». Dans la continuité des théories du droit naturel, il estime que le droit est formé de « règles de justice reconnues par tous et souvent non formulées » que les gouvernants ne peuvent ignorer lorsqu'ils adoptent des lois. Pour le dire simplement, « le droit préexiste à la législation ». Les théories qui confondent le droit avec la volonté du législateur font fausse route dans la mesure où aucune loi humaine ne peut aller à l'encontre des conceptions de la justice déjà reconnues dans la société. Contrairement à l'idée commune, le droit ne découle pas de l'autorité ; c'est l'autorité qui découle du droit.

On comprend ainsi que le droit soit l'instrument essentiel d'encadrement et de contrôle de l'État. Hayek reprend à cet égard la notion classique d'« État de droit » pour rappeler que « toute autorité découle du droit, non pas en ce sens que la loi désignerait l'autorité, mais en ce sens que l'autorité est obéie parce qu'elle fait appliquer [...] un droit présumé exister en dehors d'elle et fondé sur l'opinion diffuse de ce qui est juste ». Le droit est donc à la fois ce qui fonde et ce qui limite l'autorité des gouvernants. Ces derniers n'ont pas vocation à édifier le droit, mais simplement à traduire, dans leurs actions, les règles de justice qui existent antérieurement dans la société. De cette manière, les interventions gouvernementales ne risquent pas de devenir des politiques arbitraires. Grâce aux règles impersonnelles qui encadrent l'État, le risque d'une dérive coercitive est limité et les individus conservent leur chance de vivre librement. La fonction de la *Rule of law* est d'être la garantie de la liberté.

La dérive vers la démocratie de marchandage

Dans *Droit, législation et liberté*, Hayek n'omet pas de s'interroger sur les contours institutionnels d'une société démocratique stabilisée par le droit. Pour lui, la démocratie est le système le plus adapté à la liberté, car elle est le seul régime prévoyant des mécanismes visant à limiter toute évolution vers un modèle de gouvernement autoritaire. En effet, la principale vertu de la vie démocratique est selon lui d'encourager « l'alternance sans violence », grâce aux élections qui permettent de désigner et remplacer les dirigeants. La démocratie est le meilleur arrangement institutionnel permettant l'application des règles de juste conduite.

Néanmoins, Hayek considère que les régimes parlementaires qui ont succédé aux monarchies autoritaires à partir de la fin du XVIII^e s. se sont révélés profondément insatisfaisants. Il regrette notamment la généralisation de la « démocratie de marchandage ». Selon lui, les lois sont adoptées par les assemblées en échange de compromis et de soutiens électoraux. Les représentants légifèrent principalement pour satisfaire les intérêts de leurs clientèles électorales, et non pour mettre en œuvre les règles de juste conduite. Surtout, Hayek dénonce la tendance à la confusion des pouvoirs générée par la montée en puissance du corps législatif qui, désormais, s'arrogé le pouvoir d'adopter les lois et de diriger l'appareil de gouvernement. Dans cette transformation, l'assemblée élue par le peuple tend à réclamer le droit de légiférer sur tous les aspects de vie humaine. Les démocraties modernes ont ainsi tendance à évoluer vers un modèle de « pouvoir illimité » caractérisé par l'omnipotence de la majorité, alors qu'initialement le parlementarisme était supposé contribuer à la limitation du pouvoir grâce à la séparation des institutions et au contrôle exercé sur le gouvernement.

Selon Hayek, cette évolution vers le pouvoir illimité résulte de la sacralisation de la souveraineté populaire comme seule source de la légitimité politique. L'idée selon laquelle les institutions démocratiques devraient se plier à toutes les décisions des élus est en effet une invention « constructiviste » qui tente d'adosser l'ordre démocratique à une volonté originelle qui serait incontestable. Cette idée puise abondamment dans la pensée du contrat social qui tente de faire du gouvernement politique le prolongement d'un acte de volonté. Il s'agit d'une fiction constructiviste, non seulement trompeuse, mais dangereuse. Elle laisse supposer que le Parlement, comme incarnation de la volonté de tous, peut prendre

n'importe quelle décision, quel que soit son contenu. Elle peut donc facilement être utilisée pour justifier des choix arbitraires. Elle engendre la possibilité de modifier, par la législation, les principes de juste conduite sur lesquels repose pourtant le corps social. Elle comporte ainsi le risque de transformer progressivement l'ordre « spontané » de la société en un ordre « organisé ».

Pour préserver le système spontané, Hayek propose des institutions démocratiques adossées à une conception stricte de la séparation des pouvoirs. Ainsi avance-t-il l'idée d'établir deux assemblées aux compétences bien distinctes. L'assemblée « législative » aurait pour unique tâche d'adopter des lois générales, dont la seule visée serait l'application des règles de juste conduite dans la société, indépendamment des cas particuliers pour lesquels elles ont été établies. Cette assemblée serait constituée de « nomothètes », c'est-à-dire de législateurs élus, sélectionnés parmi des candidats n'ayant pas d'engagement préalable dans des organisations politiques, sollicités pour une durée assez longue selon un mandat non renouvelable afin de ne pas être tenté de légiférer en fonction de préoccupations électorales. L'assemblée « gouvernementale », quant à elle, serait composée de représentants élus au suffrage universel pour une durée plus courte. Elle aurait une fonction essentiellement exécutive et ne pourrait adopter des actes qui iraient à l'encontre des lois générales adoptées par l'assemblée législative. Une cour constitutionnelle indépendante aurait pour mission de contrôler les activités législatives et de régler les conflits entre les deux assemblées.

Les contradictions du projet hayekien

La philosophie de Hayek propose une théorie sociale mobilisant des disciplines intellectuelles variées. Elle a le mérite d'éviter un modèle purement économique. Elle n'est toutefois exempte de critiques. Tout d'abord, l'évolutionnisme culturel de Hayek n'est pas loin de verser dans une philosophie de l'histoire qui présente la dynamique des sociétés comme le résultat de mécanismes de formation d'ordres autorégulés, auxquels les êtres humains ne semblent plus pouvoir échapper quelles que soient leurs intentions. Cette position récuse ainsi un peu trop rapidement l'influence qu'ont pu avoir certains projets politiques dans

l'édification des sociétés démocratiques, y compris dans l'affirmation de la liberté individuelle – comme les œuvres législatives de Solon ou de Clisthène dans l'Antiquité, les débats constitutionnels lors des révolutions de la fin du XVIII^e s., ou encore le choix des vainqueurs de 1945 d'ériger un système multilatéral dans le cadre des Nations unies.

On peut regretter, ensuite, que la critique du rationalisme conduise Hayek à rejeter dans une même « tradition constructiviste » des auteurs de différentes époques, d'une rare diversité, dont on cherche en vain ce qui pourrait en constituer le lien intellectuel (Platon, Aristote, Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Grotius, Hegel, Voltaire, Saint-Simon, Comte, Marx, Freud, Keynes et Einstein). De même, alors qu'il critique le caractère abstrait des théories constructivistes, ses travaux ne s'appuient pas toujours sur des démonstrations empiriques et documentées pour développer d'importants arguments de fond.

Enfin, même s'il s'en défend, Hayek parvient difficilement à échapper à la démarche rationaliste qu'il entend pourtant dénoncer. Il en vient à formuler lui-même des propositions de réforme institutionnelle, alors même que sa théorie sociale affirme préserver l'« ordre spontané » en donnant une absolue priorité aux règles et institutions émergeant naturellement des échanges sociaux. Ce faisant, il reconnaît, contre ses propres hypothèses, que l'ordre spontané ne conduit pas systématiquement à des règles de juste conduite. La contradiction hayekienne entre, d'une part, le respect de ce qui est évolutif et spontané (le système général des règles de juste conduite) et, d'autre part, la possibilité de la réforme institutionnelle (le perfectionnement graduel de ces règles grâce aux efforts des juges et des législateurs) peine à être levée.

L'École de Chicago ou le retour au libéralisme pur

La critique de l'État connaît de nouveaux développements aux États-Unis à partir des années 1960. La querelle opposant les tenants de l'école monétariste et les économistes keynésiens permet aux partisans du marché de retrouver une influence exceptionnelle dans la réflexion économique, après plus d'un demi-siècle passé dans l'ombre.

La riposte au keynésianisme doit beaucoup aux économistes de l'« École de Chicago » et à son chef de file, Milton Friedman (1912-2006). Née à l'université de Chicago, la pensée dite « monétariste » condamne les interventions publiques recourant à la monnaie comme instrument de relance économique. Selon Friedman, les politiques monétaires « expansionnistes » ont pour effet pervers de stimuler l'inflation bien plus qu'elles ne permettent de relancer l'investissement et la consommation. S'appuyant sur une théorie quantitative de la monnaie, Friedman estime que la demande monétaire reste stable sur le moyen terme. Dès lors, l'accroissement arbitraire de l'offre de monnaie tend à provoquer une situation inflationniste qui accroît l'instabilité du marché, réduit le pouvoir d'achat des consommateurs et incite les entreprises à limiter leurs investissements. L'interventionnisme monétaire ne peut donc déboucher que sur le ralentissement de l'économie. Il n'est en aucun cas un instrument efficace de régulation du marché. Ses effets pervers démontrent son incapacité à résorber la pauvreté dans la société.

Le marché, condition de la liberté politique

La critique de Friedman rencontre un grand succès à la suite de la publication de *Capitalisme et liberté* (1962), essai dans lequel il élargit sa réflexion économique à l'ensemble de l'organisation sociale et politique. Se plaçant volontiers sur le terrain philosophique, l'économiste américain entend démontrer que la liberté ne peut se déployer que dans le cadre de l'économie de marché. Selon lui, liberté politique et liberté économique sont deux éléments consubstantiels que la plupart des philosophes ont tort de penser de façon dissociée. Les conditions matérielles d'organisation de l'économie pèsent tout autant que les grandes valeurs politiques pour protéger la liberté humaine. Des mesures économiques, comme le contrôle des changes ou les politiques fiscales, peuvent entraver les libertés d'aller et venir, d'opinion ou de religion. Or, selon Friedman, le marché est le système le plus favorable à la protection des libertés individuelles. Comme espace de rencontre et de concurrence, il est le seul lieu qui permette d'intégrer et préserver la diversité des aspirations humaines qui s'expriment dans la société. L'État, au contraire, est incapable de saisir cette diversité. Il tend à diffuser des normes qui contribuent à l'uniformisation du corps social. Sa puissance contribue de

surcroît à limiter l'expression des points de vue minoritaires, y compris dans les régimes démocratiques.

Pour Friedman, toute l'histoire montre que le capitalisme est une condition de la liberté politique. Certes, l'universitaire américain admet que le lien entre l'économie de marché et la société de liberté n'a pas de caractère mécanique. Il reconnaît en effet que les échanges marchands ont pu se développer dans des sociétés autoritaires où les libertés pouvaient être bafouées, comme l'Allemagne et le Japon à la fin du XIX^e s., ou la Russie avant la révolution bolchevique. Sur le long terme, néanmoins, le marché tend à supprimer les formes de pouvoir les plus coercitives et à faciliter le passage à la démocratie. Friedman reprendra cette idée en 1988 pour expliquer l'effondrement de la dictature de Pinochet au Chili, un pays où ses idées ont inspiré les réformes économiques dès les années 1970, mais à l'encontre duquel il n'avait jamais émis la moindre critique relative aux violations des droits de l'homme.

L'État minimal friedmanien

Comme la plupart des économistes néolibéraux, Friedman admet la nécessité d'un gouvernement politique. Néanmoins, il conteste l'illusion keynésienne déléguant à l'État la responsabilité de la réalisation du bien-être. Dans le cadre d'une société libre, le pouvoir politique doit nécessairement être limité. Il n'a aucune légitimité pour définir ce qui est bien ou souhaitable pour les individus. Il n'a pas vocation à se substituer au marché, mais simplement à en corriger les imperfections. Il a pour tâche de dégager les règles minimales qui garantissent le maintien de la liberté et le jeu naturel du marché. Il joue également un rôle d'arbitrage pour interpréter ces règles, maintenir la liberté des contrats, garantir la concurrence, régler les différends, lutter contre les défaillances du marché (notamment les risques de formation de monopoles et les effets de nuisance entre acteurs économiques). Enfin, il est tenu de protéger ceux qui sont trop faibles pour participer au marché.

Friedman se prononce concrètement pour la liberté de choix dans le domaine éducatif, pour un taux d'imposition unique (*flat tax*) et pour un revenu minimum destiné aux plus démunis. Plus généralement, la présence de l'État impose d'empêcher toute possibilité de concentration

des pouvoirs. Aussi, Friedman défend-il avec insistance la séparation du pouvoir politique et du pouvoir économique. Il soutient également toutes les formes de décentralisation permettant de faire des autorités locales un contrepoids à l'État central.

Le tournant néolibéral de la fin du XX^e s.

Dans les années 1980, l'école de Chicago accroît considérablement son influence. Le succès est tel qu'après Friedman, quatre théoriciens monétaristes reçoivent le prix Nobel d'économie : George Stigler, Ronald Coase, Gary S. Becker, Robert E. Lucas. Leurs travaux contribuent à la mathématisation des sciences économiques, s'éloignant ainsi de la tradition autrichienne et de la plupart des autres sciences sociales. Copiant les sciences exactes, les monétaristes privilégient des modèles explicatifs formels et abstraits, attachés à décrire les conditions d'une économie idéale (dite pure) dont les solutions pourraient, dans un second temps, être appliquées à la réalité sociale. Ils diffusent ainsi des « recettes » susceptibles de maîtriser l'inflation et de stimuler la croissance : réduction du poids de l'administration publique, maîtrise des dépenses publiques, privatisation des entreprises nationales, baisse généralisée de l'impôt, politique de stabilisation monétaire et libéralisation des marchés de capitaux.

Aux États-Unis, les théories friedmaniennes inspirent le « tournant néolibéral » engagé par Ronald Reagan peu après son élection à la présidence des États-Unis (1980), contribuant à la réduction des programmes sociaux et à la déréglementation de l'économie. L'école monétariste connaît un succès singulier en Amérique latine, notamment au Chili sous la dictature d'Augusto Pinochet. Soutenus par la diplomatie américaine, de nombreux épigones de Friedman y diffusent les théories monétaristes, après une formation à Chicago auprès du maître à penser – d'où leur surnom, les « Chicago Boys ». Au même moment, les institutions financières de Bretton Woods opèrent un tournant idéologique, sous l'influence du département du Trésor américain. La Banque mondiale et le Fonds monétaire international conditionnent désormais leur soutien aux pays pauvres à des programmes de libéralisation de l'économie, connus sous le nom de « consensus de Washington » (formulé par l'économiste John Williamson).

L'influence des thèses néolibérales s'étend jusqu'à l'Europe, où le Royaume-Uni sous le gouvernement Thatcher, puis de nombreux pays de l'Est après la disparition du bloc soviétique (République tchèque, Russie, Ukraine, Estonie) ou encore l'Islande, mettent en application des idées monétaristes (notamment la *flat tax*).

Les théoriciens du « Public Choice » et la critique des institutions publiques

La contribution de l'école des « choix publics » à la diffusion de la pensée économique néoclassique n'a pas eu l'influence de celle de Chicago. Néanmoins, elle revêt une forme originale. La théorie économique utilitariste y est mise au service de l'analyse des élections, du système parlementaire et de l'État bureaucratique. Ses principaux théoriciens (James Buchanan, Gordon Tullock, Kenneth Arrow, Anthony Downs, William Niskanen, Mancur Olson, William Riker) s'attellent moins à défendre les vertus de l'économie de marché qu'à démontrer les déficiences accablantes des institutions politico-administratives.

Pour ces auteurs, les règles de la vie politique et la bureaucratie d'État conduisent à des politiques inefficaces. Ils sont incapables d'accroître le bien-être dans la société. La démarche du *Public Choice* consiste à étudier le système public en recourant à la théorie du choix rationnel, habituellement utilisée en science économique dans l'analyse des comportements des consommateurs et des producteurs sur le marché. Contrairement à la plupart des économistes néoclassiques, ses partisans n'opposent pas le marché et l'État. Bien au contraire, selon eux, il est possible d'observer une homologie fonctionnelle entre la sphère économique et le champ politique. Dans chacun de ces univers, en effet, les choix collectifs sont toujours le résultat de l'agrégation de choix individuels formulés par des acteurs cherchant à « maximiser leur utilité », c'est-à-dire à rechercher la situation qui répond le mieux à leurs préférences. Autrement dit, pour comprendre la logique des choix publics, il convient d'étudier les comportements des électeurs, des élus et des fonctionnaires au sein de l'État, de la même manière qu'on étudie ceux des consommateurs sur le marché.

Premièrement, pour le *Public Choice*, le mécanisme de l'élection ne permet pas de transférer efficacement les choix des citoyens vers les institutions publiques. La règle de la majorité est en effet incertaine. Agrégeant les préférences multiples des électeurs, elle peut conduire à des choix différents selon l'ordre par lequel les propositions sont adoptées (non-transitivité du vote). Ensuite, les électeurs faisant des choix rationnels, ils sont incités à se détourner des élections dans la mesure où ils ne peuvent pas s'attendre à ce que leur vote individuel infléchisse concrètement le résultat des suffrages dans des élections qui mobilisent plusieurs millions de citoyens. Le coût de l'accès à l'information est de surcroît, pour ces électeurs, particulièrement élevé. Toutes ces raisons expliquent la forte abstention électorale observée dans la plupart des démocraties. Elles empêchent également que les citoyens exercent collectivement un contrôle réel sur les institutions politiques.

Deuxièmement, les élus politiques sont incapables d'adopter des choix collectifs satisfaisants. Certes, ils n'ignorent pas l'exigence du bien public. Mais ils intègrent également des éléments relatifs à leur utilité individuelle. Ils privilégient donc des solutions qui maximisent leurs chances de réélection, en suivant les avis des groupes d'intérêt ou des électeurs les plus influents, au détriment de l'intérêt général. Les représentants sont également pris dans des jeux de coalition internes aux assemblées. Ils négocient leurs voix en fonction des soutiens qu'ils peuvent escompter pour des décisions futures, et non pas en fonction de leur appréciation de l'intérêt public.

Enfin, les théoriciens des choix publics s'interrogent sur le fonctionnement de l'État bureaucratique. Ils estiment que l'administration publique, loin de refléter l'image idéalisée d'un État garant du bien commun, est au contraire un système organisationnel inefficace. Pour étayer cette affirmation, ils se concentrent sur les motivations professionnelles des agents occupant des positions hiérarchiques élevées dans l'appareil d'État. Ils estiment que les hauts fonctionnaires, comme acteurs rationnels, agissent moins du point de vue des fins de l'action publique que de celui des avantages immédiats qu'ils peuvent retirer de leur action. Les agents de l'administration tendent ainsi à prendre les décisions qui sont de nature à accroître leur pouvoir bureaucratique. Or, ce pouvoir étant étroitement lié à la capacité de leurs services, ils cherchent logiquement à maximiser leur budget et à recruter

de nouveaux agents pour étendre leur influence, quelle que soit l'efficacité de l'action publique. La bureaucratie génère ainsi ses propres besoins et perd de vue l'intérêt général.

Au total, pour les théoriciens du *Public Choice*, la décision publique est le résultat d'une agrégation de calculs et d'anticipations diverses d'une minorité de décideurs. Une telle situation justifie, à leurs yeux, de doter les parlements de larges pouvoirs de contrôle des budgets des administrations, voire l'édition de principes constitutionnels imposant une limitation du niveau des déficits publics.

La défense philosophique de la liberté

Si la défense de l'orthodoxie libérale dans les années 1950-1960 se place volontiers sur le terrain de l'économie pour démontrer les vertus de l'individualisme, le libéralisme d'après-guerre renaît également sous la plume de philosophes. Puisant leur inspiration dans des disciplines diverses, comme la philosophie morale, l'épistémologie de la connaissance et la théorie politique, ils entendent défendre la liberté menacée par les utopies sociales venues de la gauche.

L'éloge de la société ouverte

Karl Popper (1902-1994) est l'auteur d'une œuvre originale consacrée à l'épistémologie des sciences plus qu'à l'analyse politique. Il est néanmoins l'un des premiers philosophes à proposer une réflexion sur l'idée de liberté dans le contexte de l'après-guerre. Ses intuitions sont à la fois le fruit d'une expérience personnelle face à la montée du nazisme et le prolongement de ses recherches en philosophie des sciences.

Né à Vienne dans une famille juive, Popper s'intéresse à de nombreuses disciplines dans sa jeunesse, notamment la musique. Il fréquente les milieux intellectuels proches du parti social-démocrate autrichien. Peu avant l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne en 1938, il émigre en Nouvelle-Zélande, avant de rejoindre le Royaume-Uni à l'invitation de Hayek, comme enseignant à la *London School of Economics*. Profondément marqué par le développement du nazisme et du communisme en Europe, il profite de l'expérience de l'exil pour forger ses premières réflexions sur la démocratie libérale. Son objectif assumé est de mener une « attaque contre le totalitarisme et la tyrannie sous toutes leurs formes, qu'elles soient de droite ou de gauche ».

Théorie de sciences et critique de l'historicisme

Pour comprendre le caractère original de la philosophie politique de Popper, il est nécessaire de faire un détour par ses travaux en théorie des

sciences. Dès 1935, le jeune universitaire autrichien se fait connaître grâce à la publication d'un ouvrage majeur, *Logique de la découverte scientifique*. Il y propose une nouvelle épistémologie des sciences connue sous le nom de « rationalisme critique ». La critique poppérienne questionne la distinction établie par la pensée moderne entre le savoir scientifique et les croyances métaphysiques. Elle dénonce les illusions du rationalisme qui associe le progrès à la capacité des sciences à dégager des résultats universels.

La science soumise à l'épreuve de la réfutation

La science souffre, selon Popper, d'être adossée à une conception absolue de la vérité. Elle est victime de l'« essentialisme méthodologique », cette forme de pensée fort dommageable qui a dominé le champ philosophique pendant de longs siècles et dont le but de repérer l'essence cachée qui serait au fondement de chaque chose. Or, pour Popper, il n'y a pas de connaissance scientifique irrécusable et définitive. Toutes les théories scientifiques sont constituées d'hypothèses qui sont à la fois contingentes et discutables. Des théories peuvent se révéler, à terme, erronées si elles sont remises en cause par de nouvelles découvertes. Le progrès scientifique ne consiste donc pas à dégager des vérités immuables, des lois universelles, mais à trouver les critères permettant de dégager des hypothèses solides qui pourront être discutées, mises à l'épreuve et, éventuellement, remplacées par de nouvelles hypothèses. L'erreur doit être considérée comme un moyen d'approfondir nos connaissances et non comme le contraire de la vérité.

L'originalité de la thèse poppérienne consiste ainsi à opérer une inversion des fins de la démarche scientifique : écarter les hypothèses erronées plutôt que de dégager des vérités. C'est dans cet objectif que Popper avance son célèbre « critère de la falsifiabilité ». Pour le philosophe autrichien, le caractère scientifique d'une théorie réside dans sa capacité à surmonter l'épreuve de la réfutation. La démarche scientifique ne consiste donc pas à prouver qu'une théorie est « vraie », ce qui est impossible, mais à tenter d'écarter les propositions démenties par l'expérimentation. La découverte de l'erreur scientifique est érigée en méthode d'investigation rationnelle.

La critique des philosophies de l'Histoire

La théorie des sciences forgée par Popper permet de comprendre sa violente charge contre l'« historicisme » qui, selon lui, corrompt l'analyse de la société dans la philosophie européenne. Dans une série d'articles rédigés avant-guerre et réunis dans *Misère de l'historicisme* (1944), puis dans son ouvrage politique majeur *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), le philosophe autrichien dénonce les grands projets philosophiques qui, sur le modèle de la science, cherchent à dégager des « lois générales » expliquant le développement des sociétés.

L'erreur de l'historicisme est de penser que les sociétés évoluent dans l'histoire selon une direction déterminée à l'avance par une « nécessité inexorable ». Une telle lecture repose sur une approche dont l'objectif principal est la prédiction historique, à partir d'une identification des tendances générales qui guident la marche des sociétés. Elle repose sur une vision des sciences qui prétend connaître à l'avance les fins de l'histoire, alors que celle-ci n'est que le résultat imprévisible de nos actions. Elle véhicule également une vision « totaliste » de la société, appréhendée comme une seule réalité de nature globale, alors que celle-ci est composée de multiples unités ayant leur autonomie.

Enfin, dans *La Société ouverte*, Popper note que l'historicisme commet l'erreur fondamentale d'abolir la distinction entre les « normes » et les « faits ». Pour le philosophe autrichien, il est nécessaire de défendre le caractère irréductible des normes sur lesquelles repose la société – à commencer par l'idée de liberté. Or, en plaçant les hommes sous l'emprise du mouvement historique, l'historicisme tend à penser les normes à partir faits sociaux. Dans cette approche, l'individu n'a plus la possibilité de décider conformément à des valeurs ; il n'est plus doté de l'autonomie morale lui permettant de peser sur son propre devenir ; il est obligé de suivre la dynamique infernale des faits.

L'historicisme, lit des totalitarismes

En faisant reposer les sociétés humaines sur de supposées « lois » inflexibles et universelles, l'historicisme est, selon Popper, particulièrement dangereux. Il ouvre la voie aux totalitarismes. Les philosophies européennes de l'Histoire reposent en effet sur l'idée qu'il existe des « vérités » historiques. Elles font prévaloir des explications

globales et systématiques de l'évolution sociétale. Elles projettent une représentation idéale de la société qu'elles érigent en vérité. Elles sont ainsi fermées à toute forme de critique. Elles invitent à construire la société à partir d'un modèle défini à l'avance, ce qui conduit à nier la diversité des aspirations individuelles.

C'est en ce sens que Popper forge sa réflexion sur le totalitarisme à partir d'une critique féroce des philosophies de Platon, Hegel et Marx. Pour Popper, la société idéale exposée par Platon dans *La République* bâtit les principes d'une société fermée dans laquelle l'ensemble des positions et des comportements sont fixés selon des principes rigides. La société y est divisée en classes distinctes. Toute forme de contestation y est réprimée. Le changement en est banni. Quant à la philosophie de Hegel, elle est présentée par Popper comme une pensée de l'État et de la nation au service des intérêts de la Prusse. Certes, contrairement à la pensée de Platon, elle valorise le caractère dynamique de l'histoire. Mais elle est l'expression d'une vision nationaliste faisant reposer la société sur la formation de l'« Esprit absolu » dans lequel doit se reconnaître la communauté nationale. Elle diffuse ainsi une conception « néo-tribaliste » qui ne peut conduire qu'à l'autoritarisme. Enfin, selon Popper, la théorie de Marx constitue l'exemple le plus caricatural de la pensée historiciste. Elle érige des déterminations causales universelles à partir de la structure des rapports de production et de la lutte des classes. Elle inscrit également l'évolution des sociétés dans une succession d'étapes débouchant sur une fin historique prédéterminée : la société communiste. À cet égard, son caractère prophétique est très éloigné de l'esprit scientifique revendiqué dans *Le Capital*.

La réflexion de Popper s'attache ainsi à dénoncer les fondements intellectuels de la pensée totalitaire : la pensée holiste, le déterminisme historique, le raisonnement téléologique (ou finalisme), les utopies politiques projetant une reconstruction totale de la société. Elle tente de démontrer le lien entre les interprétations fermées du monde et les risques de l'expérience totalitaire. Néanmoins, les thèses poppériennes ne sont pas exemptes de critiques. Elles proposent une interprétation tendancieuse de la pensée de Hegel. Elles établissent un parallèle douteux entre la pensée des trois philosophes d'une part et la naissance de la barbarie moderne d'autre part. D'une manière plus générale, elles

attribuent aux idées philosophiques une influence aussi déterminante qu'improbable sur l'histoire européenne.

Société, liberté et démocratie

C'est dans l'analyse des sociétés démocratiques que Popper offre les éclairages les plus originaux de sa réflexion politique. Prolongeant les intuitions du rationalisme critique, le philosophe autrichien propose une distinction devenue célèbre entre deux types de sociétés, à partir d'un critère de rationalité.

Sociétés closes et sociétés ouvertes

Les « sociétés closes » ont un caractère tribal. Elles reposent principalement sur une pensée magique. Elles placent les lois humaines sous l'autorité des lois fixées par la nature ou par Dieu. Elles sont portées à refuser toute mise en cause des vérités communes. Elles exigent que les individus se soumettent à des principes valables pour tous. Pour ces raisons, elles suivent une pente autoritaire. Les « sociétés ouvertes » sont très différentes. Elles sont des associations d'individus. Elles reposent sur le développement de l'esprit critique. Elles acceptent le débat et la controverse. Elles sont ouvertes aux différences. Les individus y ont l'autonomie pour prendre des décisions personnelles. Ces sociétés progressent par la réfutation incessante des connaissances établies. La place qu'y occupent les sciences est à cet égard un signe manifeste de leur ouverture. Elles sont donc des lieux où les lois humaines sont le produit de conventions sociales. Les sociétés ouvertes sont portées à privilégier la démocratie et le droit dans la mesure où elles doivent renforcer les libertés nécessaires au maintien de la confrontation ouverte des idées. Mais elles sont aussi des sociétés plus fragiles puisque, refusant tout ordre fixe, elles sont des lieux où les savoirs sont régulièrement remis en question.

Pour Popper, le développement des sociétés ouvertes en Europe et en Amérique du Nord représente un progrès incontestable. Néanmoins, cette évolution n'est en rien inscrite dans une nécessité historique. Popper estime que le retour vers des sociétés closes est toujours possible. En effet, dans les sociétés ouvertes, l'instabilité des normes et des

connaissances suscitant inévitablement une certaine inquiétude chez les individus, la nostalgie pour la société close n’y disparaît jamais totalement. L’aspiration à la tranquillité et le besoin de sécurité suscitent souvent un désir de se réfugier à nouveau dans l’illusion d’un bonheur collectif garanti par la fixité des normes et la suprématie du référent à la communauté. Cette nostalgie est le terreau sur lequel ont germé les systèmes totalitaires du xx^e s., en particulier le nazisme et le stalinisme.

Les traits fondamentaux des sociétés selon Popper

Sociétés closes	Sociétés ouvertes
Communauté de type organique, proche de la nature biologique	Association de type conventionnel, composée d’individus libres et indépendants
Société établie sur le tribalisme et la magie	Société contrôlée par la raison et l’esprit critique
Rapports sociaux fondés sur la parenté, la vie commune et le partage des émotions	Rapports sociaux abstraits, faisant prévaloir la division du travail et la compétition entre les membres
Liens rigides, cloisonnement internes et forte dépendance entre les membres (collectivisme)	Liens relâchés entre les membres, comportant un risque d’isolement social (individualisme)
Règles immuables, poids de la coutume, rigidité des normes contraignantes	Lois humaines et conventions sociales dégagées par l’expérimentation (sur le modèle de la découverte scientifique)
Les individus reproduisent les règles de la société, vues comme d’origine magique et sacrée	Les individus exercent librement leur volonté grâce à leur faculté de jugement et de décision
Fermeture de la société vis-à-vis de l’étranger	Ouverture de la société vis-à-vis de l’étranger
Société ancienne	Société apparue récemment dans l’histoire
Système autoritaire recourant à la surveillance et à la violence	Vie démocratique, prévalence du droit dans l’encadrement des échanges et absence de violence

La démocratie comme pouvoir de destitution des gouvernants

La distinction entre deux formes de société est l'occasion, pour Popper, d'exposer sa vision de la démocratie libérale. Une nouvelle fois, son rationalisme critique et sa méthode d'élucidation scientifique orientent sa conception de la société politique. Tout d'abord, pour le philosophe autrichien, dans les sociétés démocratiques, le pluralisme et la liberté ont pu se prospérer grâce au développement de l'esprit scientifique, dont le mérite est de permettre le débat d'idées. Ensuite, la démocratie ne peut résider dans l'affirmation du critère de la souveraineté du peuple. En effet, la conception rousseauiste a ceci de dangereux qu'elle concentre tout le pouvoir dans les mains d'une seule entité. Elle peut donc conduire à la tyrannie si le peuple, disposant de pouvoirs illimités, décide d'abandonner ces mêmes pouvoirs à une caste ou à un dictateur. C'est la raison pour laquelle la démocratie se définit par le fait qu'il est possible de limiter le pouvoir de ceux qui gouvernent, bien plus que la recherche d'une source de légitimité au caractère absolu. « Le principe d'une action démocratique est l'intention de créer, de développer et de protéger des institutions destinées à éviter la tyrannie ».

Popper dessine ainsi les traits d'une conception « négative » de la démocratie qui garantit la liberté grâce à des mécanismes de destitution des gouvernants, bien plus que par la confiance en l'autorité du peuple souverain. Comme dans la théorie poppérienne des sciences, il n'apparaît pas possible de dégager avec certitude la meilleure forme de gouvernement ; il n'y a pas plus de vérités en politique qu'il n'y en a dans les sciences. En revanche, il est possible d'écarter les modes de pouvoir qui sont impropres parce que dangereux pour la liberté. Ainsi est-il illusoire, pour Popper, de défendre un modèle politique particulier qui confondrait la vertu avec l'autorité divine, la nature, le peuple ou l'héroïsme d'un chef. Il n'y a que deux régimes possibles : la démocratie, système politique où les institutions permettent de révoquer librement et pacifiquement les dirigeants, et la tyrannie où seules les révolutions peuvent venir à bout du pouvoir inique des gouvernants. On le voit, ce qui constitue le cœur du libéralisme poppérien est la capacité à instituer une société politique ouverte où les institutions permettent le changement grâce à des procédures d'élimination politique renonçant définitivement à la violence.

Interventions protectrices de l'État et expérimentations sociales

Si la philosophie poppérienne assigne à la société démocratique un idéal de liberté, elle ne verse pas pour autant dans une critique systématique de l'État et ne rejette pas complètement l'idée d'une intervention publique correctrice des inégalités. En effet, le refus de l'État ne peut être érigé en principe absolu. Si le développement continu de la puissance publique a toutes les chances de conduire au despotisme, l'extension illimitée de la liberté peut être tout aussi dangereuse quand elle ne permet plus d'assurer une protection minimale des individus et des groupes les plus faibles dans la société. Aussi, pour Popper, convient-il d'évaluer les conditions concrètes justifiant l'intervention sociale de l'État. Celui-ci a pour devoir de rendre impossible toute forme d'exploitation des travailleurs par les puissances économiques. Il doit également protéger la minorité contre les excès de la majorité qui, pour un temps donné, exerce le pouvoir. Il doit enfin préserver les conditions de liberté nécessaires au maintien de la concurrence politique et offrir la possibilité d'une destitution des gouvernants par les élections.

Popper juge ainsi que la défense de la liberté est parfaitement compatible avec le développement d'une « conception protectionniste de l'État ». Son libéralisme tempéré s'accommode ainsi de l'idée de réforme. Dans *Misère de l'historicisme*, Popper conçoit l'intervention publique à partir d'une méthode rationnelle. À l'opposé des « utopismes » portés par les philosophies totalistes et historicistes, il est possible de concevoir des actions en s'attachant à traiter, de façon pragmatique, des problèmes bien identifiés. Il convient en revanche d'abandonner les projets de transformation globale qui prétendent réaliser le bien commun au nom de prétendues lois du progrès social. L'« ingénierie sociale fragmentaire » de Popper appelle de ses vœux des expérimentations sociales d'une ampleur limitée. Il s'agit ainsi, pour l'État, d'utiliser les connaissances existantes, selon une démarche scientifique, pour proposer des solutions concrètes permettant de réaliser un objectif social précis. La conception poppérienne de l'État reste donc éloignée de la vision libertarienne dont Hayek devient, à partir des années 1970, l'un des principaux chefs de file ([chapitre 8](#)).

Deux interprétations de la liberté

La postérité intellectuelle du philosophe britannique Isaiah Berlin (1909-1997) doit beaucoup à la distinction qu'il établit entre deux conceptions de la liberté. Sa réflexion sur le pluralisme des valeurs n'en est pas moins une contribution majeure à la pensée libérale contemporaine. Alors que d'autres intellectuels tentent d'ériger la liberté en valeur absolue face à la menace incarnée par la diffusion des idées marxistes, Berlin propose un libéralisme modéré soucieux d'ouvrir la société à la pluralité des conceptions de la vie humaine. Né dans une famille russe ayant dû fuir l'oppression lors de la révolution bolchevique, puis la montée de l'antisémitisme, il suit sa formation intellectuelle au Royaume-Uni, avant d'obtenir une chaire à l'université d'Oxford où il résidera la plus grande partie de sa vie. Figure intellectuelle solitaire, il ne parvient guère à fédérer des soutiens dans un milieu universitaire britannique majoritairement hostile à la doctrine libérale.

Isaiah Berlin et le pluralisme des valeurs

Les idées d'Isaiah Berlin ne forment pas un système. Elles sont dispersées dans des travaux divers ne visant pas la cohérence normative. Sensible à la démarche empirique, Berlin exprime une méfiance assumée à l'égard des théories générales et abstraites.

La perspective morale des idées

Pour lui, la philosophie doit absolument éviter de s'enfermer dans une démarche purement conceptuelle. Elle s'inscrit dans le champ des sciences humaines. Elle a une visée sociale, fût-elle indirecte, dans la mesure où elle permet de tester la validité des critères de jugement qui donnent sens aux expériences humaines. Elle offre la possibilité aux individus et aux groupes de répondre à des questions éthiques essentielles. Elle permet d'éviter les erreurs d'évaluation qui peuvent avoir des conséquences négatives.

Certes, d'un côté, la philosophie a pour vocation d'apporter des réponses à des questions qui ne peuvent faire l'objet d'une connaissance expérimentale ou d'une réflexion proprement logique, note Berlin dans

son article “The Purpose of Philosophy” (1962). Elle ne répond ni aux règles de la science naturelle qui supposent d’apporter, grâce à l’observation et à l’expérimentation, une compréhension à des faits empiriques, ni aux règles des disciplines formelles (mathématiques, logique, grammaire) qui partent d’axiomes et trouvent des solutions par l’application de règles de déduction. Mais d’un autre côté, pour Berlin, la réflexion éthique reste indissociable de l’expérience. Le « sujet-maître de la philosophie » n’est pas tant l’expérience elle-même que l’étude des catégories par lesquelles cette expérience est appréhendée, décrite, évaluée et interrogée. Enfin, la philosophie revêt un caractère subversif dans la mesure où elle met forcément en question des idées communes qui semblent bien établies dans la société.

L’intérêt d’Isaiah Berlin pour la question des valeurs parcourt toute son œuvre. Cet intérêt découle d’un constat simple : les idées et les catégories morales jouent, selon lui, un rôle décisif dans la vie des gens. Pour cette raison, les sciences humaines ne doivent pas être séparées de la réflexion philosophique. L’écriture de l’histoire, par exemple, implique toujours une perspective morale. En effet, Berlin refuse l’idée selon laquelle le travail de l’historien implique de s’imposer une exigence de neutralité axiologique. Pour lui, les penseurs ne peuvent jamais échapper totalement aux jugements moraux dans leur appréciation des événements historiques, même lorsqu’ils entreprennent d’étudier le passé avec l’objectivité de la démarche scientifique. De même, la réception de leurs écrits fait l’objet d’interprétations qui ne sont pas neutres dans la mesure où les individus recourent en permanence aux idées pour déterminer leurs actions. Enfin, l’un des enjeux de l’histoire des idées est bien de comprendre les perceptions morales et les projets collectifs des acteurs historiques. Ainsi, l’histoire des idées de Berlin revendique la possibilité d’une réflexion éthique, alors même qu’elle défend une approche pragmatique ancrée dans une philosophie de l’expérience. Cette « historiographie éthique » a été vigoureusement critiquée par l’historien Edward H. Carr (*Qu’est-ce que l’histoire ?* 1961).

La critique du monisme

La réflexion sur le pluralisme des valeurs constitue l’une des principales contributions de Berlin à la philosophie libérale. Depuis la publication de

ses *Four Essays on Liberty* (1969) jusqu'à la fin de sa vie, le philosophe britannique n'a cessé de défendre l'idée selon laquelle la société est un ensemble complexe et fragmenté. Dans la lignée de Machiavel, de Vico ou de Herder, Berlin affirme que tout univers social est polymorphe : il présente différents aspects et peut être étudié sous différentes perspectives. Les conceptions sociales et morales y sont diverses dans la mesure où les individus occupent des positions variées, ont des intérêts différents et vivent dans des contextes culturels particuliers. Cette défense du pluralisme prend corps dans la critique de ce que Berlin appelle le « monisme ».

Les doctrines monistes, dont Platon est l'un des fondateurs, désignent toutes les interprétations morales affirmant qu'il existe un seul ensemble de vérités dont l'agencement forme un tout unique et cohérent. Dans ces systèmes explicatifs, le monde s'organise autour de principes cohérents et harmonieux. Il n'existe pas de conflits éthiques, mais un système ordonné de valeurs. Les philosophies rationalistes, les théories essentialistes, les systèmes déterministes, les interprétations holistes, les utopies sociales et les idéologies collectivistes sont autant de perspectives monistes. Toutes les doctrines qui prétendent identifier l'« essence » de la nature humaine ou définir les traits fondamentaux de l'humanité illustrent ces perspectives, souligne le philosophe d'Oxford.

Dans une perspective opposée, la conception pluraliste défendue par Berlin suppose l'existence d'une diversité de valeurs considérées comme authentiques et essentielles par les individus et les groupes qui y adhèrent. D'une part, il apparaît impossible d'établir une hiérarchie entre ces valeurs qui, dans une large mesure, sont irréductibles les unes par rapport aux autres. D'autre part, les valeurs auxquelles adhèrent les différents groupes sont souvent antagoniques. La justice et l'indulgence, par exemple, sont deux principes contradictoires. La liberté peut également entrer en conflit avec l'égalité, ainsi qu'avec le besoin de sécurité. Ces conflits normatifs ne peuvent trouver de solutions définitives tant il est impossible d'établir une conception du bien supérieure ou antérieure aux autres conceptions, sauf à faire référence à un contexte social ou culturel bien particulier.

Cette conflictualité tient à ce que les valeurs sont diverses, parfois incompatibles et surtout incommensurables. Berlin entend par « incommensurabilité » le fait qu'il n'existe aucun étalon, aucun principe

supérieur qui permette de mesurer les valeurs de manière rationnelle et objective, et donc de les hiérarchiser selon un critère universel. Pour Berlin, l'antagonisme des valeurs est, de ce point de vue, une caractéristique de la vie humaine. Il n'existe pas de procédure générale permettant, en pratique, de résoudre définitivement les conflits qui les opposent.

De façon générale, les sociétés valorisant le pluralisme culturel et social ont un avantage moral sur les sociétés monistes, car les gouvernements y garantissent à tous les individus la possibilité de réaliser leurs propres choix, en toute liberté et sans être inquiétés pour leur sécurité.

Le risque du relativisme moral

La réflexion de Berlin sur le pluralisme des valeurs a suscité de nombreuses critiques. La principale porte sur le risque du relativisme moral. La promotion du pluralisme peut en effet conduire à défendre l'idée selon laquelle il est impossible de déterminer des normes morales universelles. Les systèmes de valeurs étant caractérisés par d'irréductibles contradictions, il n'existerait pour le philosophe aucun critère d'évaluation permettant de définir ce qui est bien dans la société. Les oppositions éthiques étant une caractéristique fondamentale de la vie humaine, les individus, les groupes et les sociétés devraient ainsi renoncer à identifier un socle de valeurs communes.

Berlin oppose une objection à ses détracteurs. Contrairement au relativisme radical qui met l'accent sur les oppositions irréductibles entre ceux qui ne partagent pas les mêmes valeurs, le pluralisme ne peut exister sans qu'il y ait une communication humaine. Autrement dit, les êtres humains doivent être capables de se comprendre en dépit des conflits moraux qui les séparent. Aussi, Berlin affirme que toute société partage un noyau de valeurs essentielles. La nécessité d'appartenir à une communauté et le besoin de reconnaissance, par exemple, en font partie. Berlin ira même jusqu'à admettre tardivement, dans des entretiens, l'existence de normes « transculturelles » et même de valeurs « universelles » qui sont celles « qu'un grand nombre d'êtres humains dans la très grande majorité des lieux et des situations, à tout moment,

partagent en fait en commun, de façon consciente et explicite ou à travers leurs comportements ».

Liberté négative et liberté positive

La réflexion d'Isaiah Berlin sur la liberté repose sur l'idée qu'il existe une grande diversité de conceptions morales coexistant dans la société. Dans une conférence de 1958 (« Deux conceptions de la liberté », publiée dans *Four Essays on Liberty*, 1969), Berlin établit une distinction devenue célèbre entre deux interprétations de la liberté.

Deux libertés

La liberté, comme idée philosophique, peut faire l'objet de compréhensions différentes, voire contradictoires. La « liberté négative » s'inscrit dans le prolongement de la tradition libérale britannique. Elle consiste, pour un individu, à pouvoir conduire des actions en l'absence de toute contrainte extérieure. Elle désigne « le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ». Cette conception existait dans l'Antiquité, par exemple chez Antiphon d'Athènes. Elle restait toutefois confidentielle. Elle s'est réellement affirmée à partir du XVII^e s. et s'est imposée comme une idée centrale de la pensée moderne.

La « liberté positive » est bien différente. Inscrite dans la pensée républicaine, elle reflète la capacité de l'individu de poursuivre et de réaliser des fins souhaitées. Elle renvoie à la maîtrise de ses choix, c'est-à-dire à l'autodétermination et à l'autoréalisation. Elle « découle du désir d'un individu d'être son propre maître », ce qui suppose également une autonomie suffisante pour ne pas vivre dans la dépendance d'autrui. Elle renvoie au « gouvernement de soi » (*self-mastery*). Cette conception est ancienne : elle est une idée prémoderne fortement valorisée sous la forme de la participation civique dans la pensée antique. Elle s'est aussi considérablement renforcée depuis le XVIII^e s. avec la diffusion de la pensée rationaliste et le succès du rousseauisme. La liberté négative renvoie aux « libertés de », alors que la liberté positive reflète les « libertés à ».

Les deux libertés selon Isaiah Berlin (1958)

	Liberté négative	Liberté positive
Conception	Capacité de l'individu à agir indépendamment de toute contrainte extérieure	Capacité de l'individu à l'autodétermination, c'est-à-dire à faire des choix, réaliser les actions qu'il désire et atteindre des buts
Type de liberté	« Liberté de » (penser, communiquer, pratiquer sa religion, vivre en sécurité, aller et venir...)	« Liberté à » (agir, décider de son avenir, intervenir dans la vie sociale, participer à la vie de la cité...)
Valeurs et principes associés	Autonomie de l'individu (comme absence d'interférence avec autrui) Individualisme Pluralisme	Autonomie de l'individu (comme capacité d'agir par soi-même) Monisme Rationalisme Holisme
Sources intellectuelles	Locke, Hume, Montesquieu, Jefferson, Paine, Constant, Tocqueville, Stuart Mill	Rousseau, Kant, Hamann, Mably, Herder, Fichte, Hegel, Marx
Dérives et excès	Exploitation de l'homme dans le capitalisme du « laisser-faire »	Despotisme exercé par les gouvernants au nom d'une conception moniste de la liberté
Exemples de dérives	Libéralisme économique non régulé	Nationalisme Autoritarisme Totalitarisme

L'interprétation rousseauiste de la liberté positive, source du despotisme

Berlin exprime de sérieuses réserves à l'égard de la liberté positive qui, selon lui, peut devenir la source des systèmes autoritaires. La liberté positive suit au départ une idée juste : la liberté de l'individu réside dans la faculté d'être « son propre maître ». Elle vise l'autoréalisation. Elle repose sur l'idée que la liberté dépend des choix raisonnés et de la détermination de l'individu. La liberté positive incarne surtout la possibilité, pour chaque individu, de faire prévaloir le « moi réel » (ou « autonome ») lié à la raison et à la volonté, sur le « moi empirique » (ou « hétéronome ») qui laisse libre cours aux passions et aux désirs

incontrôlés. Elle doit permettre à la « nature supérieure » de dominer une « nature inférieure » qui a besoin d'être disciplinée.

Toutefois, dans la période moderne, une nouvelle interprétation de la liberté positive a contribué, selon Berlin, à rendre possible les dérives vers le despotisme. En effet, l'idée que cette liberté découle de l'usage de la raison critique a conduit à laisser penser que la réalisation de soi pouvait être projetée dans un « tout social » dont l'individu ne serait qu'un élément – comme une tribu, une race, une Église, un État, la société. Cette interprétation laisse supposer qu'un niveau de liberté supérieur peut être atteint au sein de la collectivité. Dès lors que la liberté ne dépend plus du sujet individuel, mais d'une volonté collective, la coercition devient possible estime Berlin. Dans cette situation, les élites ou les groupes qui prétendent disposer de l'accès à la vérité peuvent en effet s'arroger le droit de déterminer ce qui est bien pour l'ensemble de la société. N'importe qui peut aussi s'attribuer le droit d'imposer des objectifs aux autres êtres humains, voire aux autres sociétés. Une fois cette perspective adoptée, il devient possible « de les terroriser, de les opprimer, de les torturer au nom et au bénéfice de leur moi "réel" ». Ainsi, note Berlin, « les conceptions de la liberté dépendent de la façon dont on appréhende ce qui constitue un soi, une personne, un homme ». Lorsque la liberté positive est associée à l'idée d'une vérité unique pour la collectivité, elle conduit au pouvoir tyrannique.

Selon Berlin, le rousseauisme a joué un rôle décisif dans cette transformation de l'idée de liberté en despotisme. En passant de l'individu au citoyen, la théorie contractualiste de Rousseau a placé la liberté et l'autonomie individuelle sous l'emprise de la « volonté générale » censée incarner un horizon supérieur aux volontés individuelles. Elle a conduit à réduire la liberté au nom d'un impératif universel supposé transcender la faculté des individus de faire des choix pour eux-mêmes. Dans le schéma démocratique du *Contrat social*, les individus ne peuvent réaliser leur liberté qu'en acceptant de se soumettre à la vérité exprimée par la volonté générale. De même, comme le montrent bien l'évolution de la pensée de Fichte et l'affirmation de la pensée nationale en Allemagne, les doctrines nationalistes conçoivent la réalisation de la liberté comme l'adhésion des individus à une « unique solution vraie ».

Dans cette conception, l'obéissance devient une vertu. Les individus sont tenus de s'en remettre à ceux qui contrôlent les positions supérieures dans la société. C'est de cette manière que le nazisme ou le communisme sont parvenus à étendre la dictature au nom d'une certaine idée de la liberté.

Un libéralisme tempéré

La pensée de Berlin a souvent été critiquée pour ses ambiguïtés, voire ses contradictions. Elle constitue néanmoins une source d'inspiration importante du renouveau libéral de l'après-guerre. Sa classification des libertés connaît une postérité exceptionnelle dans la théorie politique.

D'une manière générale, les thèses de Berlin reflètent un projet modéré. Certes, le philosophe britannique est bien un défenseur du libéralisme. Il conçoit la liberté, la volonté et la responsabilité comme les valeurs essentielles de la vie humaine. Mais sa défense du pluralisme introduit un élément de modération et d'ouverture qui invite à considérer avec bienveillance toutes les idées et les normes qui peuvent entrer en conflit avec la liberté. En affirmant qu'il n'existe aucun projet moral unique auquel tous les individus devraient se conformer, que les modèles de pensée sont nécessairement situés et que les oppositions des valeurs sont inévitables, Berlin admet la légitimité de principes concurrents, tels que la justice sociale ou l'égalité. Il reconnaît que, dans une société où la liberté est érigée en norme absolue, les différences de situation rendent certains groupes plus vulnérables, ce qui ne manque pas de réintroduire des formes de coercition et donc de contribuer à une répartition inégale de la liberté.

Sa philosophie exprime un libéralisme tempéré qui l'éloigne tout autant des théories économiques de Vienne qui le précèdent que des positions radicales adoptées, après lui, par les penseurs libertariens. Elle ouvre la voie, d'une certaine manière, au projet de John Rawls de fonder une théorie libérale de la justice cherchant à concilier les valeurs rivales de la liberté et de l'égalité, à rebours de la pensée utilitariste.

La réponse du néo-républicanisme à la critique libérale

La promotion du pluralisme éthique et de la liberté conçue comme autonomie privée a rencontré une audience de plus en plus large à partir des années 1970. Le retour en force de la théorie politique libérale aux États-Unis, peu après la publication de *Théorie de la justice* de Rawls, s'est accompagné d'une marginalisation rapide des idées républicaines qui conçoivent la liberté comme une participation à la vie commune. En insistant sur l'engagement du citoyen dans la cité, la théorie républicaine ne respecterait pas suffisamment, selon les théoriciens libéraux, le libre développement des individus dans l'espace de la vie privée. En faisant du bien commun l'une des principales fins de la liberté, le républicanisme favoriserait une conception moniste de la « vie bonne » qui porterait en elle les germes des systèmes autoritaires.

Pettit ou la liberté comme non-domination

La pensée « néo-républicaine » entend montrer les limites des positions libérales, en proposant de reformuler l'idée de la liberté de telle façon qu'elle concilie le respect de la vie individuelle dans la sphère privée et l'ambition républicaine du bien commun. Chef de file du néo-républicanisme, le philosophe irlandais Philip Pettit (1945) propose de dépasser à la fois la conception négative de la liberté, désignant l'absence d'interférence intentionnelle d'autrui, et la conception positive, renvoyant à l'absence de limitation de l'action (c'est-à-dire à la possibilité de réaliser ses choix).

La liberté négative ne permet pas de faire la distinction entre les interférences négatives (par exemple, un vol ou une agression) et les interférences positives qui ont pour visée la justice (par exemple, l'entraide ou l'intervention de l'État en vue d'une redistribution fiscale). Elle ne permet pas non plus de montrer que la vulnérabilité – le degré d'exposition aux interférences – varie selon les personnes en fonction de leur richesse, de leur éducation ou de leur position sociale. La liberté positive, quant à elle, ne permet pas de faire la distinction entre les obstacles impersonnels à la liberté, qui sont inexorables (par exemple, les contraintes physiques ou naturelles), de celles, plus graves, qui sont liées à des interventions de personnes (par exemple, la discrimination ou les mesures de rétorsion).

Pettit propose donc une troisième conception associant la liberté à l'absence de domination (une « non-domination »). Dans cette vision, la liberté consiste à ne pas être soumis aux interventions « arbitraires » d'autrui, c'est-à-dire aux interférences négatives qui ne sont ni souhaitées ni contrôlées par celui qui les subit (*Républicanisme*, 1997 ; *Just Freedom*, 2014).

Skinner ou la liberté comme absence de servitude

Quentin Skinner (1940) refuse également d'enfermer la notion de liberté dans une alternative opposant des conceptions positives et négatives. Selon l'historien, la dichotomie proposée par Isaiah Berlin tend à légitimer une interprétation libérale de l'État, l'idéologie du droit et une approche procéduraliste de la justice. En discréditant la conception positive de la liberté, la réflexion de Berlin contribue à la disqualification de l'humanisme républicain, l'idéologie concurrente du libéralisme. Or, selon Skinner, la distinction berlinienne entre les deux libertés est trompeuse. Tout d'abord, la défense de la seule liberté négative est limitée, dans la mesure où la liberté de chacun (l'absence d'ingérence) reste étroitement liée dans les faits à la liberté publique (la faculté d'agir), notamment sous sa forme républicaine (la participation civique). En effet, lorsque les citoyens ne participent pas à la vie collective, ils ont plus de chance de tomber en servitude et, par conséquent, de voir leur liberté négative remise en cause.

Ensuite, puisant dans la pensée romaine, Skinner montre que la liberté négative connaît ses premiers développements sous l'Antiquité ; elle n'est donc pas une invention libérale. Elle existait en effet sous la forme de la « non-dépendance », une forme moins étroite que l'idée berlinienne de « non-interférence ». La non-dépendance, théorisée par les historiens romains (Salluste, Tite-Live, Tacite), puis inscrite dans le droit romain (notamment le code de Justinien, redécouvert au Moyen Âge par les juristes médiévaux), suppose que la liberté peut être affaiblie même en l'absence d'une coercition directe exercée par un pouvoir arbitraire, dès lors que les sujets sont dans une relation de servitude qui les conduit par eux-mêmes à vivre dans la dépendance d'un pouvoir ou d'un groupe social, donc à limiter leurs choix et restreindre leur liberté (« Un troisième concept de liberté », 2002).

Spitz, la liberté politique face aux puissances économiques

En France, Jean-Fabien Spitz critique l'étroitesse d'une liberté négative réduite aux droits individuels (*La Liberté politique*, 1995). La domination de cette conception de la liberté reflète, selon lui, une société dominée par les valeurs marchandes et génératrice d'inégalités qui menacent l'autonomie de la personne et affaiblissent la démocratie. Face aux conceptions purement instrumentales du libéralisme contemporain, il convient de promouvoir un modèle républicain qui ménage une place à la vertu et au civisme, qui reconnaisse le lien entre la liberté politique et l'indépendance matérielle (ce qui suppose de limiter les inégalités les plus fortes), et qui permette un contrôle des pouvoirs privés de façon à empêcher que ne se constituent de nouvelles oligarchies économiques. Il ne s'agit pas d'enfermer la société dans une conception unique du bien commun, mais d'aller au-delà de la conception limitée de la liberté conçue comme une protection des droits individuels, en rappelant les citoyens aux devoirs politiques et sociaux sans lesquels le lien social ne peut être préservé.

À cet égard, il convient de mener l'offensive contre la conception libertarienne de la liberté qui réduit celle-ci à la seule « propriété de soi » (voir [chapitre 9](#)). Si la propriété est une norme d'existence collective acceptable, Spitz entreprend d'en reconstruire la notion, de telle sorte que le principe de la propriété de soi devient partie intégrante d'une théorie morale qui tienne compte à la fois du droit de chacun sur sa propre personne et des obligations morales envers les tiers (*La Propriété de soi*, 2018).

Philosophie de l'expérience et liberté

Les philosophes libéraux défendent une pensée de l'émancipation individuelle. Pour eux, l'idée de liberté suppose de pouvoir s'affranchir des institutions qui entravent l'action humaine. Aussi, le libéralisme apparaît-il, sur bien des points, peu compatible avec les pensées conservatrices. Celles-ci, en effet, appréhendent les traditions, les usages et les valeurs morales héritées du passé comme des conditions nécessaires pour que la société demeure stable et harmonieuse. Elles considèrent que l'individu n'est pas dissociable de la société. Les théories

libérales souhaitent, à l'inverse, promouvoir l'autonomie des personnes, ouvrir le système politique au pluralisme social et lutter contre les systèmes qui font prévaloir l'autorité de la tradition sur les droits de la personne. Elles valorisent la raison, l'individu et le droit. Elles semblent en contradiction avec les pensées conservatrices qui voient les conditions de la vie heureuse dans le respect de la vie éthique, l'enracinement dans la communauté et l'autorité des institutions sociales.

Oakeshott, pensée libérale et conservatisme social

Si l'histoire du libéralisme est, pour partie, l'histoire de la lutte contre les conservatismes politiques, sociaux et religieux, l'opposition entre les deux perspectives philosophiques ne semble pourtant pas totalement évidente. En 1790, Edmund Burke a été l'un des premiers penseurs libéraux à tenter de montrer que la destruction de l'héritage institutionnel monarchique constituait un risque majeur pour la liberté humaine. Aux États-Unis, où les idées libérales sont enracinées dans la vie économique (propriété privée, libre-échange, économie de marché) et politique (séparation des pouvoirs, rôle prééminent du droit, forte influence des groupes d'intérêt sur l'administration), l'individualisme moral est devenu un élément de la tradition. Depuis le XIX^e s., les élites conservatrices y défendent des programmes visant à promouvoir l'économie de marché, l'autonomie et la responsabilité individuelles, les libertés locales, la lutte contre la fiscalité, mais aussi la défense de la famille, les valeurs chrétiennes et la détention libre des armes à feu. Le Parti républicain s'appuie au début du XXI^e s. sur une idéologie croisant un libéralisme économique assumé avec un « néoconservatisme » hostiles aux libertés culturelles et aux droits sociaux.

Les philosophes contemporains cherchant à intégrer la défense de la liberté et une éthique conservatrice restent toutefois peu nombreux. Le britannique Michael Oakeshott (1901-1990) est l'un des rares penseurs libéraux d'après-guerre à construire un projet explicitement conservateur. Sa pensée est éclectique. Elle s'intéresse à la fois à la philosophie morale, à la théorie politique, à l'épistémologie des sciences, à l'expérience poétique, à l'art et à la littérature. Oakeshott estime lui-même être un

conservateur. Il se distingue toutefois de ses contemporains (comme Leo Strauss, Eric Voegelin ou Alasdair MacIntyre) par son refus de défendre une conception moniste du bien commun et par l'ancrage de sa philosophie dans une éthique de l'expérience humaine bien plus que dans une réflexion sur l'histoire, le droit naturel ou une interprétation aristotélicienne de la société. Oakeshott affiche également son libéralisme, puisant une partie de ses réflexions sur la liberté chez Spinoza, Locke, Montesquieu, Burke, Paine et Bentham. Il insiste tout particulièrement sur la nécessité, pour tout gouvernement, de respecter les aspirations individuelles et de n'imposer aucun socle de valeurs particulières. Sa critique féroce de la raison moderne et son attachement aux traditions le rendent néanmoins suspect aux yeux de nombreux penseurs libéraux. Oakeshott reste un intellectuel inclassable, à la fois critique des illusions de la modernité et gardien des libertés individuelles.

Ce positionnement original et complexe explique sans doute les critiques que lui ont adressées des intellectuels néoconservateurs états uniens (comme Irving Kristol) et le faible intérêt porté par les philosophes libéraux. Après avoir rencontré un grand succès public dans les années 1960, lors de la publication de *Rationalisme en politique et autres essais* (1962), Oakeshott est resté en retrait de la scène intellectuelle des années 1970-1980. Ce n'est qu'après sa disparition, en 1990, que l'intérêt pour sa pensée a suscité une abondante littérature, en particulier au Royaume-Uni.

Critique du rationalisme et philosophie de l'expérience

La notoriété d'Oakeshott doit beaucoup à sa critique du rationalisme. Selon lui, les philosophies modernes qui ont triomphé au XVIII^e s. proposent une réflexion déconnectée de la réalité du monde sensible. Le rationalisme des Lumières pense la vie humaine de façon conceptuelle, le plus souvent à partir de principes abstraits et décontextualisés. Ses représentants ont l'ambition de dégager des règles générales et des procédures formelles s'appliquant de façon universelle, sans considération pour les conditions pratiques de la vie sociale.

Oakeshott oppose à l'illusion rationaliste une philosophie de l'expérience. Pour lui, la vie humaine est d'une telle complexité qu'il est impossible d'accéder à une compréhension d'ensemble de la réalité sociale. Toute vision théorique est nécessairement le prolongement d'un savoir pratique : les projets rationnels ne sont jamais réalisables s'ils ne suivent pas des voies et des solutions concrètes qui se sont stabilisées au cours du temps. Cette intuition est présente chez Oakeshott dès *L'Expérience et ses modes* (1933), ouvrage dans lequel il établit une distinction entre trois « modes » de l'expérience – entendus comme des visions du monde, de nature pratique ou théorique, qui sont à la fois cohérentes, globales et indépendantes. Face à la « science » qui réduit le monde à des critères quantifiables et à l'« histoire » qui s'appuie sur une conception du passé, la « pratique » est selon lui la perspective qui se dégage de l'expérience et qui résulte de l'usage qui a permis de dégager le bénéfice concret des choses (avantageux/désavantageux, désirable/indésirable, acceptable/inacceptable, etc.).

Selon Oakeshott, le rationalisme a été particulièrement influent dans le champ politique. La volonté de réorganiser la vie commune selon des principes établis de façon abstraite, selon des fins fixées à l'avance, est l'expression la plus avancée du rationalisme en politique. Les idéologies prétendent identifier des objectifs valables pour toute la société, tandis que la bureaucratie rationnelle contribue à l'extension de règles impersonnelles, de procédures et de routines établies par le droit sans considération des traditions. Le rationalisme tend ainsi à détruire les institutions sociales qui ont fait leur preuve. Il leur substitue des solutions formelles qui prétendent améliorer le monde mais contribuent de fait à le détériorer. La critique d'Oakeshott est radicale. Le philosophe s'en prend à toutes les utopies sociales qui prétendent planifier le devenir de la société, comme le nazisme, le communisme ou le socialisme. Il dénonce avec la même vigueur son collègue et ami Hayek. Bien que le penseur autrichien soit lui-même un contempteur du rationalisme et défende la légitimité des ordres autogénérés, sa philosophie réintroduit, selon Oakeshott, un programme rationnel d'organisation de la société, érigeant le marché en solution à tous les problèmes. Subrepticement, Hayek fixe des buts universels, valables pour toutes les sociétés, sans jamais tenir compte des particularités et des traditions nationales.

D'une manière générale, Oakeshott justifie le conservatisme au nom de la philosophie de l'expérience, et en aucun cas d'une morale rejetant les valeurs modernes. Il ne défend pas un corps de principes considérés comme supérieurs. Le seul motif justifiant de suivre les pratiques léguées par les traditions est, selon lui, l'impossibilité d'appréhender de façon rationnelle la complexité de la vie sociale. Être conservateur, souligne-t-il, c'est « préférer le familier à l'inconnu, ce qui a déjà été utilisé à ce qui ne l'a jamais été, le fait au mystère, le vrai au possible, le limité au flou, ce qui est proche plus que ce qui est distant, le suffisant à l'excédent, le convenable au parfait, l'éclat de rire présent au bonheur utopique ». Oakeshott rejoint ici le conservatisme de Burke, dans la mesure où l'adhésion aux traditions résulte principalement de considérations pratiques plutôt que de critères éthiques adossés à une conception du bien – que cette conception soit fondée sur une conception fermée du droit naturel (comme Strauss) ou une adhésion spirituelle (comme Voegelin). Oakeshott, comme Burke, privilégie un conservatisme pragmatique qui ne rejette pas *a priori* les idées d'adaptation et de changement social. Les politiques de réforme peuvent être justifiées, dès lors qu'elles contribuent à la perpétuation des institutions et qu'elles ne visent pas à faire table rase du passé.

L'association civile comme cadre de la vie commune

C'est cette même philosophie de l'expérience qui conduit Oakeshott à défendre une morale individualiste. En effet, dès lors que les projets rationalistes bouleversent l'équilibre du corps social, il convient que le pouvoir politique, en aucune circonstance, n'impose aux individus une vision du bien commun. La fonction d'un gouvernement n'est pas de changer la vie ; elle est de permettre aux citoyens de vivre conformément à leurs aspirations individuelles dans le cadre de la société.

L'individualisme moral d'Oakeshott puise ici une grande partie de son inspiration dans une interprétation originale de la pensée contractualiste de Hobbes. Le philosophe britannique ne retient pas les arguments hobbesiens conditionnant la réalisation de la paix sociale à l'aliénation des droits des sujets au profit du souverain. En revanche, il reprend le

mode d'association politique particulier proposé par l'auteur du *Léviathan*. Dans une série d'essais (*L'Association civile selon Hobbes*, 1975 ; *Sur la conduite humaine*, 1975), il défend le principe de l'« association civile ». Celle-ci définit une union politique dans laquelle les liens entre les citoyens reposent sur la loi dont la fonction principale est d'établir des règles d'action communes, mais en aucun cas de fixer un objectif unique pour l'ensemble de la société. Pour Oakeshott, ce type d'association contribue à la réalisation la *societas*, ordre social dans lequel le pouvoir repose sur la « nomocratie » (le règne de la loi). La *societas* se distingue de l'*universitas*, ordre fondé sur la « téléocratie », c'est-à-dire la propension de l'État à définir les buts qui s'imposent à la société. L'association civile constitue le cadre formel permettant aux individus de vivre ensemble. Mais surtout, en garantissant la stabilité des échanges, elle leur offre la possibilité de réaliser leurs volontés individuelles sans jamais aliéner leur liberté.

Le conservatisme libéral d'Oakeshott défend un scepticisme de principe qui rejette toutes les démarches quasi-religieuses proclamant leur foi dans la raison humaine (*La Politique de la foi et la politique du scepticisme*, 1996). Sa lecture de la modernité reste ouverte. D'un côté, il voit la fragmentation culturelle et sociale de la société moderne comme une formidable chance pour la reconnaissance de la pluralité des formes de l'expérience et, en conséquence, pour la réalisation de la liberté. De l'autre, en contribuant au développement de la pensée rationaliste, la modernité est le terreau sur lequel se sont développés les États bureaucratiques. Elle fait peser des risques sur la liberté individuelle. Chez Oakeshott, la critique et la célébration du monde moderne ne sont jamais éloignées.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres citées

- ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, *La Dialectique de la raison* [1947], Paris, Gallimard, 1983.
- ARENDT Hannah, *Le Système totalitaire. Les origines du totalitarisme* [1951], Paris, Le Seuil, 2005.
- ARON Raymond, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.
- ARON Raymond, *Démocratie et totalitarisme* [1965], Paris, Folio, 1987.
- BERLIN Isaiah, « Deux conceptions de la liberté » [1958], in *Éloge de la liberté*, Paris, Pocket, 1990.
- BERLIN Isaiah, “The Purpose of Philosophy” [1962], in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- COURTOIS Stéphane, WERTH Nicolas, PANNÉ Jean-Louis, PACZKOWSKI Andrzej, BARTOSEK Karel et MARGOLIN Jean-Louis, *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression* [1997], Paris, Pocket, 2009.
- FRIEDMAN Milton, *Capitalisme et liberté* [1962], Paris, Leduc Éditions, 2010.
- FRIEDRICH Carl J. et BRZEZINSKI Zbigniew, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* [1956], Harvard, Harvard University Press, 2013.
- FURET François, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au XX^e siècle* [1995], Paris, Le Livre de Poche, 2003.
- HAYEK Friedrich A., *La Route de la servitude* [1944], Paris, PUF, 2013.
- HAYEK Friedrich A., *Droit, législation et liberté*, 3 vol. [1973-79], Paris, PUF, 2013.
- HAYEK Friedrich A., *La Constitution de la liberté*, Paris, Lexis Nexis, 1994.
- KEYNES John M., *Théorie générale de l'emploi de l'intérêt et de la monnaie* [1936], Paris, Payot, 1988.
- LAQUEUR Walter, *The Fate of the Revolution: Interpretations of Soviet History* [1967], New York, Scribner's, 1987.
- LEFORT Claude, *L'Invention démocratique* [1981], Paris, Fayard, 1994.
- LEFORT Claude, *La Complication : retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999.
- MARITAIN Jacques, *Humanisme intégral* [1936], Paris, Aubier Montaigne, 2000.
- MISES Ludwig von, *Abrégé de L'Action humaine, traité d'économie* [1949], Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- NOLTE Ernst, *La Guerre civile européenne, 1917-1945* [1987], Paris, Éditions des Syrtes, 2000.
- OAKESHOTT Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays* [1962], Indianapolis, Liberty Fund Inc., 1991.
- OAKESHOTT Michael, *L'Association civile selon Hobbes*, Paris, Vrin, 2011.
- PETTIT Philip, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.
- PETTIT Philip, *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, New York, WW Norton & Company, 2014.
- POPPER Karl, *La Société ouverte et ses ennemis* [1945], 2 tomes, Paris, Le Seuil, 1979.

POPPER Karl, *Misère de l'historicisme* [1944], Paris, Presses-Pocket, 1991.

SKINNER Quentin, « Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais », *ActuelMarx*, 32 (2), 2002, p. 15-49.

SKINNER Quentin, *La Liberté avant le libéralisme* [1998], Paris, Le Seuil, 2016.

SPITZ Jean-Fabien, *La Liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995.

SPITZ Jean-Fabien, *La Propriété de soi. Essai sur le sens de la liberté individuelle*, Paris, Vrin, 2018.

STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire* [1949], Paris, Flammarion, 2008.

TALMON Jacob L., *Origines de la démocratie totalitaire* [1952], Paris, Calmann-Lévy, 1966.

VOEGELIN Éric, *Les Religions politiques* [1938], Paris, Le Cerf, 1994.

ZINOVIEV Alexandre, *Les Hauteurs béantes* [1976], Paris, L'Âge d'homme, 1990.

Pour aller plus loin

AARSBERGEN-LIGTVOET Connie, *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*, Amsterdam & New York, Rodopi, 2006.

ABENSOUR Miguel et EDMOND Michel-Pierre, « Leo Strauss », *Encyclopædia Universalis*, 2016.

AUDARD Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Folio Essais, 2009.

AUDIER Serge, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

BAUDOIN Jean, *La Philosophie politique de Karl Popper*, Paris, PUF, 1994.

BESANÇON Alain, *Le Malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.

BRUNETEAU Bernard, *Les Totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 2014.

BUSSY Florent, *Le Totalitarisme. Histoire et philosophie d'un phénomène politique extrême*, Paris, Le Cerf, 2014.

CARR Edward H., *La Révolution bolchevique* (3 vol.), Paris, Éditions de Minuit, 1969-74.

DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.

DOSTALER Gilles, *Le Libéralisme de Hayek*, Paris, La Découverte, 2001.

GAUCHET Marcel, *L'Avènement de la démocratie. À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974)*, t. III, Paris, Gallimard, 2010.

GEYER Michael et FITZPATRICK Sheila (eds), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation* [1985], Paris, Gallimard, 1997.

KÉVORKIAN Gilles (dir.), *La Pensée libérale. Histoire et controverses*, Paris, Ellipses, 2010.

LAURENT Alain, *Le Libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

LAVAL Christian, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2017.

LEWIN Moshe et KERSHAW Ian (eds), *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- MIROSKI Philip et PLEHWE Dieter (eds), *The Road from Mont Pelerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Harvard, Harvard University Press, 2009.
- PERRET Quentin, *Oakeshott. Le scepticisme en politique*, Paris, Michalon, 2004.
- POLANYI Karl, *La Grande Transformation* [1944], Paris, Gallimard, 2009.
- ROUSSO Henry (dir.), *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Paris, Complexe, 1999.
- SMITH Steven B. (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- SPITZ Jean-Fabien, *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, 2010.
- TANGUAY Daniel, *Léo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- TOINET Marie-France, KEMPF Hubert et LACORNE Denis, *Le Libéralisme à l'américaine : l'État et le marché*, Paris, Economica, 1989.
- TRAVERSO Enzo, textes choisis et présentés, *Le Totalitarisme : le XX^e s. en débat*, Paris, Le Seuil, 2001.
-

Révolution américaine (1765-1783) –	XVIII ^e s.	- J.-J. Rousseau, E. Kant
Révolution française (1789-1999) –		- M. Wollstonecraft, O. de Gouges, T. G. von Hippel
Printemps des peuples (1848) –	XIX ^e s.	- J. Stuart et H. T. Mill, F. Douglass, J. Sargent Murray, F. Wright, M. Fuller
Guerre de Sécession (1861-1865) –		- R.W. Emerson, H. D. Thoreau, J. Muir, G. Pinchot, A. R. Wallace,
Développement de la société industrielle		E. Warming, K. Möbius, E. Haeckel, G. P. Marsh
Formation du mouvement ouvrier		- F. Nietzsche, S. Kierkegaard, L. Feuerbach
Création des sociétés de conservation de la nature		- A. de Tocqueville, H. Sumner Maine, F. Tönnies, G. Le Bon
Mouvement des suffragettes		- K. Marx, F. Engels, A. Bebel, A. Léo, L. Michel, E. Reclus, P. Kropotkine
	1900-1939	- E. M. Arndt, W. H. Riehl
Ouverture du droit de vote aux femmes (1918-1945) –		- M. Weber, E. Durkheim, S. Freud, F. de Saussure
Procès de Moscou et grandes purges stalinienne (1936-1938) –		- E. Pankhurst, H. Auclert, C. Zetkin, A. Kollontai
		- R. Luxemburg, K. Kautsky, A. Gramsci, G. Lukács, B. Brecht, V. Pareto
Bombardement de Hiroshima et Nagasaki (1945) –	1945	- W. Reich, K. Mannheim
Début de la guerre froide (1947) –		- L. Wittgenstein, M. Heidegger, C. Schmitt
Proclamation de la République populaire de Chine (1949) –		- A. N. Whitehead, P. Teilhard de Chardin
Début de la course à l'armement nucléaire		- K. Polanyi, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty
Maccarthysme (États-Unis, 1950-1954) –	1950	- M. Horkheimer, Th. Adorno, W. Benjamin, E. Bloch
		- A. Leopold, S. de Beauvoir
		- H. Arendt, R. Aron
		- J. Ellul, G. Canguilhem
	1955	- H. Marcuse, E. Fromm, R. Dunayevskaya
XX ^e Congrès du PCUS (1956) ; insurrection de Budapest (1956) –		- L. Aragon, H. Lefebvre
Guerre d'Algérie (1954-1962) –		- C. W. Mills, R. Dahl
Naissance du mouvement des droits civiques (États-Unis)		- Cl. Lévi-Strauss, F. Fanon, R. Barthes, M. MacLuhan
Accès de nombreux pays à l'indépendance (1960-1965) –	1960	- C. Castoriadis, Cl. Lefort, E. Morin
Construction du Mur de Berlin (1961) –		- B. Friedan, C. Hayden, M. King
Guerre du Vietnam (1963-1975) –		- R. Carson
Formation de la <i>New Left</i>		- L. Althusser, G. Gurvitch, S. Mallet
Naissance du <i>Black Power</i> ; assassinat de Martin L. King (1968) –	1965	- M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, J. Lacan, F. Guattari, J. Baudrillard
Printemps de Prague (1968) –		- Situationnisme, G. Debord, R. Vaneigem
Mouvement de Mai 68 ; marches contre la guerre du Vietnam		- L. T. White Jr., G. Hardin
Essor de nouveaux mouvements sociaux (féministes, environnementalistes, antinucléaires, étudiants, consommateurs) –		- J. Habermas
Rapport Meadows du Club de Rome (1972) –	1970	- K. Millett, S. Firestone, E. Willis, M. Daly, L. Irigaray, J. Kristeva,
Conférence de Stockholm sur l'environnement (1972) –		A. Fouque, H. Cixous, E. Badinter
Publication de <i>L'Archipel du goulag</i> de Soljenitsyne (1973) –		- A. Naess, R. Routley (Sylvan), G. Anders, B. Commoner, A. Galston,
1 ^{er} choc pétrolier (1973) –		A. Gorz, F. d'Eaubonne, C. Stone
Marée noire de l' <i>Amoco Cadiz</i> (1974) –	1975	- N. Poulantzas, I. Wallerstein, I. Illich
Fin de la guerre du Vietnam (1975) –		- P. Bourdieu, R. Hoggart, M. de Certeau, S. Hall
		- J. Rawls, F. von Hayek
Accident nucléaire de Three Miles Island (1979) –		- J. B. Callicott, P. Singer, H. Jonas, S. Griffin
Arrivées au pouvoir de M. Thatcher (Royaume-Uni, 1979) –	1980	- J.-F. Lyotard, R. Rorty, R. Ingelhart, E. Said
et de R. Reagan (États-Unis, 1980) –		- A. Davis, C. T. Mohanty, B. Hooks, P. Hill Collins, A. Lorde, T. Minha,
		U. Narayan, Y. King, C. Merchant, Starhawk, N. El Saadawi, C. Gilligan
Catastrophe industrielle de Bhopal (1984) –		- N. Bobbio
Programmes d'ajustement structurel lancés par les institutions de Bretton Woods	1985	- P. Taylor, H. Rolston III, P. S. Wenz, T. Regan, U. Bech
		- N. Chomsky, E. Laclau, C. Mouffe, S. Strange
Marches pour l'égalité des femmes (Washington D. C., 1986) –		- J. W. Scott, K. Crenshaw
Accident nucléaire de Tchernobyl (1986) –		- J. M. Buchanan, F. Fukuyama
Rapport Brundtland (1987) –		- V. Plumwood, M. Mies, V. Shiva
Effondrement du bloc soviétique (1990-1991) –	1990	- J. Butler
Sommet de la Terre (Rio de Janeiro, 1992) –		- F. Jameson, W. E. Connolly, C. Taylor, E. Ostrom, L. S. Brown
		- T. Negri, J. Rancière, N. Fraser, S. Benhabib, L. M. Sanders, S. Wolin,
		J. Mansbridge
Conférence mondiale sur les femmes (Pékin, 1995) –	1995	- A. Sen, M. Nussbaum, A. Honneth
Premières grandes manifestations altermondialistes et naissance des mouvements pour la justice globale (Seattle, 1999 et Gènes, 2001) –		- M. Mellor
Création du Forum social mondial (2001) –		- G. Spivak, H. Bhabha, D. Chakrabarty, A. Mbembe
Attaques terroristes contre les États-Unis (2001) ; interventions militaires des États-Unis en Afghanistan (2001) et en Irak (2003) –	2000	- A. Badiou, S. Zizek, M. Hardt, G. Agamben, D. Bensaid, E. Balibar,
Alertes scientifiques sur les dérèglements climatiques		- W. Brown, J. Holloway, M. Benasayag, N. Klein, D. Graeber, J. B. Foster,
Printemps arabes (2010-2012) –		P. Barnes, I. Marion Young, C. Ross, M. Bookchin, M. Kheel, E. Olin
Mouvements #MeToo (2017) et Time's Up! (2018) –		Wright, A. Fung, S. Zuboff
		- P. Rosanvallon, M. Gauchet, P. Manent
		- S. Esbjörn-Hargens et M. E. Zimmermann, A. de Benoît

CHAPITRE 8

Les voix dissidentes de la modernité

Théories critiques et pensées radicales

La philosophie occidentale revendique l'usage de la raison. Comme discipline de la pensée, elle défend l'autonomie du jugement, l'examen critique des choses et un principe de vérité dégagé par le raisonnement. Elle a l'ambition d'accroître les capacités de l'esprit humain à comprendre et interpréter tout ce qui relève de l'expérience et de l'observation. Depuis les XVII^e- XVIII^e s., la philosophie s'appuie sur les sciences expérimentales pour améliorer la connaissance du monde. Armée de la raison et des sciences, elle se présente, dans ses fondements mêmes, comme un système de pensée « critique » puisqu'elle ne tient jamais pour acquises les représentations et les images qui s'offrent à soi. Elle soumet ces dernières à l'examen de la raison pour forger une juste compréhension des choses et fixer des normes morales d'existence. Elle entend ainsi lutter contre les idées reçues, les prénotions, les fables, les biais cognitifs, tout ce qui relève des « opinions ». Cette perspective est théorisée à la fin du XVIII^e s. par Emmanuel Kant, pour lequel la démarche philosophique consiste à réaliser un « examen critique de la raison », celle-ci étant à la fois le système de connaissance (la « raison pure ») et les normes morales orientées vers l'action (la « raison pratique »). La morale kantienne invite à étudier, de manière critique, les conditions de possibilités du savoir, dont les prétentions et les limites

doivent être sans cesse interrogées par la raison elle-même (*Critique de la raison pure*, 1781). On le voit, la pensée moderne érige l'esprit critique en instrument de la pensée. Elle contient en elle-même les principes de la réflexivité qui l'autorisent à réaliser sa propre critique : il n'y a pas de pensée critique sans critique de la pensée.

Aucun savoir général, aucune valeur morale, aucun principe juridique utilisé pour justifier l'organisation des sociétés n'est donc à l'abri de la critique théorique. Le primat de la rationalité, l'adhésion à la science comme source du progrès, la conception morale des droits humains, l'idéal démocratique ou l'idée de la propriété privée, par exemple, sont des principes de la modernité européenne qui sont exposés à la critique dès la fin du XIX^e s. Ces principes suscitent des controverses intellectuelles d'autant plus fortes que la société industrielle, en transformant les structures économiques, génère de nouveaux clivages de classe. À la jonction des XIX^e et XX^e s., le marxisme devient le principal cadre théorique autour duquel se développe la critique de la société libérale. Il joue un rôle important dans la construction d'un corpus intellectuel contestant les grands principes du libéralisme qui se diffusent en Europe et en Amérique du Nord.

C'est en Allemagne, dans l'entre-deux-guerres, que sont posées les premières fondations d'une nouvelle théorie critique portée par l'École de Francfort. Tout en assumant l'héritage marxiste, ses chefs de file étendent la critique en opérant une jonction entre la philosophie et les sciences sociales, mais aussi en élargissant l'examen de la société bourgeoise à l'ensemble de la vie sociale, culturelle et esthétique. Ils formulent également une nouvelle perspective épistémique critiquant la science positiviste qui, en dépit de sa neutralité affichée, participe au déploiement de la société industrielle. Pour les intellectuels de Francfort, il devient légitime de considérer le potentiel d'émancipation sociale de la théorie. Celle-ci peut désormais être mise au service du dévoilement des structures d'oppression de la société libérale.

Aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, dans les universités, la théorie politique évolue vers une critique systématique de la société industrielle. En Allemagne, en France et aux États-Unis, des intellectuels de gauche revisitent le marxisme et s'ouvrent aussi à des questionnements nouveaux et plus diversifiés. Si une partie des études critiques continue de mettre en question le système d'exploitation par

l'outil de travail, l'attention des intellectuels se porte dorénavant sur les multiples dérives de la société moderne : l'idéologie des sciences et des techniques, la crise de la culture, la consommation de masse, le règne des valeurs marchandes, ou encore la bureaucratie d'État. Les illusions du progrès technoscientifique justifient d'abandonner, pour les philosophes de la « postmodernité », les grands récits de la raison et de la liberté qui ont accompagné l'essor de la pensée moderne.

La réflexion théorique s'élargit encore à de nouveaux domaines dans les années 1960-1970. Elle approfondit la critique du productivisme et du consumérisme, mais s'engage aussi sur les terrains de lutte portés par les nouveaux mouvements sociaux : luttes pour les droits civiques, défense des femmes, revendication des libertés culturelles, critique anti-nucléaire, dénonciations des pollutions et des dégradations de la nature, condamnations des guerres néo-impérialistes. Au tournant des xx^e et xxi^e s., la critique intellectuelle connaît de nouvelles bifurcations. Elle poursuit le combat féministe, dénonce les destructions écologiques, lutte pour la reconnaissance des identités, réproouve la reproduction sociale des élites, condamne les dommages causés par les politiques néolibérales et la mondialisation économique sur les pays les plus pauvres.

Qu'est-ce que la pensée critique ?

Des années 1950 à aujourd'hui, la pensée critique se renouvelle autant qu'elle se diversifie. Elle prend la forme d'une constellation de théories et de réflexions qu'il serait bien ambitieux de ramener à un unique registre d'intelligibilité historique, comme tentait de le faire la théorie marxiste. Les controverses intellectuelles prennent des formes différentes selon les contextes nationaux. Chaque pays forme un environnement social, politique, intellectuel et linguistique particulier. Dans les années d'après-guerre, le double héritage marxiste et heideggérien domine chez les intellectuels allemands, tandis qu'en France, l'existentialisme sartrien structure le nouveau débat philosophique, avant que les premiers développements de la pensée structuraliste ne contribuent à l'affirmation des sciences sociales. Aux États-Unis, la question des droits civiques et des droits sociaux prend l'ascendant dans une société marquée par le maintien de la ségrégation raciale et un mouvement féministe en plein essor. Certes, les idées circulent entre les

pays au gré des traductions d'ouvrages et des échanges entre intellectuels. Mais la circulation transnationale des œuvres se traduit souvent par des interprétations nouvelles influencées par les débats sociaux dominant chaque société.

Derrière le foisonnement des idées, peut-on tenter d'identifier quelques traits communs à la critique intellectuelle des sociétés libérales des années 1950 à nos jours ? L'expression « pensée critique » ne désigne certainement pas un ensemble précis de propositions théoriques, encore moins un courant de la philosophie. Il est tout à fait justifié, d'ailleurs, d'utiliser la notion au pluriel lorsqu'on souhaite évoquer le caractère fragmenté de la production intellectuelle (on utilisera le singulier, dans ce chapitre, par souci de simplicité).

Sur un plan épistémologique, la pensée critique prend ses distances avec les grands systèmes philosophiques jugés trop abstraits. Elle a l'ambition de produire une connaissance répondant aux enjeux éthiques, politiques et sociaux contemporains. Elle prend la forme de « théories sociales » ou de « théories politiques » utilisant les sciences sociales autant que l'héritage de la philosophie. La fonction critique du savoir justifie, pour les intellectuels critiques, de formuler des propositions pouvant donner lieu à des expérimentations sociales. Elle incite aussi certains d'entre eux à s'engager publiquement dans la défense de causes sociales ou morales. Une grande partie de la critique théorique, d'ailleurs, vient d'intellectuels militants ayant forgé leur connaissance hors des murs académiques, désireux de produire une réflexion qui puisse contribuer aux mobilisations sociales.

Sur le fond, la pensée critique occupe une place singulière dans le champ de la réflexion théorique, puisqu'elle se définit d'abord de façon négative. Elle conduit un examen critique des failles, des dérives et des échecs de la société moderne. Elle dénonce l'illusion du progrès et les restrictions imposées à la liberté. Sa validité vient de sa capacité à dévoiler les inégalités sociales, les atteintes à la liberté et les entraves aux droits de la partie la plus fragile de la société : travailleurs, consommateurs, exclus, pauvres, minorités sexuelles et groupes sociaux discriminés en raison de leur origine, de leur couleur, de leurs croyances. La pensée critique dénonce le poids de l'idéologie dominante. Elle condamne l'emprise des institutions de contrôle social. Elle rejette les principes d'autorité qui reproduisent les hiérarchies sociales. Elle

réprouve la violence d'État. D'une manière générale, les penseurs critiques se concentrent sur les situations moralement inacceptables observées dans la société libérale : l'aliénation, la perte du sens, la déshumanisation, la souffrance, l'exclusion, l'isolement, l'oppression, la violence, l'exploitation économique, la domination de classe, le déni du droit, les atteintes aux droits, ou encore la destruction du monde naturel.

D'une façon plus générale, la pensée critique s'empare des grandes questions sociales autour desquelles se construit la conflictualité dans la société, comme le marxisme l'avait fait à la naissance du mouvement ouvrier. Elle se veut plus qu'une critique intellectuelle : elle est conçue comme un acte de résistance à la domination instituée. L'esprit de révolte se décline de multiples manières : certains penseurs critiques entendent contribuer à la diffusion des idéaux révolutionnaires ; d'autres envisagent l'opposition à la domination comme un acte proprement intellectuel s'exprimant dans l'esprit de subversion ; d'autres encore souhaitent contribuer à des formes de résistance plus concrètes, comme la désobéissance civile, l'éloignement du politique, l'autonomie locale et la libération des potentialités individuelles. On le verra, les philosophes de la postmodernité occupent une place singulière dans la critique intellectuelle. Leur démarche a une visée critique manifeste, puisqu'elle assume de vouloir détruire les illusions de la pensée moderne en dévoilant les limites insurmontables de la raison. Mais ces philosophes se concentrent principalement sur la crise du sens des sociétés modernes : ils se contentent de dénoncer les « gesticulations de la conscience » et, contrairement à de nombreux intellectuels militants, ne participent pas directement à des luttes sociales (à l'exception de Michel Foucault).

Cantonner la pensée critique à son versant négatif serait néanmoins réducteur. La réflexion sur l'oppression et les injustices dans la société libérale suppose nécessairement, pour les penseurs critiques, de pouvoir définir les critères de la justice et de la liberté, et plus largement de conduire une réflexion sur les conditions de la vie heureuse. Les théories critiques ont donc nécessairement un versant positif. Elles véhiculent une idée de la justice centrée sur le respect de la dignité de la personne, la protection de la liberté humaine et une conception étendue de l'égalité qui ne se limite pas à l'octroi de droits formels. Dans cette perspective, l'un des points de convergence de ces théories, par-delà leur diversité, est leur adhésion à une vision « sociale » de la justice, c'est-à-dire une

conception morale qui réproouve les inégalités trop accentuées dans les rapports humains et refuse en bloc les hiérarchies liées à la naissance, au statut ou à l'argent. La question de la liberté humaine est également une question centrale, mais elle est mobilisée de façon inégale : les pensées d'inspiration libertaire considèrent la réalisation de soi comme le fondement de la vie humaine, tandis que les théories marxistes estiment que la poursuite des objectifs révolutionnaires ne doit pas être entravée par la liberté personnelle. D'une façon générale, les théories critiques s'appuient sur une conception normative d'une « vie réussie » ou d'une « vie bonne », c'est-à-dire des bonnes raisons de vivre. Celle-ci ne dépend pas uniquement de la disparition des entraves à l'égalité et à la liberté ; elle dépend des conditions politiques, sociales et morales permettant la réalisation d'une société plus ouverte et plus solidaire.

Dans cette perspective, l'idéal de « l'émancipation » constitue un point de ralliement de toutes les pensées critiques. La voie de l'émancipation prend nécessairement une orientation sociale et collective, privilégiant une organisation des activités humaines fondée sur des liens sociaux horizontaux, non compétitifs et non hiérarchiques, comme l'association volontaire, la coopération, la solidarité, l'entraide, la convivialité. Néanmoins, là où le marxisme orthodoxe considérait l'émancipation comme le résultat de l'affranchissement à l'égard des conditions matérielles de production du capitalisme, les pensées critiques contemporaines valorisent de plus en plus une conception de l'émancipation conçue comme un épanouissement de soi, une extension des possibilités d'agir, l'expression des potentialités humaines. Là aussi, comme on le verra, les philosophies « déconstructionnistes » des années 1960-1970 se distinguent des pensées critiques à visée sociale. Pour les philosophes postmodernes, en effet, toute tentative de reconstruction de la société sur des valeurs partagées est une ambition vaine et dérisoire. Nous verrons également qu'une partie de la pensée écologique délaisse les questions sociales pour une réflexion centrée sur la réparation du lien entre l'humain et la nature.

Les pensées critiques sont-elles de gauche ? Par leurs visées sociales et l'importance de l'héritage du marxisme, la plupart des théories critiques s'inscrivent dans les combats pour l'égalité. Les théoriciens de la pensée critique font souvent partie de la gauche intellectuelle ou du postmarxisme universitaire. Leur défense des droits et de l'autonomie se

forge souvent dans le contexte des mouvements sociaux luttant contre l'autoritarisme de l'État, le pouvoir des puissances financières, la domination masculine, l'exclusion et les discriminations sociales. Les théories critiques les plus radicales sont portées par des mouvements d'extrême-gauche (libertaires, anarchistes, communistes), qu'on appelle aujourd'hui la « gauche radicale ». Il reste que dans l'archipel des théories critiques, certains auteurs ne revendiquent aucun attachement politique particulier (apolitisme), voire refusent d'être associés aux affaires de la cité (antipolitisme). De même, alors qu'un grand nombre de théories critiques ont vocation à être testées dans la pratique, d'autres conservent un caractère philosophique ou littéraire, ne cherchant aucunement à être transposées dans le cadre des protestations sociales.

Critique et radicalité

Les théories critiques sont-elles nécessairement des « pensées radicales » ? On peut parler de radicalité lorsqu'une théorie privilégie une logique de rupture avec les modèles de pensée dominants et les institutions qui structurent la société. La divergence est alors suffisamment forte pour justifier l'abandon du système existant et la réalisation d'un nouveau. Être radical, c'est privilégier l'esprit de dissidence sur l'éthique de la discussion. C'est considérer que la subversion, la révolte, voire la séparation avec l'ordre en place, sont de meilleures voies pour promouvoir la justice que la recherche de compromis qui tendent inévitablement à reproduire le système institué. Il convient toutefois de distinguer deux formes de radicalité, l'une intellectuelle, l'autre politique.

Sur le plan intellectuel, les penseurs critiques font souvent le choix de la « radicalité épistémique ». On entend par là une volonté de rompre avec les interprétations générales les plus répandues dans la société. Dans cette perspective, la radicalité consiste à forger des hypothèses et des analyses à rebours des lectures dominantes de la science et de la philosophie, à déconstruire les conventions littéraires, à mettre au jour les dimensions autoritaires du discours des institutions (comme le discours du droit ou celui des sciences), mais aussi à dévoiler les biais cachés du langage ou les lieux communs de la pensée ordinaire, ceux qui « vont de soi » et qui ne sont jamais contestés. Dans une lecture radicale, il faut

rompre avec la pensée dominante pour une raison simple : elle est la pensée des dominants. Elle est une *doxa*, une interprétation répandue, imprégnée d'idéologie, qui favorise les intérêts des élites sociales et politiques.

Afin de se couper des conventions et de briser les conservatismes intellectuels, les penseurs critiques n'hésitent pas à inventer de nouveaux concepts – une démarche dans laquelle les philosophes postmodernes sont passés maîtres. Ils recourent également à l'interdisciplinarité afin de dissoudre les frontières entre disciplines, par exemple en introduisant la psychanalyse dans la philosophie, ou la sociologie dans le raisonnement juridique. Ils entendent enfin d'étudier les formes « extrêmes » des phénomènes pour mieux dénoncer les biais de la pensée dominante qui n'envisage que les situations considérées comme « normales » – par exemple en étudiant les sexualités considérées comme « déviantes » pour montrer le caractère arbitraire des divisions entre le normal et l'anormal, le régulier et l'étrange, le permis et l'interdit. Dans une perspective théorique, la rupture épistémique avec toutes les connaissances instituées est la condition de la critique intellectuelle. Pour cette raison, les théories critiques se présentent volontiers comme des pensées « hétérodoxes » : elles entendent rompre avec l'orthodoxie de la pensée conventionnelle présente dans les approches dominantes des sciences, dans l'idéologie des puissants, tout autant que dans le sens commun. Dans une perspective militante, elles contribuent à la formation d'une « contre-hégémonie » intellectuelle.

Les théories critiques peuvent également déboucher sur des propositions politiques considérées elles-mêmes comme radicales. La « radicalité politique », dans ce sens, est une démarche qui privilégie la confrontation ouverte et la rupture avec le système politique existant. Elle peut se définir de trois manières complémentaires. Sur le plan des intentions, tout d'abord, un projet politique devient radical s'il envisage une transformation substantielle et complète des fondations sociales, économiques, politiques et culturelles de la société. Il se fixe l'objectif de changer les structures de la société, en modifiant en profondeur ses institutions et son organisation, et pas seulement en se limitant à de simples aménagements législatifs. Les pensées radicales affichent souvent une intention « révolutionnaire » (substituer de nouvelles institutions aux anciennes), ce qui ne suppose pas nécessairement le

choix de l'action violente ou insurrectionnelle. Le plus souvent, les théories critiques postmarxistes estiment que si la confrontation politique est nécessaire, elle doit s'inscrire dans un cadre démocratique.

Sur le plan théorique, ensuite, les pensées radicales estiment que la conflictualité est inhérente à toute société. Elles privilégient ainsi une conception « agonistique » de la vie sociale : les castes, les classes, les groupes sociaux divers ont tendance à s'opposer les uns aux autres parce qu'ils sont mus par des intérêts opposés. Toute théorie politique visant le changement social doit donc intégrer cette dimension au lieu de l'éviter. Elle doit l'assumer comme un choix normatif. Pour participer à la réduction des injustices, elle doit construire une analyse qui reconnaît l'oppression subie par la partie la plus faible de la société. Elle devient une théorie de l'action qui aide les groupes dominés à résister aux institutions dominantes. Elle ne prend son sens que dans la *praxis*. Pour cette raison, la théorie doit renoncer à rechercher la neutralité à l'égard des valeurs morales. Intégrer le conflit comme la dimension centrale des relations sociales, c'est refuser le *statu quo*, car ce dernier ne fait que reproduire la domination des puissants et l'oppression généralisée.

Enfin, sur le plan des moyens, les pensées radicales privilégient la confrontation comme mode d'action face aux élites en place. Contrairement aux philosophies de la justice, les théories radicales ont une confiance très limitée dans la « démocratie procédurale » pour engager la transformation sociale. Le droit a une nature idéologique : il reproduit les conceptions du monde des dominants. Il est un droit « abstrait » qui défend les libertés individuelles mais ne tient pas compte de l'incapacité réelle des plus démunis à accéder à ces mêmes libertés. Il ferme les conditions de possibilité du changement, en fixant des règles et des procédures qui canalisent l'expression des demandes sociales et obligent à des compromis sur des bases inégalitaires. De même, les théories radicales sont méfiantes à l'égard de la « démocratie délibérative » (par exemple celle de Jürgen Habermas). Elles assument la vertu du conflit qui est la seule voie pour contraindre les élites à abandonner leurs privilèges. Pour les penseurs radicaux, il convient de libérer les « forces instituanes » qui s'expriment dans le corps social, en envisageant de nouvelles manières d'agir : mobilisations collectives, protestations, grève, pétitions, désobéissance civile, grève de la faim, subversion du droit... mais aussi l'imagination créatrice, l'expression des

potentialités individuelles, l'expérimentation sociale et la coopération spontanée entre les gens. Ces différents « répertoires » de l'action dessinent plusieurs visions de l'action radicale : la confrontation directe, la résistance sociale, l'auto-institution de la société.

Les pensées critiques ne font pas toutes le choix de la radicalité. Par exemple, de nombreux penseurs critiques assument que les luttes politiques peuvent s'exprimer dans le cadre de la « démocratie participative » (qui n'est pas sans lien avec les conceptions délibératives et procédurales). De même, la pensée féministe « libérale » envisage la lutte contre le patriarcat par la voie pacifique du droit : la protestation sociale doit se traduire en conquêtes législatives. De surcroît, radicalité « théorique » et radicalité « politique » ne vont pas forcément de pair. Certains penseurs déconstruisent la pensée dominante de façon radicale, tout en formulant des propositions politiques modérées. Richard Rorty, par exemple, condamne l'universalisme de la pensée occidentale et prône un relativisme épistémologique, mais sa théorie envisage la possibilité de construire des accords sur une connaissance envisagée comme une « conversation ». De même, l'éthique environnementale mène l'assaut contre la philosophie moderne centrée sur le sujet humain, mais elle ne prône pas la révolution politique. Inversement, des penseurs défendant des idées politiques radicales ne prônent pas nécessairement la rupture avec les modes de pensée dominants. Certains s'érigent contre les injustices au nom des règles de la rationalité et des sciences. C'est dans cette perspective que se situe, par exemple, le combat écologique de la biologiste Rachel Carson ou l'engagement du linguiste Noam Chomsky contre le système politico-industriel des États-Unis.

Dans ce chapitre, on abordera dans un premier temps le tournant critique de la pensée européenne. Celui-ci est marqué, des années 1930 aux années 1960, par un renouvellement sans précédent de la réflexion sur la société industrielle, le progrès des sciences, l'évolution de la culture, le capitalisme et l'État bureaucratique. On examinera ensuite les philosophies de la postmodernité qui, au cours des années 1960 et 1970, appellent à la déconstruction des grands récits européens, tout particulièrement la figure moderne du sujet. On consacra enfin trois développements aux théories critiques contemporaines élaborées au contact des grands mouvements sociaux : le combat pour le droit des

femmes, les luttes environnementales et les nouvelles critiques du capitalisme mondialisé et de la démocratie libérale.

THÉORIE CRITIQUE ET MARXISMES REVISITÉS

Durant les trois décennies qui suivent la Seconde Guerre mondiale, les sociétés libérales connaissent une longue phase de croissance économique. Elles entrent dans une ère d'abondance marquée par l'augmentation de la production industrielle, le développement de la consommation et une élévation générale du niveau de vie. Le renforcement des politiques sociales de l'État, le déploiement des systèmes de protection collective, la démocratisation de l'éducation, l'amélioration de la condition ouvrière et la constitution d'une importante classe moyenne rendent improbable l'hypothèse d'une confrontation générale entre classes sociales. D'une manière générale, à l'Ouest, la participation électorale témoigne de l'adhésion croissante de la classe ouvrière à la démocratie parlementaire. Certes, en France et en Italie, partis et syndicats n'abandonnent pas la rhétorique révolutionnaire. Les partis communistes, devenus de puissants partis de masse, y exercent une fonction tribunicienne, captant une grande partie du vote protestataire. Toutefois, un peu partout en Europe, la gauche réformatrice gagne du terrain : sociaux-démocrates, travaillistes et socialistes modérés s'y imposent comme des forces incontournables du jeu politique, gagnent des élections et entrent dans les gouvernements.

Malgré l'amélioration du niveau de vie et la consolidation de la démocratie parlementaire, la critique intellectuelle de la société bourgeoise et libérale ne tarit pas. Les universités deviennent des lieux où se forment des études critiques stimulées par le développement des sciences sociales. Si le renouvellement des idées marxistes a débuté dès les années 1920 en Allemagne et en France, il s'accompagne après la guerre d'une circulation plus large des théories critiques dans des espaces militants animés par des cercles de réflexion et des maisons d'édition. La naissance d'un « marxisme intellectuel » conduit à une transformation

sans précédent de la critique du capitalisme. On reviendra tout d'abord sur les renouvellements de la pensée marxiste qui débutent avant la Seconde Guerre et contribuent à l'apparition de la théorie critique de l'École de Francfort. On abordera ensuite les réinterprétations du marxisme qui, en France, influencent l'ensemble de la critique universitaire des années 1960-1970.

Les nouvelles critiques de la société industrielle

L'histoire de la pensée marxiste au xx^e s. est marquée par une tension continue entre les défenseurs d'un marxisme officiel et les partisans d'une lecture ouverte du *Capital*. Cette tension n'est pas nouvelle. Peu après la mort de Marx, en effet, un « marxisme orthodoxe » s'impose comme la doctrine autorisée des mouvements ouvriers souhaitant installer le socialisme en Europe. Il se présente comme une lecture rigoureuse et cohérente des thèses de Marx, inspirée par les écrits des fondateurs du marxisme révolutionnaire de la fin du xix^e s. (Engels, Bebel, Kautsky, Plekhanov, Guesde). Fidèle à la conception matérialiste de l'histoire et à la lutte des classes, il poursuit l'objectif de renversement de la société bourgeoise par la destruction de l'outil de production capitaliste. Néanmoins, dès les premiers débats au sein de la II^e Internationale, le marxisme orthodoxe est confronté à des lectures « révisionnistes » qui, tout en s'inscrivant dans la filiation de Marx, invitent à sortir du dogmatisme théorique et à adapter la pensée marxiste aux évolutions de la société. L'opposition entre les deux tendances explique une bonne partie des confrontations idéologiques qui divisent les organisations ouvrières en Europe, après la Révolution d'octobre 1917. La fracture entre communistes et socialistes, au cours des années 1920, reflète largement cette ligne de clivage.

C'est à cette époque qu'apparaissent les premiers écrits « néomarxistes ». Le terme désigne l'ensemble des projets théoriques qui entendent renouveler la pensée de Marx en l'ouvrant à des questions qui n'étaient pas abordées dans *Le Capital*. Bien qu'il s'éloigne du marxisme

des origines, le néomarxisme ne renvoie pas à une théorie particulière. Il ne se confond pas avec la pensée révisionniste qui, comme le marxisme orthodoxe et le marxisme-léninisme, est soumise à sa critique. Mais il renouvelle fortement la réflexion sur la société industrielle et le capitalisme.

La formation de la critique néomarxiste

Le néomarxisme naît sous la plume d'intellectuels qui s'intéressent à la théorie de la révolution. Leurs écrits souhaitent faire évoluer la pensée marxiste en la confrontant aux nouveaux enjeux du ^{xx}^e s., mais aussi aux savoirs qui se développent dans les universités. Les réflexions prennent la forme d'un marxisme « théorique » propre aux milieux intellectuels. Alors que le marxisme classique est centré sur la lutte des classes et l'impératif de la révolution, le néomarxisme est plutôt un marxisme savant, un « marxisme de philosophe » (ce que l'historien Perry Anderson nomme le « marxisme occidental »).

Les premiers théoriciens qui intellectualisent le marxisme sont des chefs de file des partis révolutionnaires, comme Karl Kautsky en Autriche (l'un des grands promoteurs du marxisme orthodoxe avant la Première Guerre), György Lukács en Hongrie ou Antonio Gramsci en Italie. Kautsky remet en question l'usage de la violence révolutionnaire. Lukács et Gramsci ouvrent le marxisme à l'analyse des questions culturelles, considérées comme secondaires dans la pensée du *Capital*. Quelques années plus tard, le marxisme entre dans les universités. Bien que minoritaire, il y acquiert pour la première fois le statut d'une théorie générale permettant d'engager une réflexion critique sur la société bourgeoise. C'est dans l'hybridation avec les sciences sociales qu'il connaît ses plus intéressants résultats.

Marxisme intellectuel et sciences sociales

Dans l'entre-deux-guerres, le marxisme est encore largement rejeté dans les milieux universitaires. Bien que proposant une « lecture scientifique » de la société, *Le Capital* est considéré comme un ouvrage politique, porteur d'une idéologie révolutionnaire qui a débouché, avec Lénine, sur

une doctrine du pouvoir dictatorial. En Allemagne, toutefois, quelques théoriciens regroupés à Francfort commencent à s'intéresser à la possibilité de recourir au marxisme pour forger une critique des sciences et entamer une réflexion sur la culture. En France, les universités sont considérées avec méfiance par les dirigeants communistes qui les voient comme le creuset des savoirs bourgeois. Malgré cela, s'y établit une avant-garde intellectuelle s'intéressant à la pensée matérialiste du *Capital*. Au cours des années 1930, les idées de Marx gagnent du terrain dans deux disciplines, la sociologie et la psychologie où, sous la forme d'un « marxisme scientifique », elles sont conciliées avec l'école dominante durkheimienne. Cette utilisation académique du marxisme témoigne aussi de l'intérêt des universitaires pour les « sciences soviétiques » développées en URSS. L'attrait pour la théorie marxiste profite, en France, d'un contexte politique marqué par la montée des mobilisations antifascistes, puis par l'engagement de nombreux intellectuels en faveur des républicains espagnols au début de la guerre civile (1936). Mais le marxisme intellectuel disparaît en Allemagne avec la montée du nazisme. Il connaît un reflux, en France, à partir de 1938, année marquée par le durcissement idéologique du Parti communiste français (PCF) et son alignement sur le stalinisme.

Aux lendemains de la Seconde Guerre, le marxisme théorique connaît une diffusion sans précédent dans les universités européennes. Après ses premiers succès en France et en Italie, il gagne certains campus britanniques. Il se diffuse dans des disciplines variées, au prix d'appropriations différentes qui cherchent à se dégager de la lecture économique du capitalisme. Outre la philosophie, il gagne du terrain dans les départements de sociologie, d'histoire, d'anthropologie et d'économie, mais aussi dans la littérature et les arts. Cette propagation lui confère un rôle structurant dans les débats académiques au cours des années 1960-1970, au point de devenir souvent une théorie dominante. Si les intellectuels marxistes utilisent la critique de Marx pour s'attaquer à la culture universitaire « bourgeoise » dans de nouveaux domaines académiques, inversement ils ouvrent le marxisme à des idées et des concepts issus d'autres domaines de pensée.

Le marxisme intellectuel prend ses distances avec la rhétorique marxiste-léniniste de l'Union soviétique. Certes, en France et en Italie, les partis communistes exercent un fort pouvoir d'attraction sur les

intellectuels. Certains deviennent des « compagnons de route » du communisme. Ce rapprochement incite Raymond Aron à dénoncer l'aliénation des « intellectuels de gauche », thuriféraires des mythes construits par le marxisme (la gauche, la Révolution, le prolétariat) et, pour cette raison, devenus les complices des crimes soviétiques (*L'Opium des intellectuels*, 1955). L'attrait du marxisme explique la grande difficulté des intellectuels français à dénoncer les dérives du stalinisme après les révélations du XX^e Congrès du PCUS et la répression de l'insurrection en Hongrie de 1956. Toutefois, après ces événements, de nombreux intellectuels s'éloignent du marxisme institutionnel, doctrine officielle du communisme dictée par Moscou. Dès lors, une grande partie des universitaires souhaitant développer la « théorie marxiste » dans les sciences critiquent la lecture orthodoxe du matérialisme historique. Pour produire une critique pertinente de la société libérale et nourrir de nouveaux débats sur l'aliénation humaine, la plupart renoncent à l'engagement militant auprès d'organisations communistes.

Le marxisme académique fait considérablement évoluer la critique du capitalisme. Comme on le verra pour l'École de Francfort, une grande partie de la régénération néomarxiste se fait par l'ouverture à la psychanalyse et à la sociologie, d'où émergent des idées éloignées de la critique anticapitaliste classique centrée sur les conditions d'accumulation du capital et l'exploitation par le travail. Des années 1950 aux années 1970, des auteurs puisent tout particulièrement dans la tradition freudo-marxiste (née en Allemagne dans les années 1920) pour étudier la place de l'inconscient dans le maintien des structures répressives de la société bourgeoise. En France, sous l'influence de Louis Althusser (*Lire Le Capital*, 1965), la pensée marxiste s'ouvre à la pensée structuraliste inspirée de la linguistique saussurienne. Dans les pays où les partis de gauche et le syndicalisme ouvrier ne choisissent pas la logique de la confrontation avec les formations libérales, la révolution est rapidement abandonnée comme voie de la transformation politique. La pensée marxiste s'y développe principalement dans les universités, sans lien avec le mouvement ouvrier. Elle génère des controverses théoriques sur les meilleures façons d'étudier la société. Elle débouche sur une abondante littérature sur les méthodes et l'épistémologie des sciences sociales. En Grande-Bretagne, par exemple, une école anglaise d'historiens (Eric Hobsbawm,

Edward P. Thompson), tout comme certains sociologues (Raymond Williams), revendiquent clairement une filiation marxiste à partir des années 1960.

Aux États-Unis, la domination de la philosophie pragmatique rend difficile l'introduction du marxisme théorique dans les universités. En effet, soucieux de formuler des propositions centrées sur les problèmes concrets de la société, le pragmatisme s'accommode mal d'un système de pensée holiste qui propose une interprétation générale de la dynamique des sociétés. De surcroît, dans les années 1950, l'anticommunisme, particulièrement virulent dans la société, constitue une menace pour tous les universitaires suspectés d'introduire des idées révolutionnaires pouvant déstabiliser le consensus libéral étatsunien. C'est principalement par les philosophes exilés de Francfort que la théorie marxiste est introduite – notamment avec Herbert Marcuse (*Raison et révolution*, 1941 ; *Eros et civilisation*, 1955) et Erich Fromm (*Société aliénée et société saine*, 1956) qui forgent une critique de la société capitaliste inspirée de la psychanalyse freudienne. Le marxisme se diffuse par la suite sous une forme ouverte, réflexive et antidogmatique, au sein de la *New Left* des années 1960-1970 (mouvement transnational de tendance socialiste, à la fois radical et libertaire, porté par une nouvelle génération de militants cherchant à élargir la contestation à des enjeux tels que les droits civiques, l'émancipation des femmes ou la lutte contre l'impérialisme occidental). Il trouve également un prolongement dans « l'humanisme marxiste » fondé aux États-Unis par l'ancienne secrétaire de Trotsky, Raya Dunayevskaya (*Marxisme et liberté*, 1958).

Au cours des années 1980, le « marxisme analytique » s'imposera comme un nouveau courant intellectuel cherchant à discuter les thèses centrales du *Capital* (le matérialisme historique, le concept de classe sociale, la théorie de la valeur-travail) en les confrontant à la philosophie analytique anglo-saxonne et aux méthodes des sciences sociales. Dans les pays de tradition libérale, le marxisme théorique se diffuse ainsi dans les universités en se détachant des conceptions classiques du matérialisme historique et de la lutte des classes. Il se déploie dans des cercles intellectuels et des réseaux militants de gauche éloignés des organisations syndicales ouvrières. Considéré comme un cadre heuristique pour rendre compte de l'aliénation humaine dans la société industrielle, il connaît de

multiples formes d'hybridation et des avatars intellectuels interrogeant les dimensions culturelles et identitaires des inégalités sociales.

L'élargissement de la critique

Les pensées néomarxistes ne défendent pas un projet unifié de transformation de la société. Des années 1950 aux années 1970, le succès de Marx génère une floraison de travaux sur la société industrielle et bourgeoise. Par-delà cette diversité, on peut tenter d'identifier un certain nombre d'inflexions portées par les travaux néomarxistes sur la société, les inégalités et le pouvoir. On retiendra ici trois évolutions générales.

En premier lieu, les nouvelles pensées marxistes n'envisagent plus la critique du capitalisme sous l'angle unique de la confrontation entre le capital et le travail. Elles renoncent à étudier la société bourgeoise à partir de l'antagonisme fondateur opposant la classe bourgeoise et le prolétariat. Le marxisme orthodoxe envisageait la domination de classe comme le prolongement de l'état des « rapports de production ». Il se focalisait sur l'exploitation économique des travailleurs. Or, soulignent les néomarxistes, l'oppression prend de multiples formes dans la société moderne. Elle s'étend par l'idéologie, la rationalité scientifique, les modes de consommation de masse, la marchandisation de la culture, mais aussi par la coercition bureaucratique, les institutions éducatives, l'inconscient collectif, l'ordre de la famille, la culture patriarcale, le traitement inégal des territoires, les discriminations raciales (États-Unis), ou encore dans le néo-impérialisme à l'échelle internationale. Puisant dans toutes les sciences sociales, les réflexions néomarxistes explorent les questions sous-estimées par le marxisme classique.

Cet élargissement de la critique à l'ensemble des dimensions de la vie humaine bouleverse l'étude de la société capitaliste. La première conséquence est l'intérêt particulier des néomarxistes pour la culture. En effet, les auteurs sont particulièrement nombreux à considérer la vie culturelle comme un lieu central de la domination bourgeoise. Pour eux, le caractère répressif du capitalisme n'est pas dissociable des savoirs, des objets, des règles, des codes, des conventions et des signes auxquels se soumettent les individus dans leur vie quotidienne. Pour comprendre l'aliénation, il convient de ne pas se focaliser exclusivement sur les

conditions de travail, mais de s'intéresser aussi à la façon dont les rapports sociaux inégalitaires sont reproduits dans la culture. La deuxième conséquence de l'analyse des oppressions multiples est l'identification de nouveaux lieux de confrontation. La lutte pour l'émancipation ne peut se concentrer uniquement sur le renversement du système productif. Elle doit viser l'ensemble des « institutions bourgeoises » : l'État, la bureaucratie, le droit, les institutions culturelles, le système éducatif, le système de santé. La troisième conséquence du néomarxisme porte sur la conception de la lutte des classes. Alors que l'orthodoxie marxiste privilégie une conception dialectique opposant deux classes sociales antagonistes (prolétariat et bourgeoisie), les néomarxistes explorent les mécanismes de stratification sociale dans leur complexité. Il ne s'agit plus de considérer la classe ouvrière comme le sujet historique de la révolution, mais la diversité des formes d'aliénation vécues par des groupes sociaux spécifiques : pauvres, femmes, employés, consommateurs, jeunes, minorités de couleur, immigrés, peuples colonisés, « exclus » et « invisibles ». L'enjeu est d'étudier la multiplicité des oppressions dans la société libérale.

En deuxième lieu, les penseurs néomarxistes réinterprètent en profondeur l'idée de la révolution. Les marxistes orthodoxes estiment que la dynamique révolutionnaire est un processus historique inéluctable provoqué par la transformation des rapports économiques entre classes sociales. Le prolétariat est encouragé à s'unir et se soulever contre la bourgeoisie afin d'accélérer l'effondrement du capitalisme. La violence est « accoucheuse de l'histoire ». L'interprétation léniniste est venue renforcer cette lecture, en mettant l'accent sur le rôle clé du parti dans le processus révolutionnaire. Les intellectuels néomarxistes renoncent à cette conception dialectique de l'histoire. Ils estiment que l'hypothèse du renversement du capitalisme par un soulèvement généralisé est moins probable dans la société du XX^e s. car, comme le montrent les sciences sociales, le monde du travail s'est fragmenté et s'est diversifié (amélioration des conditions de vie, essor des classes moyennes, développement des emplois tertiaires). De même, la violence révolutionnaire n'est pas la voie préférable, car elle conduit souvent à des expériences sanglantes, comme le montre l'histoire de l'URSS après la Révolution bolchevique.

Aussi, les néomarxistes n'envisagent plus la possibilité réelle d'une insurrection générale. L'idée de « révolution » doit être interprétée dans un sens qui expurge l'action révolutionnaire du recours à la violence collective. Elle doit être entendue, au sens littéral, comme la nécessité d'une rupture globale et intégrale avec l'ordre capitaliste. Les intellectuels néomarxistes n'adhèrent donc pas aux conceptions réformistes de la social-démocratie. Leur perspective s'inscrit toujours dans la radicalité politique. L'émancipation ne peut se contenter de la conquête de nouveaux droits ; elle nécessite la disparition de toutes les structures répressives qui reproduisent les rapports de domination. Il ne peut y avoir de transformation sociale sans faire table rase des institutions bourgeoises et patriarcales. Simplement, cette rupture ne justifie pas nécessairement une confrontation violente. De façon plus générale, les néomarxistes privilégient ce que l'on peut appeler un esprit de résistance. Ils sont enclins à défendre la subversion comme mode d'action politique plutôt que l'insurrection générale. Ils entendent dévoiler les dérives et les contradictions de la société capitaliste afin de permettre aux groupes opprimés de résister à l'exploitation économique et aux institutions répressives d'État. Les théoriciens de Francfort, les philosophes marxistes français et encore plus les universitaires nord-américains maintiennent leur distance avec les groupes d'extrême-gauche partisans de l'agitation révolutionnaire. Ainsi, leur démarche académique a-t-elle pu souvent paraître en décalage avec les aspirations radicales des mouvances trotskistes ou maoïstes de la fin des années 1960 et des années 1970, revendiquant eux aussi leur affiliation au marxisme.

En troisième lieu, une partie des penseurs néomarxistes se rapprochent de la tradition « anti-autoritaire » de la mouvance libertaire – une évolution qui caractérise aussi un grand nombre des pensées critiques qui ne s'inscrivent pas dans l'héritage de Marx. Le marxisme orthodoxe prône depuis ses origines la nécessité d'une direction politique pour guider la société vers le socialisme (Friedrich Engels, *De l'Autorité*, 1873). Dans son prolongement, le léninisme soutient le rôle clé de l'avant-garde révolutionnaire et une phase transitoire de dictature pour conduire la révolution à son terme (voir [chapitre 6](#)). Les approches néomarxistes de l'après-guerre, à l'inverse, expriment une méfiance à l'égard de toutes les formes de pouvoir concentré, dont la dictature stalinienne a été l'un des exemples les plus funestes. C'est la raison pour

laquelle les intellectuels des années 1960 et 1970 développent une critique des institutions d'État (école, bureaucratie, police, armée, hôpital) dans lesquelles ils voient des instances de répression. Ils rejettent la supériorité de la loi, le rôle de l'administration, l'influence des grands partis. Toutes les formes d'autorité, d'où qu'elles viennent, étouffent les potentialités qui s'expriment dans la société. La révolution attendue ne consiste donc pas à s'emparer du pouvoir d'État, car cela conduirait à substituer un gouvernement autoritaire à un autre. Elle implique de multiplier les oppositions partout dans la société. De même, la lutte anticapitaliste suppose de s'attaquer aux instances de contrôle des individus dans tous les lieux de reproduction sociale du monde bourgeois, comme la famille, l'école et les universités, l'art, la littérature, les loisirs, la ville, le monde de la santé, et bien sûr la vie professionnelle. Ces lieux participent à l'enfermement des individus et leur aliénation sociale.

L'anti-autoritarisme a pour corollaire la prise de conscience des potentialités de l'individu et de son aspiration à l'autoréalisation. Une partie des intellectuels marxistes renouent, de cette façon, avec un idéal de l'émancipation valorisant le principe de liberté. Dans le foisonnement des idées d'après-guerre, le marxisme subit l'influence de Jean-Paul Sartre et sa tentative de conjuguer l'émancipation collective avec le principe de liberté comme volonté, mais aussi les critiques de l'École de Francfort sur les régressions de la liberté dans la société industrielle (Herbert Marcuse, Erich Fromm). Il est aussi influencé, à la fin des années 1960, par les idées de la « nouvelle gauche », les mouvements contestataires de la contre-culture et les mobilisations de jeunes qui condamnent le conservatisme moral de la société bourgeoise. Une partie des intellectuels marxistes se rapprochent de ces mouvements dans une commune détestation de l'autorité et une forte aspiration à l'autonomie. Dans un tel contexte, la défense du droit à l'épanouissement individuel devient un socle fédérateur des multiples appels aux protestations anti-autoritaires. Toutefois, dans ces perspectives croisant théorie marxiste et idéal libertaire, l'apologie de la liberté, de la volonté et du désir ne peut être envisagée que par un détour par le collectif. Pour le néomarxisme, c'est dans un élan commun vers l'égalité qu'il est possible de lutter, à la base de la société, contre l'oppression capitaliste bourgeoise.

Dans ce mouvement de rénovation du marxisme d'après-guerre, les intellectuels de l'École de Francfort jouent un rôle majeur. Ils posent les fondations d'un marxisme théorique cherchant à se dégager de l'économie politique du *Capital*, afin de construire, à partir des sciences sociales, une nouvelle analyse critique de la société industrielle.

L'École de Francfort et la naissance de la théorie critique

Au début des années 1950, un mouvement critique acquiert une influence croissante dans les milieux académiques européens et nord-américains. Il réunit des intellectuels allemands dont plusieurs ont trouvé exil aux États-Unis pendant la guerre. Connus sous le nom d'École de Francfort, ils forgent une critique radicale de la culture aliénante et des instruments de domination de la société moderne.

Le mouvement prend naissance à Francfort dans l'entre-deux-guerres à l'Institut für Sozialforschung, autour de deux figures fondatrices : Max Horkheimer (1895-1973) et Theodor Adorno (1903-1969). Walter Benjamin et Herbert Marcuse rejoignent l'Institut. Le groupe d'intellectuels souhaite donner à la pensée théorique une fonction critique qui, selon eux, a disparu des universités allemandes.

La théorie critique contre la théorie traditionnelle

Le projet part d'une critique de la « théorie traditionnelle » qui domine la pensée bourgeoise du début du xx^e s. Pour Horkheimer, Adorno et Marcuse, la théorie s'est enfermée dans un positivisme descriptif et classificatoire dicté par la conception moderne de la science : au nom de la neutralité, elle conçoit le sujet humain de façon abstraite, comme un être détaché du reste de la société et maintenu en dehors du mouvement historique. Sensible à l'idéalisme philosophique qui sacralise les productions de l'esprit, elle isole le sujet du monde qui l'entoure. Dans une telle perspective, la théorie est incapable de penser les conditions sociales réelles dans lesquelles elle est elle-même engagée. Elle s'imagine autonome, coupée des processus sociaux, alors qu'elle est

largement le reflet de l'organisation de la société et de sa division du travail.

Les théoriciens de Francfort entendent substituer à la connaissance traditionnelle une « théorie critique » de la société. Comme le défendent Horkheimer (*Théorie traditionnelle et théorie critique*, 1937) et Marcuse (« Philosophie et théorie critique », 1937). Le projet n'est en aucun cas de délaisser le terrain de la science pour une nouvelle démarche qui serait de nature idéologique. Il est bien de produire une analyse scientifique de la société et de rechercher la vérité, avec l'ambition de penser le sujet de façon réflexive, c'est-à-dire dans son rapport avec le processus historique concret qui le relie à la société.

Ses partisans souhaitent promouvoir une connaissance tournée vers la *praxis* : toute théorie doit pouvoir être mise à l'épreuve dans l'expérience, la pratique et l'action. La philosophie n'a de sens, en effet, que si elle s'intéresse à l'ensemble des activités humaines et s'inscrit activement dans une volonté de transformation sociale. En affirmant qu'il ne peut y avoir de coupure entre la connaissance et le monde social, la théorie critique provoque ainsi une rupture avec l'épistémologie classique des sciences. Le lien entre les idées et la pratique est, pour elle, la seule façon de penser l'individu et la société ou, plus précisément, l'individu *dans* la société.

Philosophie et émancipation sociale

Dans cette nouvelle épistémologie critique, il devient possible de redéployer la philosophie sur le terrain des luttes sociales. Le projet de l'École de Francfort est de mettre la connaissance au service de l'émancipation sociale. Pour cela, l'ambition est de réunir toutes les recherches susceptibles d'alimenter l'analyse de la société industrielle. Si Adorno et Horkheimer assument l'héritage du marxisme pour développer leur critique de l'ordre bourgeois, ils entendent travailler à la lumière de sources théoriques diverses, assumant l'influence de Hegel et de leurs contemporains Sigmund Freud et Max Weber. La théorie critique refuse, à cet égard, les clôtures disciplinaires qui enferment la pensée dans des savoirs spécialisés. L'analyse de la société industrielle doit pouvoir croiser la critique littéraire, l'étude de l'art et de la musique, la

psychanalyse et les sciences sociales (sociologie, économie, histoire, anthropologie). Puisant dans toutes les nouvelles formes de pensée, les théoriciens de Francfort défendent un projet résolument interdisciplinaire.

Cette ouverture intellectuelle permet d'élargir la réflexion sur le capitalisme au-delà des seules approches économiques. Si certains théoriciens du mouvement interrogent les conditions de l'oppression par l'outil de production et par le travail, comme Horkheimer, le psychanalyste Erich Fromm (1900-1980) ou l'économiste Friedrich Pollock (1894-1970), d'autres estiment que la culture joue un rôle essentiel dans la consolidation de la domination bourgeoise, comme Adorno, Benjamin ou le philosophe Ernst Bloch (1885-1977). De même, l'École de Francfort approfondit les idées sur l'art et la révolution que l'on repérait déjà dans « l'esthétique marxiste » de Bertolt Brecht ou de György Lukács : le théâtre, la littérature, la musique ou la peinture sont des lieux d'expression de la critique populaire, tout comme ils ont été, pendant des décennies, des lieux de la domination bourgeoise. Pour ses théoriciens, le développement d'un appareil critique visant la société industrielle justifie d'en étudier les transformations sociales et culturelles.

Les travaux de l'École de Francfort ne cesseront de se diversifier après la guerre, interrogeant les fondements de la personnalité autoritaire (Adorno, Benjamin), l'autorité et la famille (Horkheimer), l'émergence du fascisme (Marcuse) et de l'antisémitisme (Benjamin), la naissance de la culture de masse (Bloch), l'emprise de la technique sur la société (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas), l'essor des industries culturelles et des médias de masse (Adorno, Horkheimer, Marcuse), l'aliénation produite par les nouveaux modes de consommation (Marcuse) puis, plus tard, le droit, la démocratie et l'Europe (Habermas), ou encore les enjeux de la reconnaissance dans la société (Honneth).

La théorie critique de Francfort a d'autant pu se renouveler qu'elle ne constitue pas un courant de pensée unifiée et ne s'est jamais structurée autour d'un seul noyau d'idées. Elle a su évoluer au gré des transformations du xx^e s., ce qui reflète d'ailleurs son épistémologie de la connaissance prônant l'articulation entre théorie sociale et processus historique. Dans les années 1930-1940, le nazisme a un impact décisif sur le mouvement. Après l'arrivée d'Hitler à la Chancellerie, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Bloch et Fromm choisissent l'exil. La

guerre et le génocide des juifs font évoluer leurs réflexions vers un pessimisme radical : le mouvement dénonce les illusions de la raison héritées des Lumières. Il fustige les conditions de déshumanisation dans les sociétés modernes, soumises à la toute-puissance du capitalisme, au règne de la technique et à la massification des modes de vie.

À partir des années 1970, les écrits de la « seconde génération » de Francfort, autour de Jürgen Habermas, renouent avec l'optimisme philosophique, autour d'un idéal de la raison fondé sur la délibération (plutôt que sur des normes abstraites et universelles). En s'appuyant sur une « éthique de la discussion », Habermas entend définir un nouvel horizon démocratique et postnational pour les sociétés européennes (voir [chapitre 9](#)). Une troisième génération, autour d'Axel Honneth, revient à des positions plus critiques. À la tête de l'Institut de Francfort à partir de 2001, Honneth forge une théorie sociale cherchant à expliquer la conflictualité dans les sociétés modernes comme le prolongement des formes de « mépris social » qui viennent percuter les attentes de reconnaissance affective, juridique et culturelle, dont chaque individu exprime naturellement le besoin.

Société de consommation et culture de masse

La fin du XIX^e s. et le début du XX^e avaient déjà vu l'apparition de la « société de masse » en Europe et aux États-Unis. Le développement de l'industrie y provoque un élargissement continu des sphères d'activités et une intensification des circulations des personnes, des marchandises et des idées. Les sociétés industrielles subissent des transformations sans précédent : l'urbanisation, la division croissante du travail, la mécanisation de la production, la standardisation des produits, la densification des réseaux de transport, l'essor de la presse, la formation d'une large classe ouvrière et l'apparition de partis de masse. Les précurseurs de la sociologie tentent de comprendre les effets de la massification du corps social sur l'organisation de la société et sur les comportements humains, notamment Alexis de Tocqueville (*De la Démocratie en Amérique*, 1840), Henry Sumner Maine (*Ancient Law*, 1861), Ferdinand Tönnies (*Communauté et société*, 1887), Émile Durkheim (*De la Division du travail social*, 1895) et Gustave Le Bon (*Psychologie des foules*, 1895). Dans le champ de la philosophie, Søren

Kierkegaard (*Un compte rendu littéraire*, 1846) et Friedrich Nietzsche (*Le Crépuscule des idoles*, 1888) sont les premiers à s'inquiéter des risques de formation d'une « opinion publique » modelée par la presse et la culture de masse. En favorisant le conformisme social, les comportements moutonniers et la médiocrité, la nouvelle société contribue à la disparition de la culture classique, mais aussi à la destruction de la créativité et de l'individualité.

La théorie critique du xx^e s. engage la réflexion sur un nouveau terrain de prédilection : la culture. Le développement de la société industrielle bouleverse en effet considérablement les conditions de la création culturelle. L'essor des nouvelles technologies facilite la production en série des œuvres. Autrefois destinées à une élite sociale issue des classes supérieures, les œuvres culturelles peuvent désormais être reproduites à l'infini et viser un large public. De même, la technologie permet le déploiement de nouveaux médias comme la radio, la télévision et le cinéma. Ces *mass medias* accroissent considérablement les possibilités de production et de circulation des idées, des images et des sons. Ils font émerger des types d'activités créatives recourant à des supports visuels et sonores éloignés des formes classiques de la création culturelle. Autrefois centrée sur l'œuvre littéraire, musicale ou picturale, la culture s'enrichit ainsi de nouvelles pratiques qui mélangent les styles, mobilisent de nouveaux outils de création et bouleversent les codes esthétiques.

Dès l'entre-deux-guerres, philosophes, critiques littéraires et historiens de l'art sont de plus en plus nombreux à constater que l'évolution des sciences et des techniques provoque une transformation majeure du champ culturel. L'émergence d'une « culture de masse » liée à l'industrialisation et aux nouveaux médias soulève, chez les intellectuels, des réflexions plutôt pessimistes sur le devenir de la création culturelle et sur l'autonomie de la pensée. Au sortir de la Seconde Guerre, la critique se déploie du côté de la pensée de gauche, mais aussi chez des philosophes affichant des positions conservatrices.

La culture comme marchandise

Dans *Le Capital*, Marx dénonce le « fétichisme de la marchandise » qui donne aux objets produits par l'industrie une valeur propre déterminée

par l'échange et la consommation. En Hongrie, l'historien et critique de la littérature György Lukács reprend cette thèse pour montrer que dans le système capitaliste, les marchandises font l'objet d'un processus de « réification », une forme d'action magique qui les transforme en « réalités en soi » et les déconnecte de l'activité humaine qui en est à l'origine (*Histoire et conscience de classe*, 1923). Les marchandises fonctionnent ainsi de façon indépendante, en suivant des lois distinctes du fonctionnement du reste de la société. Cette réification est selon Lukács un facteur essentiel de l'aliénation sociale, puisqu'elle dépossède les êtres humains de leur propre création. Dans le capitalisme, où la logique marchande s'étend à toutes les sphères sociales, la réification est si développée que l'homme lui-même tend à devenir une marchandise : il n'a plus de valeur propre et son existence est tout entière déterminée par la fonction qu'il occupe dans le système productif capitaliste.

Les théoriciens de l'École de Francfort actualisent cette réflexion en l'appliquant au domaine de la culture. Durant leur exil aux États-Unis, Adorno et Horkheimer observent les mutations de la société américaine. Ils y découvrent le rôle important de la radio, de la télévision, de la publicité, du cinéma hollywoodien, des spectacles et des loisirs. Pour eux, ces nouveaux lieux de production culturelle contribuent à la formation d'une culture de masse, symptôme d'une société où la marchandisation a envahi l'univers de la création artistique et littéraire (*La Dialectique de la raison*, 1947). Dans cette société, « l'industrie culturelle » (*kulturindustrie*) tend à homogénéiser des pratiques culturelles. Auparavant, les œuvres culturelles étaient le prolongement du travail des artistes dont l'activité créatrice reposait sur l'individualité, la libre imagination et le dépassement de soi. Elles avaient pour spécificité d'être une réalisation inédite, d'exprimer l'essence d'une création originale. Le fondement de l'art résidait dans l'exceptionnalité de l'œuvre. Désormais, la vie culturelle suit une rationalité collective dépendante de l'évolution des techniques : elle s'exprime dans la production en série des objets et la diffusion massive des images. À l'instar de Walter Benjamin (*L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, 1936), les philosophes de Francfort s'interrogent sur le nouveau statut de l'œuvre d'art dans une société où chaque création peut être reproduite à l'infini. Diffusée largement dans la société grâce à l'imprimerie et la photographie, l'œuvre perd « l'aura »

attachée à son origine. Sa dimension sacrée disparaît. Sa représentation a une valeur plus grande que son authenticité. Surtout, l'appropriation de l'art par les consommateurs devient plus importante que l'activité de création artistique elle-même. Quelques années auparavant, en exposant des objets ordinaires (« *ready-mades* »), le plasticien Marcel Duchamp avait d'ailleurs fait exploser les critères classiques de l'art, estimant que ce qui fonde une œuvre d'art n'est ni l'objet créé, ni celui qui le crée, mais celui qui la reçoit.

Dans différents écrits, Adorno et Horkheimer montrent que l'industrie culturelle provoque la standardisation de la culture. La création artistique est désormais artificielle. Elle se développe dans une « sphère de production culturelle » qui provoque l'uniformisation esthétique. Elle se traduit par des expressions stéréotypées, reproductibles et interchangeables. De même, étant adossée aux activités de divertissement, sa fonction est de distraire et amuser le grand public. La fonction sociale de l'art change substantiellement puisque les créations deviennent des marchandises. L'œuvre ne peut plus être jugée dans sa fonction d'incarnation d'un processus de création. Elle n'est plus le lieu de la sublimation esthétique. Sa valeur propre dépend désormais d'un critère de rentabilité qui repose sur sa diffusion sans limites et une consommation de masse. D'un côté, Benjamin note que la massification de l'art permet une plus grande appropriation des œuvres par les spectateurs et libère la création du contrôle politique et religieux dont elle faisait l'objet. D'un autre côté, Adorno estime que les masses subissent l'emprise de la nouvelle industrie culturelle. Les êtres humains doivent se soumettre à un ordre social dicté par la logique marchande, elle-même dépendant de la rationalité technique. L'industrie culturelle conduit à l'existence artificielle et à l'abrutissement des esprits.

La critique de Frankfurt est sans appel. L'industrie culturelle est le lieu de l'impuissance humaine. En uniformisant les manières de penser, elle participe au déclin de la conscience critique. Elle favorise la servitude. Elle contribue à une terrible dépossession du sujet moderne puisque l'être humain doit renoncer à l'imagination, condition de sa liberté face à toutes les tutelles morales et politiques. Elle revêt un caractère répressif puisqu'elle discipline les désirs des individus, en les transformant en simples consommateurs passifs. Les artistes, quant à eux, doivent suivre les normes esthétiques prédéfinies par l'industrie pour pouvoir survivre.

Ils sont tenus d'accepter les contraintes de la production en série. Le créateur peut même totalement disparaître de son œuvre quand celle-ci circule comme une marchandise.

Herbert Marcuse acquiert une large notoriété dans les milieux contestataires de la fin des années 1960. Son ouvrage *L'Homme unidimensionnel* (1964) connaît un succès international. Exilé aux États-Unis, il y observe la formation d'une idéologie « unidimensionnelle » surplombant la société libérale en dépit de l'apparent pluralisme de ses institutions. Si la démocratie semble théoriquement permettre l'expression libre des opinions, les rapports sociaux sont régulés, selon Marcuse, par une pensée unique qui se diffuse subrepticement par le biais des grands médias et de la publicité. Dans la « société industrielle avancée », l'idéologie valorise le divertissement comme le seul horizon de la vie humaine. Elle s'appuie sur la rationalité technique, appauvrit l'imaginaire et empêche les individus d'exprimer des pensées alternatives. Alors que l'art, la culture et la philosophie ont traditionnellement une fonction critique, en permettant l'irruption d'un imaginaire en rupture avec l'existant, la production standardisée de biens culturels et le conformisme de la pensée anéantissent la conscience individuelle. Ils ruinent l'esprit critique, condition de l'autonomie du sujet. Pour Marcuse, il convient donc de porter un nouveau projet d'émancipation pour libérer l'imagination et les désirs. Il est nécessaire de briser le *statu quo*. Pour cela, Marcuse invite à soutenir les avant-gardes culturelles, les intellectuels radicaux et les minorités exclues qui sont les seuls à porter une conception radicale du changement social.

La crise de la culture

L'idée du déclin de la culture européenne est ancienne. Elle prend racine dès les premiers succès du cartésianisme. Elle se développe sous l'Ancien Régime dans les écrits divers des « Contre-Lumières » (ensemble divers de courants philosophiques qui se rejoignent dans une commune défense des fondements de la métaphysique chrétienne). Au moment de la Révolution française, de nombreuses voix s'élèvent pour dénoncer l'esprit rationaliste des Lumières, accusé de saper les valeurs et les institutions patiemment construites dans l'histoire. Au XIX^e s., Nietzsche dresse un réquisitoire contre le « nihilisme européen », entendu

comme le processus de décadence engendrant la destruction des valeurs morales et métaphysiques de la civilisation. Grand admirateur de la culture antique et des idées de la Renaissance, le philosophe allemand développe tout au long de son œuvre une critique virulente des idées modernes qui ont gagné les lettres et les sciences. L'idéologie égalitariste et démocratique, l'éducation bourgeoise qui flatte les masses et satisfait la médiocrité humaine, le conformisme des valeurs, le triomphe de la morale du faible et la dissolution de la culture allemande sont les signes évidents, selon lui, de la dégénérescence civilisationnelle. L'idée de la crise de la culture se perpétue au XX^e s. dans la critique d'essayistes conservateurs prompts à dénoncer la décadence de la civilisation occidentale, comme Oswald Spengler en Allemagne (*Le Déclin de l'Occident*, 1919-1922) et José Ortega y Gasset en Espagne (*La Révolte des masses*, 1929).

Au tournant des années 1950 et 1960, Hannah Arendt (1906-1975) livre sa propre lecture du déclin culturel européen. La philosophe américaine développe une vaste réflexion sur la dissolution des valeurs. Son ouvrage *Condition de l'homme moderne* (1958) déplore la disparition du domaine public, entendu comme le « monde commun » où se définit la communauté humaine indépendamment des positions de chacun (lieu de la *polis*). Ce monde permettait, dans l'Antiquité, aux individus d'être en relation et de débattre de l'avenir pour la société. À l'âge moderne, note Arendt, le cycle vital du travail, dont la fonction est d'assurer la survie de l'espèce, a connu une expansion continue au point que les activités de production et de consommation de biens sont devenues omniprésentes. Dès lors, le domaine public a été progressivement envahi par les questions qui relevaient autrefois du domaine privé (le monde domestique de l'*oikos*). La modernité a effacé l'antique frontière entre le public et le privé. Le travail a pris le pas sur « l'action », cette dimension collective de la vie active, naguère au sommet des activités humaines, qui permet aux hommes de prendre des initiatives, d'entrer en relation avec une pluralité d'êtres humains et de participer au monde commun. La société s'est aussi massifiée : les hommes sont de plus en plus isolés, déresponsabilisés, soumis aux règles du conformisme.

Ce basculement de la société nourrit, chez Arendt, une réflexion philosophique sur le déclin des valeurs qui définissaient la vie commune.

Dans les essais publiés en France sous le titre *La Crise de la culture* (1961-1968), la philosophe s'interroge sur le conflit entre la tradition et la modernité. Selon elle, la tradition perd son statut de référence au XIX^e s. Kierkegaard, Marx et Nietzsche rompent brutalement avec la métaphysique ancienne, considérée comme trop abstraite, au profit d'une nouvelle lecture du monde centrée sur l'histoire. Cette approche philosophique moderne rejette toute ambition transcendantale de la pensée. Elle n'autorise plus la recherche de vérités immanentes susceptibles de servir de fondations à la société. C'est dans les affaires humaines elles-mêmes que la pensée moderne cherche à dégager des valeurs pour la société. Dans cette vision, le sens des actions politiques est désormais relié à leur situation historique : l'histoire se substitue aux valeurs ; elle forme le nouveau discours sur la vie humaine. Elle est une science de l'interprétation qui tente de donner un sens à la vie passée et à la vie future.

Arendt analyse spécifiquement la crise de la culture occidentale qui, selon elle, résulte de l'irruption des masses dans la société. En effet, la société moderne, en se massifiant, s'est orientée vers un système où la culture est devenue un simple produit de consommation parmi d'autres. Les objets culturels servent désormais au divertissement et aux loisirs. L'œuvre d'art n'a plus la valeur intrinsèque conférée par l'émotion du spectateur ou du lecteur. Elle ne s'accompagne plus du travail d'éducation nécessaire pour se forger un jugement esthétique. Sa valeur est éphémère et variable : elle dépend des effets de mode et doit être constamment renouvelée. Dans la société de masse, le « philistinisme » prospère : la culture est récupérée comme des signes de distinction permettant aux individus d'accéder à de meilleures positions sociales. Les philistins font de la culture une simple « sphère de conversation raffinée » servant des fins intéressées. Ils se détournent des grandes œuvres de l'esprit humain. Seuls les artistes continuent de préserver l'authenticité de la culture qui suppose une élévation vers la sublimation et le spirituel.

La réflexion d'Arendt rejoint le constat dressé par les philosophes de Francfort : dans la société de masse, la généralisation des « produits culturels » débouche sur de nouveaux modes de consommation de l'art dépourvus de sens. Ce que l'on nomme la culture se dissocie irrémédiablement de l'œuvre d'art. Une telle évolution est source d'une

perte de liberté pour les individus. Néanmoins, la tentative d'Arendt de renouer avec « le fil de la tradition » l'éloigne dans le même temps de la critique sociale d'inspiration marxiste qui influence les théoriciens de Francfort. Sa philosophie s'inscrit dans une lecture conservatrice de l'histoire.

Culture savante, culture populaire, contre-culture

Les critiques de la société de consommation des années d'après-guerre tendent à établir une distinction plus ou moins nette entre, d'un côté, une culture authentique s'exprimant dans les arts et la littérature, et d'un autre côté, une culture de masse véhiculée par les nouvelles industries culturelles. La première est centrée sur « l'œuvre » entendue comme une création exceptionnelle et une manifestation éclatante de l'individualité. Elle fait valoir le goût pour le sublime. Elle s'intéresse au processus créatif dans ce qu'il a d'unique, de raffiné et d'original. Elle éprouve la capacité du spectateur à identifier le beau, le style et la manière, la liberté du geste, le délicat, l'imagination, l'insolite, la rupture, la puissance de l'émotion, la force du surgissement. Elle teste son aptitude à mettre à distance le vulgaire, le laid, le grotesque, le banal, l'insignifiant, le « déjà-vu ». La culture valorisée dans les écrits théoriques est donc, sur bien des points, une culture savante : elle est indissociable de l'éducation à l'art qui donne accès à la connaissance noble et forge le jugement esthétique.

Dans ces mêmes écrits, la culture de masse est l'antipode de la première. Elle constitue une manifestation dégradée de l'expression artistique. Associée à la société du divertissement et aux technologies de l'image et du son, elle renvoie à des produits culturels faciles d'accès, standardisés, reproductibles à l'infini. Récréative plus que créative, elle prend la forme d'un « spectacle » destiné à capter l'attention du « grand public ». Elle est aussi lucrative : source de profits, elle est prise en charge par des entreprises de grands médias et suit des critères marchands. Elle est fabriquée comme un « produit » adapté aux désirs de spectateurs-consommateurs. Elle tend à renforcer l'enfermement culturel de ceux qui y succombent.

Les travaux de l'École de Francfort ont pu être vivement critiqués pour l'opposition théorique établie entre ces deux formes de cultures, l'une savante, l'autre profane. Leurs analyses tendent en effet à prendre la défense d'un monde de l'art élitiste et bourgeois, réduit à ceux qui ont l'instruction nécessaire à la compréhension des œuvres. Ces travaux introduisent une distinction essentialiste entre, d'un côté, la culture « noble », produit d'un héritage, nécessitant une maîtrise des normes esthétiques, principalement partagée par les classes supérieures, et d'un autre côté, les pratiques culturelles des milieux populaires, sources du conformisme et de l'aliénation sociale.

Au tournant des années 1950 et 1960, Roland Barthes (*Mythologies*, 1957), Marshall MacLuhan (*La Galaxie Gutenberg*, 1962) et Edgar Morin (*L'Esprit du temps*, 1962) remettent en question les idées reçues sur la culture de masse. Leurs travaux contestent les effets uniformisateurs des nouvelles pratiques culturelles. Ils révèlent les possibilités infinies qu'ont les spectateurs ordinaires de s'approprier les objets standardisés et d'en tirer des interprétations créatives et originales, en les détournant de leur vocation initiale. Michel de Certeau souligne la capacité des individus à s'approprier les objets standardisés, les normes sociales ou les règles de langage en les détournant de leur utilité programmée ou de leur sens immédiat – ce que de Certeau nomme le « braconnage culturel » (*L'Invention du quotidien I.*, 1980). Dans le domaine des *cultural studies*, des auteurs comme Richard Hoggart et Stuart Hall s'intéressent à la « culture populaire » et montrent son potentiel émancipateur, ses codes et sa cohérence. En France, Pierre Bourdieu rappelle que l'accès à la culture des « grandes œuvres » n'est pas l'espace de liberté et d'élévation de soi vanté par les théories de Francfort ; elle est un facteur important de la domination des classes supérieures et de la reproduction des inégalités sociales. L'entrée dans la culture savante s'accompagne de stratégies de distinction sociale dévalorisant la culture des milieux dits populaires (*La Reproduction*, avec Jean-Claude Passeron, 1970).

Enfin, la naissance de la « contre-culture » aux États-Unis, à la fin des années 1960, montre que se développent des expressions populaires qui condamnent l'emprise des industries culturelles sur les modes de vie. En effet, une partie de la jeunesse se rassemble dans une opposition culturelle à la société conservatrice de l'après-guerre. Elle prend parti

contre les formes aliénatrices de la culture dominante. De ces mouvements naît un imaginaire de la contestation de l'ordre social qui prend ses distances par rapport à la culture bourgeoise. D'inspiration libertaire, la contre-culture s'enracine à la fois dans des appels à vivre en marge du capitalisme marchand (comme le mouvement hippie aux États-Unis), à se révolter contre la société du spectacle et l'emprise des images (comme le « situationnisme » en France), ou simplement à choisir une voie artistique détournant les symboles de la société de consommation (comme le *pop art*). Face à ce bouillonnement culturel permanent révélant l'inventivité de la société, les industries culturelles révèlent néanmoins très tôt leur capacité à se réappropriier les codes de la contre-culture, afin de les transformer en nouveaux produits culturels plus ou moins standardisés (comme la culture *hip-hop* qui émerge sur la côte est des États-Unis dans les années 1980).

Les réexamens du marxisme en France

En France, les études critiques revisitant les thèses de Marx à l'aune des sciences sociales se multiplient à partir de la fin des années 1950. Elles connaissent leur essor sur fond de déclin de l'existentialisme sartrien et se construisent à distance des thèses rigides du parti communiste. Elles se consolident dans les universités tout au long des années 1960. Leur succès est grandissant dans la jeunesse. Elles nourrissent la pensée de gauche dénonçant le conservatisme de la société française, la domination bourgeoise, le productivisme et la consommation. À partir du milieu des années 1970, elles entament un mouvement de reflux. Incapable de lever ses ambiguïtés dans l'évaluation des expériences communistes, le marxisme intellectuel ne résiste pas aux révélations sur la barbarie du système soviétique.

L'après-guerre intellectuel : existentialisme et communisme

La vie intellectuelle de l'après-guerre est marquée par un engouement pour la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre (1905-1980),

formulée dès 1943 dans *L'Être et le Néant*, puis consolidé en 1946 dans un court essai théorique, *L'Existentialisme est un humanisme*. Le succès de la morale sartrienne réside dans la défense d'une philosophie de la liberté et de l'action reconnaissant à l'homme une capacité unique à faire triompher sa volonté. Selon lui, cette volonté se traduit par la liberté absolue de choisir. Elle détermine les conditions de possibilité de toutes nos conduites. Elle n'est fixée ni par les voies obscures de l'inconscient (freudisme), ni par des valeurs transcendantes qui guideraient son action (christianisme), ni par une morale établie par la raison (kantisme), ni par le cours irrémédiable d'une Histoire sur laquelle les sociétés n'auraient pas de prise (hégélianisme). « L'homme est condamné à être libre. » Sa volonté est infinie ; elle ne peut être limitée que par sa propre décision. De même, pour Sartre, la conscience n'existe que dans l'existence qui, elle-même, n'est déterminée par aucun modèle préalable (« l'existence précède l'essence »).

Durant les années d'après-guerre, l'implication active de Sartre dans la critique de la société capitaliste donne sens à sa philosophie de l'engagement. Le philosophe français tente d'édifier un pont entre sa morale de l'action et le projet collectif du marxisme (*Critique de la raison dialectique*, 1960). Toutefois, dès le milieu des années 1950, son rapprochement avec le Parti communiste français (PCF) dont il devint l'un des « compagnons de route », tout comme sa défense aveugle de l'URSS stalinienne, brouille considérablement le message sur la liberté porté par l'humanisme sartrien. Quelques années plus tard, Claude Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage*, 1962), puis Michel Foucault (« L'homme est-il mort ? », 1966) se chargeront de démonter l'illusion philosophique de la volonté, considérée comme l'ultime incarnation de la pensée humaniste moderne.

Après 1945, la mémoire du rôle des communistes pendant la guerre et de leur participation active à la résistance armée contre l'occupant nazi a permis au PCF de redevenir une force politique de premier plan et de participer à la fondation de la IV^e République (1946). Toutefois, dès 1947, dans le contexte de la guerre froide, le PCF fait le choix de la rupture avec le gouvernement et revient à une stratégie protestataire. Ce retournement s'accompagne d'un raidissement idéologique du mouvement communiste, cherchant à réduire toute forme de révisionnisme interne pouvant conduire des intellectuels à s'écarter de la

ligne fixée par Moscou. Le PCF renforce son contrôle sur les organes de diffusion de la pensée communiste. Il s'appuie sur la presse quotidienne pour diffuser ses idées auprès de l'électorat populaire (notamment le journal *L'Humanité*). Des revues intellectuelles sont également mises au service du combat idéologique. *La Nouvelle Critique* (1948) est créée pour diffuser la pensée officielle, mais son tirage limité ne lui permet pas de trouver un lectorat au-delà du monde militant. En revanche, sous la direction d'Aragon (1897-1982), la revue culturelle *Les Lettres françaises* (créée en 1942 pour renforcer la résistance contre l'occupant allemand) rencontre un succès indéniable jusqu'à la fin des années 1960. La vie littéraire communiste reste sous l'influence du Comité national des écrivains (CNE) dans lequel se retrouvent des écrivains, poètes, universitaires et philosophes. Le CNE se radicalise peu à peu et, au fil des défections, se transforme rapidement en officine du Parti. Durant ces années, de nombreux acteurs de la vie littéraire (Louis Aragon, Pierre Daix, André Stil, Vercors, Lucien Sève, Roger Garaudy) acceptent délibérément de se placer sous la coupe du Parti. Ils y assument un rôle d'« intellectuel organique ».

C'est dans ce double contexte de déclin de la pensée existentialiste et de raidissement du Parti communiste que la critique intellectuelle de gauche se renouvelle en France au tournant des années 1950 et 1960. Celle-ci prend la voie d'un marxisme revisité, soucieux de dénoncer les errements du communisme soviétique et de proposer de nouvelles voies théoriques pour la révolution.

Critique du communisme et renouvellements du marxisme

La revitalisation de la pensée marxiste à partir du milieu des années 1950 s'appuie pour partie sur la critique des positions dogmatiques du PCF. Les intellectuels appelant à un marxisme ouvert prennent leur distance avec le marxisme-léninisme et dénoncent l'incapacité des dirigeants communistes à comprendre les nouveaux clivages qui traversent la société d'après-guerre. Le mouvement de réexamen critique du marxisme donne naissance à plusieurs courants qu'on a pu qualifier de « révisionnistes », « hétérodoxes » ou « oppositionnels ».

La vie intellectuelle de la gauche française n'échappe donc pas à la tension entre le marxisme orthodoxe et des projets néomarxistes de plus en plus diversifiés. Les premières interrogations ont commencé à émerger quelques années plus tôt, au moment du « coup de Prague » (1948) et de la scission de l'Allemagne en deux États distincts (1949). Mais l'année 1956 constitue indéniablement un tournant. La publication du rapport Khrouchtchev révélant les crimes du stalinisme, suivie quelques mois plus tard par les répressions de mouvements insurrectionnels en Pologne et en Hongrie, choque les consciences. Ces événements révèlent l'abîme qui sépare l'idéal d'émancipation du communisme et la réalité violente du monde soviétique. Les critiques sont également nourries par le durcissement des relations internationales (naissance de l'ère de la dissuasion nucléaire) et le succès du socialisme réformiste en Allemagne de l'Ouest. À ces événements internationaux s'ajoute, à l'intérieur, l'intransigeance doctrinale du PCF, dont l'effet est de pousser nombre d'intellectuels de gauche hors de la mouvance communiste. La fin des années 1950 est, pour eux, le temps de l'« examen de conscience » vis-à-vis du stalinisme.

Au cours des années 1960, le marxisme-léninisme cesse d'être une théorie de référence pour ces intellectuels, y compris ceux qui entreprennent de repenser les termes de l'analyse marxiste. Il incarne désormais un système idéologique irrémédiablement associé à l'Union soviétique. Ainsi commence un mouvement de rénovation du marxisme, dont les réinterprétations successives traduisent l'épuisement de la théorie originelle et la nécessité de répondre aux nouvelles aspirations de la société.

Cercles intellectuels et revues militantes

À la différence de l'Allemagne de l'Ouest où le Parti social-démocrate opère sa mue idéologique au milieu des années 1950, le mouvement de révision du marxisme se déroule en France en dehors des partis politiques et des syndicats. C'est principalement au sein de cercles de réflexion que s'esquissent des théories néomarxistes dénonçant les failles du marxisme orthodoxe. Ces cercles sont informels. Ils sont animés par des intellectuels de gauche désenchantés par l'évolution du système soviétique. La diffusion de leurs écrits théoriques est certes limitée ; elle

ne touche guère les organisations ouvrières. Mais les nouvelles idées contribuent au développement de controverses intellectuelles d'une grande intensité. Les auteurs n'hésitent pas à mobiliser des écrits marxistes dissidents ou marginaux (comme ceux de Trotski, Lukács, Gramsci, Luxemburg, Reich, Mannheim, Adorno) pour développer leurs analyses.

Ces groupes de réflexion créent des revues pour diffuser leurs idées. Malgré leurs tirages limités, *Socialisme ou Barbarie* (1949-1966), *Arguments* (1956-1962), *L'Internationale situationniste* (1958-1969), puis quelques années plus tard *Tel Quel* (1960-1982) et *Autogestion* (1966-1986) offrent aux « communistes oppositionnels » l'opportunité de questionner la question des inégalités sociales et de l'oppression bourgeoise en décentrant la réflexion vers des questions ignorées par la vulgate marxiste. Le capitalisme d'État, le rôle politique de l'art, l'organisation de la ville, la démocratisation de l'enseignement, l'autonomie locale, la consommation, les loisirs et la sexualité, l'esthétique, l'imaginaire social, par exemple, deviennent l'objet de nouveaux questionnements. Ces revues sont publiées par des maisons d'édition indépendantes, engagées dans la diffusion d'écrits critiques, comme Maspero, Anthropos ou les Éditions de Minuit.

L'un des cercles les plus actifs, le groupe *Socialisme ou Barbarie*, est créé en 1949 par Cornelius Castoriadis et Claude Lefort. Proches du « marxisme des conseils », ces deux intellectuels y développent l'une des plus vigoureuses critiques de la bureaucratie stalinienne, coupable à leurs yeux de s'accaparer indûment une grande partie des ressources générées par le travail productif. Ils sont à l'origine d'un marxisme anti-institutionnel dénonçant l'État bureaucratique et la consolidation des institutions partisans. En 1956, la répression des mouvements insurrectionnels de Budapest suscite une vague d'indignation dans les rangs du PCF. Elle provoque le départ d'intellectuels qui avaient jusque-là accepté de respecter la ligne officielle du parti, comme Jean-Paul Sartre et Roger Vailland, puis Henri Lefebvre en 1958. Elle justifie la création du Cercle international des intellectuels révolutionnaires (CIIR). Ce dernier permet rapidement un rapprochement entre le mouvement surréaliste et les communistes oppositionnels. Il participe également aux protestations anticolonialistes des années 1960, contre la guerre d'Algérie, puis contre celle du Vietnam. Durant ces années, la revue

Arguments (Edgar Morin, Jean Duvignaud, Kostas Axelos) s'impose rapidement comme un lieu de débat prisé par les jeunes intellectuels s'intéressant aux questions de société ou de prospective (l'art, le bien-être, l'amour, l'évolution des technologies), aux expériences étrangères (la Chine) et internationales (réveil du tiers-monde, guerres postcoloniales). Le renouvellement du marxisme résulte donc, au tournant des années 1950 et 1960, de l'émergence d'une critique intellectuelle plutôt parisienne et éloignée de la base militante du mouvement ouvrier. La circulation des idées reste cantonnée à des cercles d'initiés dans lesquels interviennent des intellectuels désireux de contribuer à la recomposition de la gauche française.

Progressivement, dans les années 1960, les échanges s'intensifient entre les cercles intellectuels et le monde universitaire. Les sciences sociales permettent alors d'élargir les fondements de la critique anticapitaliste au-delà des disciplines de prédilection du marxisme classique (l'économie politique, l'histoire, la philosophie). Le développement des études critiques contribue notamment à l'essor des départements de sociologie, dont les recherches permettent de décrypter les transformations sociales, politiques et culturelles de la société française. De jeunes universitaires (Alain Touraine, Michel Crozier, Jean Duvignaud, François Châtelet, Georges Balandier) participent aux échanges de la revue *Arguments*. Certes, le modèle des cercles intellectuels continue de subsister comme espace de production de la critique, comme en attestera la mobilisation du réseau du CIIR dans les mouvements de Mai 68. Mais la diffusion plus large des idées révolutionnaires et leur vulgarisation auprès des étudiants et des journalistes passent désormais par l'organisation de séminaires, de journées d'étude et de colloques dans les universités. De même, aux revues intellectuelles à tirage confidentiel s'ajoute désormais la circulation de tracts, d'essais photocopiés et d'ouvrages de poche, élargissant ainsi considérablement la réception des nouvelles idées contestataires.

Les mutations de la critique antilibérale

Il serait bien hasardeux de rechercher une cohérence normative ou, pire encore, une visée programmatique dans la pensée critique du milieu des

années 1950 au milieu des années 1970. La période est marquée par le foisonnement des propositions théoriques. On ne saurait réduire l'histoire intellectuelle de ces années à une pensée subversive incarnée par quelques « maîtres à penser ». Certes, des universitaires acquièrent une notoriété sans précédent et fédèrent autour d'eux des cercles d'admirateurs et de disciples. Certaines figures intellectuelles, comme Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze ou Pierre Bourdieu, ne revendiquent d'ailleurs pas d'affiliation particulière avec la pensée marxiste. Mais la pensée des grands maîtres, aussi influente soit-elle, n'épuise pas la multiplicité, la nébulosité et la fluidité des mouvements de revendication qui se font et se défont tout au long de ces deux décennies. L'histoire intellectuelle de la période permet de rompre avec le mythe de l'unité idéologique de la pensée de gauche, dont Raymond Aron avait tenté de dresser les contours dans les années 1950, et que l'on retrouverait sous une forme renouvelée dans la « philosophie des *sixties* » (selon l'expression de Luc Ferry et Alain Renaut) sur laquelle se serait arrimé le mouvement de Mai 68.

Dans le bouillonnement intellectuel de ces années, on peut néanmoins tenter de distinguer quatre inflexions importantes dans la façon de dénoncer la société bourgeoise et de penser la rupture avec le capitalisme.

Tout d'abord, la défense des idées révolutionnaires est le fait d'intellectuels qui se détournent du militantisme politique et syndical, en particulier d'un PCF considéré comme sclérosé par la bureaucratisation interne et miné par une direction incapable de réaliser son autocritique vis-à-vis du stalinisme. De fait, ces intellectuels ne font plus reposer la lutte sociale sur le seul mouvement ouvrier. Sans pour autant tomber dans un spontanéisme libertaire, ils entendent mobiliser les intellectuels, les écrivains, les journalistes, les étudiants, les artistes, les poètes et toutes les avant-gardes culturelles. À leurs yeux, la dynamique des idées joue un rôle essentiel dans la construction du mouvement révolutionnaire, bien plus que l'action d'un parti imposant une discipline d'action et une ligne de pensée. De même, dans une société de l'abondance où les clivages de classe sont moins saillants qu'auparavant, le changement radical ne peut venir du seul prolétariat ouvrier : il suppose de construire un mouvement capable de mobiliser plus largement dans la société, notamment la jeunesse.

Ensuite, les auteurs des années 1960 invitent à diffuser l'esprit de résistance dans tous les lieux de la vie sociale et culturelle, là où l'orthodoxie marxiste continue de privilégier la prise du pouvoir politique et la mobilisation syndicale en vue de bloquer l'appareil de production. La question de l'exploitation économique ne disparaît pas, mais elle n'est plus le seul déterminant de l'engagement révolutionnaire. Celui-ci implique également de repenser les relations sociales, de briser les conventions, de rompre avec les normes esthétiques ou morales qui sont les véhicules ordinaires du conservatisme bourgeois.

En outre, la critique s'enrichit considérablement du développement des sciences humaines qui deviennent de nouveaux lieux de l'argumentation critique (sociologie, anthropologie, géographie, psychologie, histoire, linguistique, épistémologie, urbanisme). Ainsi, de nouveaux débats naissent des études scientifiques menées sur des sujets très divers, comme le clivage entre les villes et les campagnes, la famille et la construction de l'autorité, la démocratisation de l'enseignement, les nouvelles pratiques de consommation, les fonctions sociales de l'art, le développement urbain et l'habitat, les inégalités économiques entre hommes et femmes, le pouvoir de l'administration...

Enfin, les critiques néomarxistes renouvellent l'analyse de la dégradation des conditions d'existence dans la société bourgeoise. Alors que le marxisme orthodoxe insiste principalement sur la misère du prolétariat dans l'économie capitaliste, les nouvelles pensées contestataires s'intéressent plutôt aux formes d'aliénation de l'individu dans la société moderne. Il s'agit moins de dénoncer les rapports de classes que l'enfermement ou l'isolement des individus. Ainsi voit-on une première inflexion des thèmes de l'injustice sociale et de la domination de classe, vers ceux de l'assujettissement de l'individu et de la nécessaire affirmation de la volonté d'être soi. Un grand nombre de revendications de Mai 68 – l'appel à la liberté, à l'épanouissement individuel, à la manifestation de la vie – exprimeront sous une forme radicale des arguments libertaires en germe dans la critique néomarxiste des années 1960.

Relectures de Marx

La critique du stalinisme est l'occasion de procéder à des « relectures » du *Capital*. De nombreux intellectuels souhaitent édifier un « marxisme ouvert » capable de penser les problèmes sociaux contemporains. Comme le note Henri Lefebvre au moment de son exclusion du PCF, « aujourd'hui le marxisme vivant commence par l'analyse objective de ses contradictions. Il se continue par l'examen critique des excroissances, superfétations, exagérations » (*Problèmes actuels du marxisme*, 1958). Les tentatives d'actualisation du marxisme sont associées à des projets intellectuels singuliers. Elles ne forment pas une école de pensée. En revanche, elles ont en commun de rechercher à dépasser les visions monistes qui enferment le marxisme dans une lecture purement scolastique. Non seulement elles tirent les leçons des dérives de l'expérience soviétique, mais elles ambitionnent d'étudier les multiples dimensions de l'oppression dans les sociétés capitalistes.

Castoriadis ou la critique de la société bureaucratique

Cornelius Castoriadis (1922-1997) et Claude Lefort (1924-2010) forment l'une des critiques les plus abouties de la société bureaucratique. À travers la revue éponyme du groupe Socialisme ou Barbarie, ils participent dès l'après-guerre à l'émergence d'une réflexion sur les dérives du système soviétique, à un moment où le PCF condamne avec une grande virulence toutes formes de déviationnisme. Castoriadis et Lefort s'inquiètent de la stagnation théorique du socialisme révolutionnaire. Ils sont les premiers à dénoncer le stalinisme comme un système d'essence dictatorial fondé sur la répression policière et la destruction de la culture. Sa principale dérive réside dans la formation d'une bureaucratie omnipotente se transformant progressivement en « couche exploiteuse », autrement dit en nouvelle classe dominante spoliant la masse des travailleurs. Castoriadis estime ainsi que la bureaucratie soviétique a tellement étendu son contrôle sur l'économie qu'elle a pris le contrôle effectif de l'appareil de production et s'accapare une grande part de la plus-value. Elle a ainsi profité de la nationalisation de l'appareil productif, de la planification et du monopole sur le commerce extérieur pour servir ses propres intérêts.

La contribution de Castoriadis à l'analyse de la société bureaucratique est élaborée dans une longue série d'articles rédigés entre 1949 et 1965, réunis plus tard dans *La Société bureaucratique*, *L'Expérience du mouvement ouvrier* et *Capitalisme moderne et révolution*. Pour lui, la société moderne est marquée par l'extension continue de la bureaucratie entendue comme le système de contrôle hiérarchisé et centralisé exercé par l'État sur toutes les activités sociales. La bureaucratisation est un phénomène proprement « concentrationnaire » dans la mesure où un petit nombre de dirigeants parvient à dominer la société en accroissant son emprise sur toutes les sphères de l'existence des individus. L'originalité de la théorie de Castoriadis est d'affirmer que le système soviétique et les sociétés capitalistes suivent la même pente historique, alors même que les deux blocs géopolitiques s'affrontent sur la scène internationale. C'est bien plus une différence d'intensité du phénomène bureaucratique qu'une différence de nature qui distingue les expériences de l'Est et de l'Ouest. L'institution bureaucratique est « totale » dans les régimes soviétiques, car la propriété privée y a disparu et la bourgeoisie a été anéantie, remplacée par une nouvelle classe bureaucratique contrôlant les ressources de l'État. À l'Ouest, la bureaucratie reste encore « fragmentée ». Elle ne donne pas encore naissance à la formation d'une classe sociale. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'appareil d'État est marqué par le développement de ses mécanismes répressifs. Il favorise l'émergence d'une direction séparée de la société. La bureaucratie empêche toute forme de renouvellement des règles sociales.

Concentrée sur les fondations matérielles de la société, la philosophie marxiste de l'histoire tend selon Castoriadis à sous-estimer le rôle des représentations mentales dans la construction de la domination. Toute société s'organise, selon lui, autour d'un ensemble de « significations imaginaires sociales ». Elle déploie une forme d'imagination qui lui est propre et qui lui donne une cohérence à une époque donnée. Ces significations font exister la société comme un tout social-historique : elles contribuent à produire des attitudes, des valeurs et des normes qui participent à la définition de la réalité sociale et font émerger un être collectif. Aussi, le développement historique de la société bureaucratique s'est-il accompagné de la formation d'un nouvel imaginaire social donnant une place croissante à la fiction du progrès. Dans cette société, l'idée du pouvoir illimité de la raison humaine est devenue commune.

Porté par l'esprit scientifique, l'homme vit dans l'illusion de la maîtrise infinie du monde et d'un développement continu de ses possibilités sociales. L'emprise bureaucratique ne résulte donc pas simplement de l'essor de l'appareil de l'État. Elle s'est instituée comme un système de significations partagées qui réduit la société à l'accroissement de l'efficacité collective. Elle prend la forme d'un discours mystificateur introduisant une « pseudo-rationalité » qui dissimule la persistance de mécanismes d'exploitation du travail dans la société.

Toutefois, selon Castoriadis, les significations imaginaires ne s'imposent pas comme une force irrépressible, une réalité instituée. Elles sont aussi une création continue, une force instituante ouvrant la possibilité, pour le corps social, de se réapproprier le sens collectif. La société est donc un processus d'« autocréation » permanente par lequel les êtres humains se forment un imaginaire collectif. Dans cette dynamique instituante, le mouvement ouvrier joue un rôle important, car c'est de lui qu'est venue la critique de l'ordre capitaliste, sous la forme d'un projet social-historique visant l'émancipation sociale et la réalisation de la liberté.

En contestant le déterminisme économique du marxisme orthodoxe, Castoriadis assume la nécessité d'une redéfinition des visées révolutionnaires. Tout d'abord, l'avant-garde est encouragée à engager la lutte contre le pouvoir bureaucratique. Elle doit viser l'ensemble des institutions établies, en contestant les significations instituées qui justifient leur existence. Elle doit conduire à l'abolition de la distinction entre dirigeants et exécutants dans toutes les sphères de la vie sociale. Ensuite, la désintégration de la bureaucratie ne peut venir que de la transformation de la société dans son ensemble. En effet, l'émancipation vis-à-vis des structures répressives ne peut se réaliser qu'à partir d'un mouvement général de remise en cause des significations imaginaires construites au cours de siècles d'histoire. Le processus de libération résulte de la création incessante de nouvelles formes d'organisation sociale.

Pour assurer à la société la possibilité de développer ses propres potentialités, Castoriadis soutient la réalisation d'un « projet d'autonomie ». Celui-ci suppose l'établissement d'une démocratie directe où les citoyens ont la possibilité de décider eux-mêmes des lois auxquelles ils se soumettent. Cette démocratie ne peut advenir que dans

une société qui renforce simultanément l'autonomie individuelle et la participation de tous aux affaires publiques. L'œuvre de Castoriadis révèle une fascination pour l'exemple de la Grèce antique qui a vu naître les premières tentatives historiques de transformation sociale et un projet d'affranchissement des citoyens à l'égard des anciens récits mythologiques. Néanmoins, selon lui, il n'est pas concevable de calquer un projet d'autonomie à l'ère du capitalisme sur le modèle de la société antique. Pour que les citoyens du xx^e s. aient une emprise réelle sur leur devenir, il convient de libérer leur créativité et de permettre le jaillissement de leurs aspirations concrètes. L'autonomie, en effet, n'est jamais la réalisation d'un projet social prédéfini qui identifierait à l'avance les fins de la société : elle ne peut être qu'un déploiement incessant d'activités humaines orientées vers l'avenir, une autotransformation de la société. Elle se réalise comme « *praxis* », c'est-à-dire à travers un ensemble d'activités indissolublement pratiques et théoriques, concrètes et imaginaires, sociales et subjectives. Contrairement à ce que suppose le marxisme classique, la transformation historique de la société ne suit pas un schéma déterminé : elle est un processus de création continue.

Althusser, de la théorie scientifique aux appareils idéologiques d'État

La relecture de Marx par Louis Althusser (1918-1990) est l'une des plus importantes contributions à la philosophie continentale des années 1960-1970. La pensée althussérienne influence toute une génération d'étudiants et d'intellectuels français. Sa diffusion dépasse largement les milieux philosophiques pour toucher un public cultivé s'intéressant à l'actualité du marxisme. Althusser avance des arguments théoriques d'une grande originalité, s'inspirant du structuralisme, de la psychanalyse et de l'épistémologie des sciences. Il confronte également la réflexion marxiste à l'héritage philosophique de Spinoza, de Hegel et de Machiavel.

La trajectoire d'Althusser est assez singulière. D'un côté, elle est marquée par un engagement politique assumé auprès du PCF auquel il restera fidèle pendant plus de trois décennies, depuis son entrée à l'École

normale supérieure d'Ulm en 1948 jusqu'à sa réclusion volontaire des années 1980, après un accès de démence. D'un autre côté, ses écrits ne cessent d'alimenter la critique du marxisme orthodoxe. Althusser s'engage dans d'intenses débats avec les théoriciens du parti (Roger Garaudy, Roland Leroy, Lucien Sève). Peu intéressé par les luttes concrètes, il est l'auteur d'une œuvre théorique qui renonce à s'engager dans l'analyse des événements pesant sur le mouvement révolutionnaire, comme la déstalinisation, la révolte de Budapest, la décolonisation, la guerre d'Algérie, le printemps de Prague ou les révélations sur la réalité du goulag. Althusser reconnaîtra tardivement les limites de son théoricisme et s'appliquera, à la fin des années 1970, à développer une critique de la stratégie du PCF.

La lecture structuraliste de Marx apporte une double contribution au renouvellement de la critique par sa réflexion sur les fondements scientifiques de la théorie marxiste et son attention portée aux instruments de répression utilisés par l'État. Son analyse minutieuse et systématique de l'œuvre de Marx est présentée dans deux ouvrages de 1965, dont le succès est considérable : *Pour Marx* et *Lire Le Capital* (coécrit avec Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière). L'ambition intellectuelle d'Althusser est de mettre fin à la lecture idéologique de Marx, telle qu'elle est véhiculée par un marxisme officiel contaminé, au fil du temps, par d'innombrables additions, corrections et interprétations, souvent approximatives et inexactes. Influencé par la pensée structuraliste, Althusser souhaite défaire les erreurs des interprétations humanistes du marxisme afin d'en restituer la dimension scientifique. Il s'appuie pour cela sur la distinction entre les textes de jeunesse de Marx et ses écrits postérieurs. Pour lui, les textes du « jeune Marx », les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande* (1845), proposent une lecture anthropologique des rapports économiques. Ces écrits sont marqués par l'influence de Kant, de Fichte et de Feuerbach. Ils accordent une attention particulière à la subjectivité humaine et font de la lutte contre l'aliénation de l'individu une priorité. Marx opère par la suite une rupture décisive dans son parcours intellectuel.

Dès la fin des années 1840, le philosophe allemand s'attelle à la construction d'une science historique. Abandonnant ses arguments « présocratiques », il privilégie désormais une analyse centrée sur la

lutte des classes et les rapports de production, celle du « matérialisme dialectique ».

Althusser analyse ainsi l'évolution de la pensée de Marx comme le moment où celle-ci devient un projet scientifique. Pour le démontrer, Althusser formule une distinction fameuse entre l'idéologie et la science. Dans *Pour Marx*, il définit l'idéologie comme l'ensemble de préjugés et d'opinions préalables, largement inconscientes, qui sont un moyen pour les hommes de construire un rapport au monde. L'idéologie est un système de représentations possédant sa propre logique. Elle revêt une « fonction pratico-sociale » dans la mesure où elle participe au développement de l'histoire. La science, de son côté, remplit une « fonction théorique ». Elle est un champ distinct, autonome, où se construisent un ensemble de « solutions démontrées et de résultats prouvés » permettant une mise à distance des préjugés. La science, par la rigueur théorique, permet de s'arracher à l'idéologie.

Pour Althusser, les écrits de Marx postérieurs à *L'Idéologie allemande* traduisent une « coupure épistémologique » et donnent naissance à la théorie scientifique. Le « matérialisme dialectique » devient alors le socle de la pensée de Marx. Il « fait passer la philosophie de l'état d'idéologie à l'état de discipline scientifique » permettant de comprendre l'économie du mode de production capitaliste et, plus largement, la dynamique historique du capitalisme. Pour Althusser, il convient de relire *Le Capital* pour y repérer les éléments essentiels de la connaissance scientifique, afin de faire sauter toutes les scories idéologiques ajoutées au XX^e s. par les interprétations stalinienne.

La réflexion althussérienne sur le rôle des « appareils idéologiques d'État » connaît quant à elle un grand succès dans la communauté universitaire au cours des années 1970. Dans un long article publié en 1970 dans la revue *La Pensée*, Althusser s'interroge sur les conditions de « reproduction des rapports de production » dans les systèmes capitalistes. Il y poursuit la réflexion de la théorie marxiste sur les institutions d'État. Selon lui, la reproduction du capitalisme ne dépend pas simplement de « l'appareil répressif d'État » qui peut intervenir comme une force d'exécution et d'intervention qui recourt à la violence pour servir la domination de classe (gouvernement, administration, police, tribunaux, prisons, armée). Elle dépend aussi de tout un ensemble d'appareils contribuant à la diffusion de l'idéologie de la classe

dominante qui contrôle le pouvoir d'État. Situés à la croisée de la sphère publique et de la sphère privée, ces appareils idéologiques sont dispersés dans la société : l'Église, l'école, la famille, le droit, les partis, les syndicats, les médias et les institutions culturelles. Ils participent au façonnage des esprits. Les « sujets » sont ainsi assujettis par l'idéologie. Ils « marchent tout seuls » sans que l'État n'ait à exercer une quelconque violence, utilisant les pratiques et les rituels que leur enseignent les appareils idéologiques. Althusser puise ici son inspiration dans la pensée de Gramsci sur l'hégémonie culturelle et anticipe les développements de Bourdieu sur l'institution scolaire.

La réflexion sur ces appareils idéologiques contribue à faire évoluer la théorie marxiste sur plusieurs aspects. Elle montre tout d'abord les limites des conceptions economicistes véhiculées par le marxisme orthodoxe, en rappelant que l'idéologie, loin d'être un simple reflet de l'infrastructure économique, joue un rôle actif dans la consolidation du capitalisme. Elle révèle ensuite que la domination exercée sur les travailleurs et les citoyens dans la société capitaliste ne s'explique pas simplement par les outils de répression policière : elle repose largement sur le contrôle des consciences, c'est-à-dire sur l'intériorisation par les individus des conditions sociales de reproduction des inégalités de classe. Dans la société capitaliste, les appareils idéologiques d'État sont pourvoyeurs de représentations valorisant la démocratie, la citoyenneté, le nationalisme, le chauvinisme, le libéralisme, le moralisme, l'humanisme ou l'économisme. L'inculcation massive de l'idéologie dominante permet à chaque individu de disposer des idées et des savoir-faire liés à la position qu'il occupe dans la société de classe (ouvrier, paysan, cadre, fonctionnaire, capitaliste, manager, militaire, policier, enseignant, prêtre...). L'école joue un rôle central dans le maintien de l'ordre bourgeois, alors qu'elle est souvent présentée comme un milieu neutre, dépourvu d'idéologie, valorisant la liberté de conscience. Bien au contraire, souligne Althusser, c'est par le biais du couple école-famille que se transmet l'essentiel des valeurs et des représentations qui contribuent, dans le capitalisme, à la reproduction des rapports de production.

Lefebvre et la révolution du quotidien

Henri Lefebvre (1901-1991) est l'auteur d'une œuvre aussi prolifique qu'éclectique, mêlant philosophie, sociologie et études géographiques. Adhérant au PCF dès 1928, Lefebvre devient très tôt l'un des meilleurs vulgarisateurs du marxisme, au point qu'après la guerre, le Parti voit en lui l'un des rares intellectuels capables de contrecarrer l'influence de la philosophie existentialiste. Toutefois, le développement de thèses s'écartant de la ligne officielle du parti, de même que sa critique ouverte du stalinisme (dès 1953), conduisent à son exclusion du parti en 1958. Dès lors, c'est principalement au contact des avant-gardes intellectuelles que Lefebvre développe sa critique sociale et philosophique : proche des surréalistes dans sa jeunesse, il se lie avec des communistes oppositionnels dans les années 1950, puis avec les milieux gauchistes, les situationnistes et les mouvements étudiants de Mai 68.

Sa réflexion sur « la vie quotidienne » constitue incontestablement l'élément le plus original et le fil directeur de son œuvre foisonnante. Si Lefebvre s'inspire de la philosophie européenne (Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Pascal), c'est dans les sciences sociales qu'il trouve les éléments essentiels de sa critique de la société moderne. Dans sa trilogie *Critique de la vie quotidienne* (1947, 1961, 1981), à laquelle on peut ajouter *La Vie quotidienne dans le monde moderne* (1968), Lefebvre se détourne de l'analyse du système économique pour se concentrer sur les lieux de la vie habituelle des habitants. C'est à partir des pratiques ordinaires telles que la consommation des objets, les rapports de voisinage, les déplacements urbains, le rapport à la nature, l'alimentation et bien d'autres habitudes du quotidien, que Lefebvre décrit les conditions d'aliénation des individus dans la société industrielle. Bien plus, selon lui, la quotidienneté est le principal vecteur par lequel se reproduit la domination de classe et se renforce le pouvoir bureaucratique de l'État.

En effet, loin de l'illusion de liberté véhiculée par le modèle de la société de consommation, la vie quotidienne est un lieu où s'exercent des formes latentes « de pression et de répression [...] à tous les niveaux, à tous les instants, sur tous les plans, y compris la vie sexuelle et affective, la vie privée et familiale, l'enfance, l'adolescence, la jeunesse ». Les habitudes et les conventions dans le travail et dans les loisirs enferment les individus dans des modes de vie routiniers, répétitifs et mécaniques, qui ruinent l'autonomie et la créativité humaine. La banalité de

l'existence, en faisant disparaître l'esprit critique, annihile ainsi les potentialités contestataires des individus. Dans la société du quotidien, « il n'y a plus de drame ; seulement des choses, des certitudes, des "valeurs", des "rôles", des satisfactions, des "jobs", des emplois, des situations et des fonctions ». Dans la culture de consommation, la prolifération des produits standardisés et l'injonction au changement permanent portée par la mode poussent les individus à s'enfermer dans une quête sans borne des biens matériels. Réduits au statut de consommateur, les êtres humains entrent dans une compétition effrénée pour se conformer aux tendances de la masse. Dans cette société, le développement du quotidien abolit les différences, réduit l'autonomie de l'individu et aliène la liberté. Il se traduit par un isolement croissant des individus, dans la mesure où chacun tend à se recentrer sur soi-même, se concentre sur ses propres ambitions et sur ses désirs, vit égoïstement en niant les autres. Enfin, l'État est loin d'être absent de la vie quotidienne. Selon Lefebvre, en effet, il n'a cessé, dans la seconde moitié du xx^e s., de développer son pouvoir bureaucratique et d'étendre ainsi son emprise sur toutes les sphères de la vie humaine, notamment sur les activités économiques. Cette capacité à encadrer la vie des individus est le signe de la formation d'une « société programmée », largement déterminée par le « mode de production étatique ».

La réflexion de Lefebvre ne débouche pas sur le pessimisme social. Au contraire, selon lui, les individus du quotidien conservent une capacité d'action. Ils ne sont pas totalement aliénés et peuvent profiter des contradictions du système pour intervenir et subvertir la réalité. Ils ne doivent pas se détourner de l'aspiration à la révolution. Toutefois, pour Lefebvre, la rupture ne peut venir que d'une « révolution de la vie quotidienne ». L'insurrection passe par la réappropriation des choses et des objets, de l'espace urbain, des codes et des normes esthétiques, du goût et du regard. C'est en agissant dans les interstices de la vie sociale que « l'homme quotidien » pourra, grâce à son inventivité, s'élever contre le modèle uniformisateur des marchandises et se libérer de l'aliénation. Il parviendra ainsi à devenir un « homme total », capable de trouver la voie d'une vie autonome et de réaliser son propre devenir.

La pensée de Lefebvre participe au renouvellement des idées critiques d'une triple manière. Premièrement, elle tente de confronter les théories de l'aliénation à l'étude de la vie ordinaire. La philosophie ne peut

s'enfermer dans une quête des « grandes idées ». Celles-ci sont le fruit de l'imagination et, en définitive, restent éloignées de la vie. « Nous ne savons pas voir [les faits humains] où ils sont, précisément dans les objets humbles, familiers, quotidiens, notait Lefebvre en 1947 [...]. Nous allons chercher l'humain trop loin [...] dans les nuages et dans les mystères, alors qu'il nous attend et nous assiège de toute part. » La critique théorique de la société moderne suppose de partir de l'ordinaire et du banal. Deuxièmement, Lefebvre déploie une pensée interdisciplinaire qui ouvre la réflexion philosophique aux nouvelles études universitaires qui analysent les systèmes sociaux à l'aide des méthodes scientifiques. Il souhaite réaliser une « métaphilosophie » dont l'objet n'est pas d'abolir la philosophie, mais de la dépasser et de l'enrichir par les connaissances des sciences sociales (*Métaphilosophie*, 1965). Il s'appuie abondamment sur les travaux sociologiques pour penser le travail, la famille, l'art, le statut des femmes, le développement des loisirs. Il utilise également la géographie dans sa réflexion sur la ville et les territoires. Troisièmement, la réflexion de Lefebvre contribue au déclassement du marxisme orthodoxe. Elle joue un rôle important, en France, dans le basculement de la théorie marxiste vers une pensée critique s'intéressant aux conditions sociales et culturelles de la domination de classe. Elle participe à la réactualisation de la problématique de l'aliénation et, à cet égard, exerce une influence importante sur les idées de Mai 68 (voir plus bas).

Poulantzas, les classes sociales et l'État

La vulgate marxiste-léniniste conçoit l'État comme un instrument de domination aux mains de la classe dominante. Selon cette vue, à l'âge capitaliste, la bourgeoisie s'est emparée de l'appareil répressif d'État pour lutter contre le prolétariat et retarder le soulèvement révolutionnaire qui doit conduire à l'effondrement du capitalisme. Le travail de Nicos Poulantzas (1936-1979), à cet égard, vient renouveler la théorie marxiste de l'État. Théoricien politique né en Grèce, enseignant à l'université de Vincennes à partir de 1960, disciple d'Althusser, grand admirateur de Gramsci, Poulantzas tente de montrer l'importance du rôle des classes sociales dans le fonctionnement des institutions étatiques (*Pouvoir politique et classes sociales*, 1968).

Poulantzas ne conteste pas l'idée selon laquelle l'État constitue une instance répressive chargée de faire respecter l'ordre capitaliste. Il critique en revanche l'hypothèse d'un usage purement instrumental de l'appareil étatique par la classe dominante. Selon lui, l'État ne peut être considéré comme une entité homogène placée entre les mains de la bourgeoisie. Non seulement l'État n'a pas la cohérence et la rationalité d'ensemble que lui prête le marxisme officiel, mais il n'est pas placé sous le contrôle direct de la classe qui contrôle l'outil de production, bien plus occupée à capter les profits qu'à s'organiser en groupe dirigeant au sein de la sphère publique. Ainsi, dans la société capitaliste, l'État ne peut pas être conçu comme le prolongement immédiat des rapports de classe. Il n'est pas non plus un pouvoir omnipotent. Il dispose d'une « autonomie relative » et ses liens avec les classes sociales sont bien plus complexes que ne le laisse imaginer le marxisme officiel.

Pour renouveler la théorie de l'État, Poulantzas s'appuie tout d'abord sur une analyse approfondie de la structuration des classes sociales dans la société capitaliste des années 1960. Il est l'un des premiers théoriciens à systématiser l'idée que l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat ne conduit pas à la formation de classes homogènes. À partir de l'observation de l'émergence d'une vaste classe moyenne, il s'intéresse au rôle joué par les « fractions de classe » dans la structuration des forces politiques. Ces fractions désignent des catégories sociales plus ou moins autonomes, dotées d'intérêts spécifiques, évoluant à l'intérieur d'une même classe sociale. Pour Poulantzas, par exemple, la « petite bourgeoisie traditionnelle » ne joue pas de rôle central dans la société d'après-guerre. Elle est en déclin. Elle n'a pas de projet politique autonome et oscille entre révolte et réformisme. Elle ne représente pas un danger pour le système capitaliste. La « nouvelle petite bourgeoisie », en revanche, apporte un soutien à la fraction dirigeante détentrice du capital. Sortie de la pauvreté, fortement insérée dans la société industrielle, mais toujours exclue des mécanismes d'accumulation du capital, elle entretient un espoir illusoire de s'élever dans la société. Elle est freinée dans son élan révolutionnaire par la peur du déclassement. Ainsi est-elle portée à nouer des alliances avec les fractions dominantes et à privilégier des stratégies de réforme visant à obtenir des avantages par la loi. Mais de cette manière, elle participe à la reproduction des conditions d'exploitation des travailleurs situés au bas de l'échelle sociale. Le rôle

de ces fractions sociales intermédiaires dans la société industrielle conduit Poulantzas à considérer que l'élan révolutionnaire ne pourra venir désormais que de la petite paysannerie, victime d'une prolétarianisation continue dans le mode de production capitaliste.

Ensuite, Poulantzas propose l'une des plus remarquables réflexions néomarxistes sur l'État capitaliste (*L'État, le pouvoir, le socialisme*, 1978). Sa théorie rompt avec l'idée d'un État tout-puissant, capable d'impulser une direction à la société. Elle avance deux idées principales. Premièrement, l'État capitaliste a une autonomie relative par rapport aux classes dominantes. Certes, sur le long terme, cet État sert les intérêts du capital. Il contribue, par son appareil répressif et idéologique, à la perpétuation du système capitaliste. Par ses fonctions, il favorise la convergence des intérêts des classes dominantes. Toutefois, selon Poulantzas, il n'est pas possible de s'en tenir à la lecture du marxisme orthodoxe qui considérait l'État comme un simple instrument aux mains de la bourgeoisie. La principale raison tient au fait qu'il n'existe pas d'unité au sein des classes dominantes. Celles-ci sont divisées en fractions aux intérêts potentiellement opposés à court terme. Elles sont donc incapables d'exercer un contrôle coordonné sur les institutions étatiques. Deuxièmement, souligne Poulantzas, l'État capitaliste ne peut être considéré comme un bloc monolithique. Il est non seulement formé de multiples appareils, mais il est aussi pénétré en permanence par différentes fractions cherchant à capter de l'influence. Il est donc ouvert et fragmenté. Il est un « champ stratégique » au sein duquel s'expriment des relations conflictuelles. En conséquence, sa forme n'est jamais totalement établie et son autorité varie selon les moments et selon les lieux.

Poulantzas définit ainsi l'État comme la « condensation matérielle d'un rapport de force entre les classes et les fractions de classe ». Il rompt ici avec les définitions abstraites et substantielles qu'affectionne en général la théorie politique, pour s'intéresser à la réalité sociologique de l'État. Il privilégie une approche relationnelle qui examine les configurations politiques propres à chaque expérience nationale. Son analyse du fascisme italien et du nazisme montre, par exemple, son intérêt pour l'étude scrupuleuse des configurations spécifiques dans lesquelles prend place la lutte des classes (*Fascisme et dictature*, 1971). D'une manière générale, Poulantzas renonce à toute explication

mécanisme de l'histoire politique des sociétés capitalistes. Il redonne aux dynamiques politiques, aux luttes et aux jeux d'alliances entre fractions, une place centrale que le marxisme officiel avait tendance à considérer comme secondaires par rapport aux explications centrées sur les déterminations historiques.

Mai 68 ou la demande de l'impossible

Nul mouvement social n'a suscité en France, au cours des décennies d'après-guerre, plus d'analyses et d'interprétations que les mobilisations de Mai 68. Ces quelques semaines sont restées célèbres pour avoir généré l'une des plus importantes crises sociales et politiques de la V^e République. Comment une simple mobilisation étudiante née sur le campus de l'université de Nanterre, le 22 mars 1968, a-t-elle pu se transformer en mouvement de contestation générale des institutions et déboucher sur une grève d'une ampleur inégalée, une paralysie générale du pays et une crise institutionnelle, avant de s'éteindre tout aussi rapidement et d'être balayée par la victoire du parti gaulliste aux élections législatives de juin ? La surprise des événements, leur intensité et leur brièveté, mais aussi la radicalité des formes de la protestation, la diversité des aspirations exprimées, l'absence de direction intellectuelle de la révolte, ou encore l'incapacité des organisations politiques et syndicales à encadrer les mouvements, rendent bien difficile toute tentative d'analyse selon une lecture opposant socialisme et capitalisme.

Quelques mois après les événements, Raymond Aron insiste sur l'absence d'organisation intellectuelle des mouvements de mai, leurs contradictions et leur incapacité à identifier une voie originale « entre soviétisme plus ou moins libéralisé et capitalisme plus ou moins socialisé ». Il note que ces mouvements s'inscrivent dans une longue tradition d'expression anti-autoritaire, dont le caractère anarchique, irrationnel et incontrôlé traduit la faiblesse générale des corps intermédiaires en France (*La Révolution introuvable*, 1968). À l'inverse, pour Edgard Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, les événements constituent l'un des premiers mouvements de résistance à la société bureaucratique. Ils traduisent l'émergence d'une aspiration à l'autonomie dans la société et un refus de la hiérarchie entre dirigeants et

exécutants présente dans l'ensemble des organisations de la société (État, entreprises, partis, syndicats) (*Mai 68 : la brèche*, 1968).

D'une manière générale, les analyses des mouvements de mai ont nourri de multiples interprétations. Tour à tour, ces mouvements ont été vus comme une crise de l'université, un conflit intergénérationnel, un mouvement de subversion gauchiste, l'amorce d'une convergence des luttes sociales et ouvrières, l'expression d'un mouvement transnational plus vaste luttant pour les libertés culturelles, l'affirmation d'un nihilisme antibourgeois, une crise morale de la société française, une offensive sociale et intellectuelle contre l'humanisme moderne, ou tout simplement comme un enchaînement de circonstances. L'historiographie de Mai 68 est marquée par la prolifération d'ouvrages tentant de procéder à un examen critique des événements à la lumière de « l'héritage de 68 », c'est-à-dire tous les changements sociaux, culturels, éducatifs, moraux et politiques censés avoir été provoqués par le mouvement de protestation dans la société française.

Convergence des contestations, fluidité des revendications

Le sens de Mai 68 a été largement façonné par l'analyse rétrospective des événements. Il est le résultat de lectures diverses qui se sont succédé, comme des strates successives, au fil du temps. L'intensité et la radicalité de la protestation sociale leur ont de surcroît conféré une forte charge symbolique dans la mémoire collective, au point d'être régulièrement réinvesties de sens par les acteurs politiques et par les intellectuels. Ainsi s'est progressivement construite une mythologie de Mai 68, forgée tout autant par ceux qui y ont vu un basculement vers une société d'autonomie et de liberté, que par ceux qui ont vu dans l'événement l'amorce d'un délitement des valeurs et la manifestation d'un individualisme hédoniste.

Aussi convient-il d'éviter deux écueils pour étudier les idées de Mai 68. Il est difficile, tout d'abord, d'interpréter le mouvement social comme un point de rupture dans l'histoire politique française. Certes, les dynamiques protestataires ouvrent bien une période de crise politique et institutionnelle. Les manifestants s'en prennent à l'ensemble des

instances de pouvoir et d'encadrement social. La radicalité des prises de position contre toutes les formes d'autorité marque les consciences. Il reste que les événements de 68 s'inscrivent dans une histoire des mouvements sociaux plus générale débutée dans les années 1950. De même, de nombreux travaux ont montré que les protestations ont éclaté dans une société travaillée en profondeur par des changements sociaux – par exemple la formation d'une classe moyenne, l'élévation générale du niveau de vie, la démocratisation de l'enseignement, le développement du travail salarié des femmes, la libéralisation des mœurs. Au cours de ces deux décennies, les évolutions du travail et des pratiques culturelles transforment les attentes de la génération née après la guerre, alors que la société française demeure conservatrice, masculine et fortement hiérarchisée.

Le second écueil consiste à rechercher le socle idéologique commun qui expliquerait la cohérence d'ensemble du mouvement de Mai 68. Certes, les acteurs des mobilisations aspirent à un changement radical de société. Ils s'inscrivent dans un registre d'action révolutionnaire appelant à l'insoumission. Beaucoup se reconnaissent dans les valeurs de gauche et critiquent la bourgeoisie comme le conservatisme social. De même, les événements ont été l'occasion de fraternisations entre intellectuels, étudiants, ouvriers et paysans, qui ont pu laisser croire à l'unification du mouvement – par exemple lors du déclenchement de la grève générale (20-29 mai). En outre, certains analystes des événements n'ont pas hésité à étudier les aspirations dominantes justifiant l'insurrection, ou à montrer que le mouvement social prenait racine dans un « contexte intellectuel » bien spécifique. Enfin, le succès de certains slogans – « Il est interdit d'interdire », « L'imagination prend le pouvoir ! », « Prenez vos désirs pour la réalité » – a pu contribuer à alimenter un discours commun sur « les valeurs de 68 ».

Une telle perspective peut conduire toutefois à méconnaître les divisions importantes qui ont traversé les mouvements de protestation. Il serait en effet particulièrement hasardeux de rechercher une unité de sens et d'action dans l'affirmation spontanée d'une « gauche contestataire » qui aurait mobilisé à la fois des groupes étudiants (comme le « mouvement du 22 mars » de tendance libertaire), les groupes gauchistes (maoïstes, trotskistes, anarchistes), les grévistes ouvriers et les paysans, les membres de l'Internationale situationniste (les « situs »), les

intellectuels soutenant le mouvement social (comme Jean-Paul Sartre ou Michel Leiris), des féministes, quelques rares personnalités politiques intervenues pour exprimer leur solidarité (comme François Mitterrand ou Pierre Mendès-France), des leaders syndicaux, sans oublier tous ceux qui, de façon conjoncturelle, se sont joints aux manifestations sans adhérer à une vision organisée de la société. Même si les collectifs étudiants construisent une alliance avec les milieux ouvriers pour nationaliser la contestation, ils ne se réclament pas de l'action ouvrière. Ils sont également méfiants à l'égard des partis et des syndicats dans lesquels ils voient des structures d'autorité incapables de répondre au désir d'émancipation porté par la jeunesse. Ainsi, la séquence de Mai 68 constitue-t-elle un moment de convergence des luttes sociales plus qu'un mouvement homogène soudé par un projet de société.

Cette diversité des aspirations de Mai 68 n'empêche pas d'identifier les répertoires d'idées autour desquels s'articulent ces luttes. Si une grande part des idées sont déjà en gestation dans la critique intellectuelle des années 1950-1960, la crise a bien contribué à les faire émerger dans l'espace public sous la forme d'un mouvement protestataire, au point de générer au cours des années qui suivirent une importante réflexion dans les organisations politiques et syndicales. Aussi ne peut-on rendre compte des « idées de Mai » qu'en les resituant dans un contexte plus large et en tenant compte de la façon dont elles ont été développées par la critique intellectuelle des années 1970.

Les répertoires contestataires de Mai 68

Au-delà de l'aspiration au changement de société, Mai 68 a souvent été présenté comme une fragile synthèse entre deux tendances révolutionnaires concurrentes, l'une d'inspiration libertaire, l'autre d'inspiration sociale. Il est vrai que les mouvements de Mai et les discours qui suivent les événements sont traversés par des tensions assez fortes mêlant des revendications d'autonomie, la volonté de libération des mœurs, l'intention de répartir plus justement les richesses, l'aspiration au changement dans la sphère privée (famille, travail, culture), auxquelles se mêlent l'ambition de transformer les institutions publiques (université, école, État), le souhait d'une révolution culturelle (« la poésie est dans la rue ») et celui d'une révolution sociale et politique

(« Ne prenez plus l'ascenseur ! Prenez le pouvoir ! »). L'interprétation identifiant deux tendances est heuristique, mais elle a la faiblesse de vouloir inscrire la dynamique des idées de 68 dans la filiation politique de la gauche protestataire du xx^e s. Or le bouillonnement des idées qui accompagne les mobilisations de mai et juin provoque aussi un renouvellement de la critique sociale. Aussi, on retiendra ici trois répertoires contestataires qui apparaissent inextricablement mêlés.

Autonomie

Les idées de 68 défendent des positions anti-autoritaires. Les manifestants rejettent les institutions, les conventions, les hiérarchies sociales et les « clergés », qu'ils soient laïcs (État, université, partis) ou religieux (églises). Les slogans en appellent à l'auto-organisation de la société, à la liberté et à l'insoumission : « Il est interdit d'interdire », « Le respect se perd, n'allez pas le chercher ! » ou « Ne vous emmerdez plus ! Emmerdez les autres ! » La démocratisation suppose de laisser les individus et les groupes s'organiser de façon autonome, selon des principes et des objectifs qu'ils jugent bons pour eux-mêmes. Les revendications remettent ainsi en question le principe de division des activités humaines entre dirigeants et exécutants. Elles condamnent les conséquences de la bureaucratisation de la société (entendue au sens de Castoriadis, comme une coupure croissante, dans les organisations, entre une minorité qui commande et la majorité qui exécute).

Né dans les mouvements étudiants, le rejet de l'autorité s'exprime plus largement dans les critiques du modèle jacobin et centralisé de l'État français. Les mobilisations voient se développer des revendications libertaires exigeant la décentralisation politique et le renforcement de la démocratie directe. C'est néanmoins autour de l'idée d'autogestion que se consolident les débats sur l'autonomie au cours des années 1970. L'idée reste marginale avant 1968. Elle est portée par quelques universitaires (Georges Gurvitch, Henri Lefebvre, Serge Mallet) réunis au sein de la revue *Autogestion* (1966-1986). Elle est alors inspirée par « l'expérience yougoslave » du maréchal Tito. Mai 68 permet à cette idée de sortir des cercles intellectuels et militants.

Les thèses autogestionnaires se diffusent principalement par le biais de la CFDT et du Parti socialiste unifié (PSU, créé en 1960). L'idée

rencontre un tel succès que ses partisans en font l'une des idées-phares de la « deuxième gauche », partagée toutefois entre partisans de l'action révolutionnaire et partisans de la réforme. Malgré le travail analytique des théoriciens de l'autogestion (comme Yvon Bourdet, Henri Arvon, Pierre Rosanvallon, Cornelius Castoriadis), le sujet est d'autant plus débattu qu'il renvoie à des expériences diverses. Il fait l'objet d'un important traitement médiatique en 1973, lorsque l'entreprise horlogère Lip, après un mouvement de grève, fait le choix de l'autogestion. Progressivement, à la fin des années 1970, les thèses autogestionnaires s'effacent lentement, victimes de l'absence d'évaluation véritable des expérimentations conduites en leur nom.

Révolution

Une partie des idées de 68 s'inscrivent dans le sillage de la pensée anticapitaliste d'inspiration marxiste. La critique de la société bourgeoise constitue l'un des principaux thèmes fédérateurs lors des premières mobilisations dans les universités. Ainsi, le mouvement étudiant reprend-il une partie de la rhétorique de la lutte des classes, appelant à l'unification des forces prolétariennes, au lancement de la grève générale et au renversement de l'État bourgeois. Pour cette raison, la fraternisation entre étudiants et ouvriers apparaît importante aux yeux d'une partie des chefs de file du mouvement étudiant.

Cette lecture marxiste du mouvement de 68 est rejetée par le PCF et la CGT, dont les dirigeants voient dans le désordre des barricades et l'absence d'encadrement un risque pour le mouvement révolutionnaire. Elle est en revanche soutenue par des écrivains marxistes hétérodoxes et antibureaucratiques, dont une partie est passée par les réseaux de l'avant-garde intellectuelle et esthétique des années 1950-1960 (les revues *Les Temps modernes*, *Arguments*, *Tel Quel* et *Action poétique*, le Nouveau Roman, le mouvement surréaliste). Réunis au sein de l'Union des écrivains, cercle créé en plein mouvement, ils entendent accompagner la contestation en contribuant à la diffusion des idées néomarxistes, malgré les querelles d'influence et des hésitations sur la radicalité à donner au mouvement. Au cours des événements, la rhétorique révolutionnaire est également portée par les groupuscules maoïstes et trotskistes infiltrés dans l'université (Mouvement du 22 mars, militants de l'ENS de la rue

d'Ulm), très vite divisés sur les questions relatives à la stratégie révolutionnaire (spontanéiste et insurrectionnelle pour les uns, plus structurée, clandestine et formée de l'avant-garde révolutionnaire pour les autres).

Les appels de Mai 68 à la révolution contribuent paradoxalement à la fragilisation de l'orthodoxie marxiste, restée figée sur le seul mouvement ouvrier. En effet, la prise en compte de nouvelles forces sociales (jeunesse, intellectuels, ouvriers diplômés, paysans), les réinterprétations du marxisme pour aborder des questions culturelles, ou encore l'irruption des thèmes libertaires, modifient les objectifs de l'action révolutionnaire. Le déclasserement relatif de la vulgate marxiste ouvrière, au tournant des années 1960-1970, constitue ainsi un moment d'inflexion important dans l'affaiblissement de l'influence du PCF dont elle accélère la phase de déclin historique. Les idées de Mai 68, en écho aux revendications culturelles portées par les mouvements étudiants sur les campus américains, ouvrent un nouvel espace à la critique, à un courant connu sous le nom de « nouvelle gauche ». Influencée par des mouvements similaires (ceux de la *New Left* en Grande-Bretagne et aux États-Unis), celle-ci s'éloigne de la condition ouvrière, abandonne le marxisme officiel et privilégie le terrain culturel. Elle se diffuse par le biais de réseaux intellectuels et le militantisme social plus que par des structures partisans.

Liberté culturelle

Les idées de 68 ouvrent une période marquée par l'essor de la contestation culturelle. Elles jouent en effet un rôle important dans la critique des valeurs de la société bourgeoise, ses mœurs conservatrices et ses modes de vie cadencés par les obligations et les interdits sociaux. Elles revendiquent la liberté culturelle, c'est-à-dire la possibilité, pour tout individu, de s'émanciper de toutes les institutions qui étouffent la créativité, l'imagination, la spontanéité, les désirs, la sexualité, la communication et les idées, et qui n'ont d'autre fonction que d'enfermer l'individu dans les conventions de l'ordre bourgeois et patriarcal. La « libération des mœurs » consiste à faire exploser le carcan moral de la société d'après-guerre et d'en renouveler les normes esthétiques et culturelles dans le sens de la liberté. La contestation culturelle prend la

forme d'une « contre-culture » qui puise, à la fin des années 1960, dans une très grande diversité de thèmes et de références.

L'Internationale situationniste fondée dix ans plus tôt par Guy Debord influence de nombreux étudiants présents dans les comités occupant les universités. Le succès de la brochure *De la misère en milieu étudiant* (1967) contribue lors des événements au succès des thèses situationnistes, de même que deux ouvrages devenus emblématiques : *La Société du spectacle* (1967) de Guy Debord et le *Traité de savoir vivre à l'usage des jeunes générations* (1967) de Raoul Vaneigem. Durant le mouvement, les mots d'ordre situationnistes se répandent (« Soyez réalistes, demandez l'impossible ! », « Il faut prendre ses désirs pour la réalité »). Certes, le situationnisme invite à la lutte révolutionnaire, avec la défense du communisme des conseils (le « conseillisme »). En ce sens, il n'ignore pas la lutte politique. Mais ce sont les appels à l'épanouissement de l'individu, au libre usage de soi-même et à la responsabilité de ses actes qui relient le situationnisme au mouvement de 68 (« Vivre sans temps mort et jouir sans entrave »).

De même, la critique situationniste de la société du spectacle connaît un immense succès. Selon Debord, le spectacle s'est diffusé dans la société, au point d'être partout : la propagande politique, les marchandises, la consommation, la communication, les consciences et même l'organisation de l'espace. Le spectacle universalisé réduit les rapports entre les êtres humains à des relations marchandes, à la supercherie, à la dissimulation et au mensonge. Il est un « rapport social entre des personnes médiatisé par des images ». Il sépare l'homme de lui-même et l'empêche de penser. Le spectacle est « la négation de la vie réelle », dans la mesure où l'existence humaine, réduite au simulacre et à la possession des objets, s'enferme dans un abrutissement sans fin. Les situationnistes envisagent une réunification de toutes les activités humaines (travail, art, sciences, loisirs, sexualité) pour qu'elles ne soient plus « séparées de la vie ». Ils en appellent à la « révolution de la vie quotidienne », thème inspiré par Henri Lefebvre avec lequel les situationnistes ont pourtant rompu en 1963. Dans cette perspective, la révolution ne se réalise plus en priorité dans le monde du travail : elle prend forme dans les activités de tous les jours puisque, dans un proche avenir, la vie sociale sera amenée à délaisser le travail pour se réorganiser autour du temps libre, des loisirs et des pratiques culturelles.

La contestation culturelle emprunte d'autres voies, dont l'appel à la libération sexuelle. Les étudiants de Nanterre, dès les premiers jours de la contestation, revendiquent la liberté sexuelle, s'inspirant pour partie de la pensée freudo-marxiste du psychanalyste Wilhelm Reich (*La Révolution sexuelle*, 1936). Cette liberté est vécue alors comme une condition pour mettre fin à la morale bourgeoise qui favorise la forme conservatrice de la famille, le patriarcat, l'inégalité sexuelle, la dépendance économique des femmes, ou encore à la censure dans le monde des arts.

Toutefois, c'est la critique d'Herbert Marcuse (1898-1979), figure de la « nouvelle gauche » et prolongateur du freudo-marxisme, que Mai 68 fait sortir de l'ombre. Encore peu connu avant les événements, Marcuse devient l'un des auteurs de référence de la contestation étudiante. Dans *Eros et civilisation* (1955), il identifie la société industrielle à une « civilisation répressive ». Celle-ci refoule le « principe de plaisir ». Elle lui substitue un « principe de réalité » devenu, à l'ère du capitalisme, un « principe de rendement » imposant aux êtres humains des exigences sociales guidées par la consommation et la publicité. L'idéologie du rendement constitue une cage d'acier qui agit comme un piège : elle réduit l'expression de la subjectivité, « l'imaginaire émancipateur ». Elle prend appui sur des mécanismes de culpabilisation qui aliènent la volonté des individus. Elle annihile ainsi toute possibilité de révolte contre les institutions bourgeoises. Dans *L'Homme unidimensionnel* (1964), dont le succès éditorial est considérable, Marcuse dénonce l'extension du contrôle social dans la « société industrielle avancée ». Pour lui, cette dernière réduit les capacités de résistance des individus en les enserrant dans des « faux besoins » générés par le système de production et de consommation. Les hommes y perdent leur aspiration à la liberté créatrice. Ils adhèrent aux mêmes valeurs esthétiques, aspirent aux mêmes marchandises, ressentent les mêmes besoins et s'adonnent aux mêmes loisirs. Ils s'enlisent dans la culture de masse. Leurs opinions sont uniformes, car générées par la propagande du pouvoir, les médias et la morale. La société de consommation forge ainsi cet « homme unidimensionnel », faible et docile, qui refoule ses propres désirs et s'abîme dans une vie morne, conventionnelle, fixée par l'industrie. Selon Marcuse, pour lutter contre cette société répressive, il convient désormais de redonner satisfaction aux besoins et aux plaisirs « instinctuels » des individus.

Plus généralement, la critique intellectuelle évolue rapidement au tournant des années 1960 et 1970. Elle condamne la société de consommation, la marchandisation de la vie sociale, le règne du spectacle, le fétichisme des objets, l'idéologie du progrès technique, le refoulement des désirs, les codes esthétiques de la culture bourgeoise, le sexisme et les atteintes à la nature. Cette évolution de la critique peut être interprétée comme un déplacement des enjeux des luttes sociales dans un contexte de basculement vers la « société post-industrielle ». Comme l'analyse le sociologue Ronald Inglehart (*La Révolution silencieuse*, 1977), dans la société industrielle, les conflits étaient principalement liés au monde du travail et visaient la répartition des richesses matérielles, alors que dans la société des années 1960-1970, les nouveaux conflits se placent désormais sur le terrain de valeurs « post-matérialistes » (qualité de la vie, besoin d'autonomie, droit à l'identité et à la culture, protection de l'environnement). Ces valeurs apparaissent encore, en Mai 68, comme le terreau d'une « contre-culture » éloignée des luttes ouvrières. Mais elles commencent à nourrir, en France, de nouvelles revendications protestataires qui se développeront au cours des décennies suivantes.

La lutte contre l'aliénation, socle fédérateur de Mai 68

Les mots d'ordre anti-autoritaires, les appels à la révolution et la promotion d'une contre-culture apparaissent inextricablement mêlés dans les manifestes de Mai 68. Ils n'en constituent pas moins trois répertoires contestataires distincts. Pour cette raison, il semble difficile d'identifier un projet unitaire de transformation sociale dans la constellation des idées de 68. La coagulation de ces différents répertoires dans un vaste mouvement réunissant étudiants, ouvriers, intellectuels et avant-garde culturelle, est rendue possible, au cours des événements, par le succès d'une idée fédératrice permettant de concilier les diverses aspirations au changement : la lutte contre l'aliénation sociale.

La notion est ancienne, présente à la fois dans les œuvres de Proudhon, de Feuerbach, du jeune Marx, mais aussi dans celles de Nietzsche, Freud et Heidegger. Elle est utilisée dans les années 1960 pour dénoncer l'ensemble des « mécanismes invisibles » qui asservissent les êtres

humains en leur confisquant leurs potentialités d'action. L'aliénation est une dépossession de soi : elle est le processus social et psychique par lequel l'individu est soumis à des contraintes extérieures qui affaiblissent sa conscience et son autonomie. Elle peut résulter de l'organisation matérielle de la société, par exemple de l'organisation du travail, de l'omniprésence d'objets standardisés ou de l'argent. Mais elle procède surtout de la multitude de normes morales et sociales (valeurs, conventions, règles de comportement, principes de droit, croyances partagées) qui agissent comme des prescriptions pour l'individu et orientent ses choix ou ses comportements en pesant sur sa conscience. Ainsi, la religion, la morale publique, les doctrines et les idéologies, et plus largement la culture dominante produisent de multiples normes qui, une fois intériorisées par l'individu, l'empêchent d'être soi-même et d'agir librement. L'aliénation est ce qui rend les êtres humains étrangers à eux-mêmes : elle est un abrutissement des esprits et, par conséquent, une déshumanisation. Elle maintient l'individu dans une docilité permanente à l'égard des puissances qui l'asservissent. Elle est une forme de répression insidieuse et dissimulée, puisqu'elle repose non pas sur le recours à la violence physique, mais sur l'apparente adhésion des êtres humains à la culture dominante, qui n'est en fait qu'une résignation morale. Elle est le résultat d'un dessaisissement de la conscience individuelle.

En Mai 68, le thème de l'aliénation constitue une notion de ralliement pour l'ensemble des mouvements impliqués dans les manifestations et les grèves. Réactualisée depuis quelques années par la critique néomarxiste, essentielle dans la pensée libertaire, incontournable dans la réflexion de l'École de Francfort, largement reprise par les situationnistes et portée par les théories de l'antipsychiatrie, la notion d'aliénation permet de traduire des aspirations diverses et parfois contradictoires dans un langage commun de la révolte. Elle offre la possibilité de dénoncer la reproduction de la domination bourgeoise, de dévoiler les ressorts cachés de la société répressive, d'évoquer à la fois la misère sociale, la sujétion des femmes ou l'exclusion de la jeunesse. Elle justifie les appels à la libération des potentialités individuelles, de même que la revendication d'autonomie face aux institutions. La lutte contre l'aliénation constitue, à cet égard, un discours qui permet de faire converger, d'une part, la lutte révolutionnaire contre la société inégalitaire (portée par les divers

groupes s'inspirant du marxisme), et d'autre part, le désir d'émancipation individuelle et la recherche d'autonomie sociale (thèmes dominants des courants anarcho-libertaires et de la contre-culture des *sixties*). Avec l'idée d'autonomie, elle est l'un des pivots sur lesquels se structure la grammaire révolutionnaire du tournant des années 1960-1970.

On doit en particulier à Henri Lefebvre d'avoir très tôt dénoncé la perte des « libertés concrètes » et l'abdication de la conscience dans la société moderne, au profit d'abstractions juridiques ou philosophiques cherchant à élever les êtres humains vers un universel éloigné de la réalité. Selon lui, il convient de rompre avec la représentation libérale distinguant l'individu « privé » de l'individu « public » : en valorisant la vie intime comme creuset de l'existence, la sphère privée conduit nécessairement au repli sur soi, au désengagement social et à l'acceptation de l'oppression. Pour autant, note-t-il, l'individu ne peut pas se réaliser en s'annulant dans le corps social, comme le laisse penser la vieille pensée marxiste. C'est grâce à la « subjectivité critique » que l'homme pourra sortir de l'irréalité et se réapproprier la réalité humaine (*Problèmes actuels du marxisme*, 1958).

Pendant des décennies, de nombreux historiens, essayistes et philosophes ont tenté de dresser un inventaire de Mai 68, tenant à décrire l'impact de l'événement sur la fin du xx^e s. Certains essais critiques ont pu suggérer que les aspirations de 68 constituaient un exemple manifeste de la transition vers une « société post-moderne » marquée par l'individualisation des rapports sociaux. Le refus de toute structure autoritaire ou disciplinaire aurait ouvert la voie à une ère d'indifférence dans laquelle chacun chercherait à accomplir ses expériences individuelles (Gilles Lipovetski, *L'Ère du vide*, 1983).

D'autres ont pu estimer que les événements de Mai 68 avaient pris place dans un contexte intellectuel caractérisé par la montée en puissance d'une « génération philosophique » véhiculant un « antihumanisme » hostile à l'idée moderne du sujet. En se donnant pour seule ambition de dénoncer les instances répressives de la société, les philosophies critiques des années 1960-1970 auraient eu pour préoccupation commune de débarrasser l'existence humaine de toutes ses dimensions morales (Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68*, 1985). Largement répandues depuis les années 1980, diverses interprétations soulignent que les revendications de l'après-68, dans leur critique radicale de toutes les

institutions (école, université, famille, État, usine, armée, police) et leur aspiration à la liberté individuelle (dans la sexualité, les loisirs, les arts, le travail, le couple, l'habillement, etc.) traduiraient une pulsion narcissique de la société axée sur la recherche du plaisir et le désinvestissement de la sphère publique. Mai 68 aurait conduit à l'affirmation d'une société individualiste dans laquelle serait bannie toute conception morale partagée par la collectivité, ainsi que l'idée de responsabilité individuelle.

Ces analyses ne résistent pas à la tentation de ne voir dans les appels à l'émancipation qu'un mouvement de repli hédoniste teinté de nihilisme. Elles omettent de rappeler que l'aspiration à la liberté et à l'autonomie n'avait de sens, dans les revendications, qu'en étant arrimées à une conception de la justice sociale refusant les inégalités de statut et les hiérarchies entre classes sociales, entre dirigeants et exécutants, entre générations, entre hommes et femmes, entre Paris et la province.

LA POSTMODERNITÉ OU LA CRITIQUE DES PHILOSOPHIES DE LA CONSCIENCE

Les philosophies du sujet en procès

La réflexion sur la « crise de sens » qui traverse les sociétés modernes devient, dans les années 1960, l'une des préoccupations majeures de la philosophie et des sciences sociales. Alors que la croissance de l'économie, le développement des technologies, l'accès aux biens de consommation et l'essor du temps libre semblent contribuer à l'amélioration des conditions de vie, un nombre croissant d'intellectuels dénoncent l'inachèvement du projet de la modernité. Selon eux, le rêve d'émancipation porté par la pensée humaniste n'a été qu'une illusion. L'essor de la raison dans l'histoire européenne n'a pu empêcher la dégradation continue de la liberté humaine. Bien au contraire, l'idéal émancipateur porté par la pensée moderne a débouché sur une déshumanisation de la société.

Au XX^e s., l'Europe a été le théâtre des nationalismes, de la guerre et du plus important génocide de l'histoire. Elle a vu l'avènement des pires systèmes d'anéantissement programmé de la liberté : le nazisme et le stalinisme. Hors d'Europe, la mission civilisatrice des Lumières a été mise au service d'une expansion coloniale réduisant en esclavage des peuples soumis par la force des armes. Dans la société moderne, les structures d'autorité et les institutions répressives ne disparaissent pas. L'État bureaucratique élargit son contrôle sur la société. La massification des sociétés et l'individualisation des rapports sociaux sont la source d'un isolement croissant des êtres humains. La technique et la science envahissent tous les espaces de la vie sociale. Elles deviennent de véritables idéologies qui fixent les solutions et déterminent, hors de toute volonté politique, le développement de la société. Elles sont mises au service d'une course à l'armement qui fait peser le risque d'une destruction générale de l'humanité.

D'une manière générale, l'histoire européenne du XIX^e et du XX^e s. montre que les connaissances rationnelles, considérées comme des « vérités » dotées d'un statut d'inafaillibilité, se révèlent finalement incertaines et révisables au regard des conséquences qu'elles provoquent. L'homme n'est pas parvenu, par la raison, à s'affranchir des idéologies : il reste prisonnier des systèmes de valeurs ; il dépend également des structures du langage. Ainsi, la philosophie critique des années 1960-1970 entend-elle dénoncer les illusions dans lesquelles se berce la société moderne depuis plusieurs siècles. Le temps est à la déconstruction de toutes les certitudes qui, en Occident, ont nourri les idées du progrès et l'aspiration à la liberté.

La nouvelle pensée critique est d'abord un refus des prétentions de l'humanisme moderne à produire une interprétation universelle de l'Histoire et du genre humain. Elle est une pensée des tensions, des contradictions, des singularités et des différences. Elle provoque une évolution de fond de la pensée philosophique, connue sous le nom de « postmodernité » (ou « postmodernisme »). À rebours de la philosophie morale conçue comme une discipline cherchant à dégager les grands principes communs qui peuvent guider les conduites humaines, les nouvelles pensées insistent sur l'importance des jeux de langage dans la production des idées et, par conséquent, sur l'incertitude de toute proposition morale.

Bien que le terme ne soit pas totalement stabilisé, la postmodernité désigne généralement l'ensemble des travaux théoriques qui construisent une critique radicale des philosophies du sujet héritées des Lumières, celles qui font de l'homme – conçu comme être de volonté et de conscience – l'objet même de toute réflexion morale et politique. La notion est introduite par Jean-François Lyotard, dans *La Condition postmoderne* (1979). Elle lui permet de décrire l'état dans lequel se trouve la réflexion philosophique, littéraire et scientifique après l'abandon des « grands récits » qui aspiraient à transformer les conditions de l'existence humaine en lui donnant un sens nouveau.

Les penseurs de la postmodernité rompent avec l'humanisme kantien qui considère l'être humain comme le fondement sur lequel doit être construite la réflexion sur le monde. Ils contestent également le rationalisme, c'est-à-dire la prétention de la raison et des sciences à dégager des vérités universelles. C'est donc l'ensemble des grands

principes philosophiques hérités des XVII^e, XVIII^e et XIX^e s. qui sont brutalement remis en question : la raison, la science, le progrès, l'autonomie du sujet, la liberté, les droits naturels, la république, le droit comme instrument de la justice, l'État, le libéralisme ou le socialisme. Les penseurs postmodernes invitent à « déconstruire » toutes les certitudes. Pour eux, aucun grand système philosophique ne peut prétendre unifier la société. Les systèmes interprétatifs généraux qui aspirent à décrire l'unité du monde et à déchiffrer le sens de la condition humaine ne sont que de nouveaux univers de croyances. En ce sens, dans l'Europe moderne, la métaphysique rationaliste n'a fait que remplacer la théologie comme source unique de vérité.

Destruction des idoles et disparition du sujet

Dans le champ des idées, la postmodernité est associée principalement aux travaux d'intellectuels français. C'est néanmoins chez des auteurs de langue allemande que se forment, des décennies plus tôt, les premières critiques philosophiques de la pensée européenne, dans une société confrontée à l'expérience de la monarchie constitutionnelle autoritaire (1871-1914), puis à l'humiliation du traité de Versailles et à la crise financière des années 1920, suivies de l'expérience du nazisme.

L'héritage des maîtres du soupçon

Les intuitions fondamentales de la philosophie postmoderne sont largement présentes chez les trois figures intellectuelles qui dominent la pensée allemande au tournant des XIX^e et XX^e s. : Nietzsche, Marx et Freud. Ces « maîtres du soupçon », tel que les désigne le philosophe Paul Ricœur, forgent de puissantes critiques de l'humanisme européen. Leurs théories mettent en question les valeurs héritées du cartésianisme et des Lumières, plus précisément les conceptions morales érigeant l'individu en être doué de raison. Avec eux, l'être humain perd son statut de sujet autonome. C'est bien l'ambition universelle d'émancipation du sujet,

ancrée dans une philosophie de la conscience, qui fait désormais l'objet d'une critique radicale.

Friedrich Nietzsche ne se contente pas d'annoncer la « mort de Dieu » en fustigeant les valeurs chrétiennes à l'origine de la dégénérescence des sociétés européennes. Il réfute toutes les croyances qui, à l'âge moderne, se sont substituées à la religion. Il dénonce la tendance de la pensée européenne à élever l'individu au rang de sujet métaphysique. La philosophie des Lumières a certes ruiné l'ancienne cosmologie chrétienne. Mais elle n'a fait que reproduire les structures fondamentales de la religion en faisant triompher des valeurs prétendument supérieures et extérieures à la vie. Elle a forgé une religiosité sans Dieu en édifiant de nouvelles « idoles » comme la raison, le progrès ou la démocratie. Pourfendeur de la tradition rationaliste, Nietzsche invite à déconstruire toutes les normes philosophico-politiques érigées en vérités universelles, à commencer par la figure moderne du sujet. Il défend un point de vue « nihiliste » en affirmant que la vie humaine est dénuée de toute vérité compréhensible : le monde n'a donc pas de sens ni de fin ; il n'existe aucune valeur supérieure à la vie elle-même (voir [chapitre 6](#)).

Karl Marx ne se contente pas de dénoncer les formes d'aliénation auxquelles sont confrontés les travailleurs dans la société capitaliste. Son « matérialisme historique » s'appuie sur une interprétation globale de l'histoire qui voit dans la dynamique des forces matérielles la cause du mouvement historique des sociétés. L'individu n'y a pas de conscience de soi, car il est enfermé dans sa condition de classe et subit l'oppression du système d'exploitation de la force de travail, de l'idéologie bourgeoise et de l'État. La conscience individuelle, pour Marx, n'est que le reflet des conditions matérielles d'existence (voir [chapitre 6](#)).

Enfin, sans être lui-même philosophe, Sigmund Freud (1856-1939) n'en exerce pas moins une influence considérable sur les théories sociales des années 1960. Devenue une discipline à part entière à partir des années 1950, la psychanalyse achève de détruire l'illusion philosophique du sujet rationnel utilisant sa conscience pour accéder à l'autonomie et à la responsabilité. L'homme freudien est mû par des désirs inconscients, forgés dans les profondeurs insondables de la vie psychique. Ses actes échappent à la volonté raisonnée et raisonnante ; ils sont l'expression de mécanismes de désir (pulsions et libido, complexe d'Œdipe, narcissisme) et de défense psychique (refoulement, censure,

régression, sublimation). Pour Freud, la volonté consciente des individus (le « Moi ») reste sous l'emprise de l'inconscient, dominé par l'instance psychique première et archaïque, réservoir de l'énergie pulsionnelle (le « Ça »), ainsi que par les mécanismes de censure qui conduisent à l'intériorisation des interdits et sont utilisés pour refouler les pulsions (le « Surmoi »).

Dans les années 1960, la psychanalyse influence de plus en plus les sciences humaines, la médecine et la pédagogie. En France, Jacques Lacan, Gilles Deleuze et Félix Guattari contribuent tout particulièrement à l'importation des idées freudiennes dans le champ de la philosophie. La pensée psychanalytique n'est plus seulement dirigée vers le sujet individuel ; elle est désormais utilisée pour comprendre le rôle des institutions variées présentes dans la société, comme la religion, le droit, la morale ou l'art.

Wittgenstein, Heidegger et la déconstruction de la métaphysique moderne

La pensée postmoderne trouve également une première expression chez Wittgenstein, Heidegger et les théoriciens de Francfort, dont les critiques du rationalisme ouvrent la voie à la déconstruction des certitudes modernes.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) influence considérablement la philosophie de la connaissance. Il est l'un des pionniers de la « philosophie analytique », tradition intellectuelle européenne qui s'intéresse aux problèmes de la logique et du langage dans la construction de la connaissance. Ce que l'on appelle communément le « premier Wittgenstein » renvoie aux propositions philosophiques publiées sous la forme d'aphorismes dans un opuscule, le *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Le philosophe autrichien y dénonce les limites des pensées abstraites qui entendent donner un sens à toute chose. Selon lui, en effet, le monde doit d'abord être conçu comme un ensemble de « faits » (« le monde est tout ce qui a lieu »). Il ne renvoie à aucun fondement métaphysique, aucun ordre supérieur qui pourrait se dégager de la réalité observable. Le langage, quant à lui, constitue une représentation du monde. Il construit une image du réel avec lequel il

entretient une étroite correspondance. Dès lors, des propositions peuvent être considérées comme « vraies » si elles décrivent de façon rigoureuse l'état du monde.

C'est ce qu'ambitionne, par exemple, la démarche scientifique. Inversement, selon Wittgenstein, les idées cherchant à exprimer quelque chose de supérieur à la réalité des faits n'ont aucune validité. Pour cette raison, toutes les propositions éthiques qui prétendent définir des normes abstraites et universelles ne sont que des conversations vides, confuses et inutiles. Elles n'ont aucun sens du point de vue du langage. Il faut les considérer comme des spéculations. Le relativisme philosophique de Wittgenstein est donc radical : rien ne peut être dit qui ne soit hors du monde (« sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire »). Il est impossible de concevoir une métaphysique qui définirait des propriétés générales de tout ce qui est.

Martin Heidegger (1889-1976) est sans aucun doute le philosophe du xx^e s. dont l'influence a été la plus déterminante sur la génération d'intellectuels engagés dans la critique de la société moderne. Son ascendant ne s'exerce pas seulement sur la pensée de la « déconstruction », notamment celle de Jacques Derrida, mais également sur les divers courants de la phénoménologie (Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Hans-Georg Gadamer, Jan Patočka, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas), sur la pensée structuraliste (Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault), ou encore sur l'École de Francfort (Max Horkheimer, Herbert Marcuse) et même sur la littérature (Georges Bataille, René Char). La pensée heideggérienne ne propose pas de théorie sociale ou politique. Elle porte plus largement sur la question du « sens de l'être ». L'interrogation philosophique fondamentale, pour ce disciple de Husserl, doit porter sur les fondements de l'être en général. Elle s'appuie donc sur une « ontologie », c'est-à-dire sur une philosophie de l'existence humaine qui aborde « l'être en tant qu'être » (*Être et temps*, 1927). Or, selon lui, l'histoire de la philosophie est marquée depuis Platon et Aristote par l'abandon de cette question fondamentale. La réflexion occidentale, en se réfugiant dans une métaphysique soucieuse d'identifier des principes premiers (par exemple les Idées, Dieu, la Nature, l'Esprit) a fini par provoquer « l'oubli de la question de l'être ».

Pour Heidegger, les philosophies du sujet qui marquent la période moderne n'ont paradoxalement pas contribué à renouer avec la question

de l'être. Elles s'intéressent certes à l'homme dans sa subjectivité ; elles font de l'être humain l'objet de la réflexion morale. Toutefois, les idées modernes forgent une nouvelle métaphysique qui privilégie l'étude de « l'étant » (i.e. les réalités particulières qui se présentent à nous, ce qui renvoie au sujet comme être concret, existant, quotidien, l'être « jeté dans le monde »). Elles contribuent inexorablement à l'oubli de « l'être » (i.e. « l'être en tant qu'être », « l'être-ontologique » authentique qui est l'origine même du fait d'être et qui ne peut être représenté). En inscrivant l'existence humaine dans une visée émancipatrice, la philosophie moderne prétend penser l'être sous le seul angle de l'autonomie de la volonté.

Selon Heidegger, Nietzsche est loin d'avoir rompu avec la tradition métaphysique européenne. Son nihilisme constitue au contraire l'achèvement de la « métaphysique de la subjectivité ». Il réduit l'existence à une forme ultime de subjectivité, en substituant l'homme comme volonté de puissance (« *ego volo* ») au sujet rationnel de Descartes et de Kant (« *ego cogito* »). L'entreprise philosophique heideggérienne est de mettre un terme à la déréliction de l'être, en déconstruisant de façon radicale les fondements de la métaphysique moderne.

La critique de la rationalité instrumentale

La fin de la Seconde Guerre mondiale constitue un moment capital dans la prise de conscience des limites de la modernité. L'ampleur du désastre et, notamment, la découverte de l'atrocité des camps de concentration, sont les témoignages funestes de l'effondrement des grandes valeurs morales de la civilisation occidentale : la justice, la liberté et le droit se voient soudainement balayés par l'expression la plus élevée de la cruauté humaine. Alors que la pensée triomphante des Lumières faisait de la raison le fondement même du progrès civilisationnel, les camps de la mort montrent qu'elle peut conduire à la négation même de l'idée d'humanité. Auschwitz constitue le point culminant de la barbarie dans l'histoire mondiale. Maurice Merleau-Ponty, dans le premier numéro de la revue des *Temps modernes* (cofondée avec Sartre), fustige alors « cette philosophie optimiste qui réduisait la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur ».

Ce sont les théoriciens de l'École de Francfort, dont la plupart ont dû fuir la menace du nazisme, qui exposent la critique la plus radicale de la rationalité occidentale. Theodor Adorno lâche une formule restée célèbre : « écrire après Auschwitz est barbare ». En 1946, Max Horkheimer, dans une conférence intitulée « Critique de la rationalité instrumentale », note que la raison n'a été qu'un moyen au service des fins autoréférentielles de la société industrielle. La raison s'est révélée incapable de fixer des visées morales. Certes, elle a permis à l'homme de se libérer des contraintes de la nature et d'échapper à l'emprise des mythes. Mais elle a fini par se retourner contre elle-même et produire ses propres formes d'oppression. Elle s'est progressivement réduite à la fétichisation de la science expérimentale (ou « technoscience ») et à la reproduction des conditions d'accumulation du capital. Comme le note Horkheimer dans *L'Éclipse de la raison* (1947), elle « peut établir des vérités de fait et des relations mathématiques, mais rien de plus. Dans le domaine pratique, elle ne peut parler que des moyens. À propos des fins, elle doit se taire ». En tant qu'idéal d'émancipation universelle, elle est morte dans les chambres à gaz. Pour les deux intellectuels exilés, l'échec des Lumières ne laisse d'autre choix que celui de la rupture épistémologique dans le champ des connaissances : il convient de poser les bases d'une « théorie critique » chargée de dévoiler les formes arbitraires et autoritaires qui accompagnent le développement de la raison moderne (*La Dialectique de la raison*, 1947).

Chacune à sa manière, les philosophies évoquées ici contribuent à l'érosion des valeurs léguées par la pensée moderne. Elles introduisent un doute radical dans l'univers des savoirs. Avec elles, aucune vérité ne peut être tenue pour définitivement acquise, y compris celles qui ont été dégagées par la science. De même, le regard posé sur le sujet humain est désormais ouvertement contesté. Ces « philosophies du doute » assument donc un esprit de rupture. On aurait tort, toutefois, de les mettre systématiquement en opposition aux philosophies rationalistes qui les précèdent. Pour une grande part, elles en sont aussi une continuité logique. En effet, la pensée moderne n'a pas simplement jeté les bases d'un idéal. En faisant de la raison l'instrument de la pensée, elle a aussi libéré un esprit critique qui, depuis le XVIII^e s., n'a cessé de rechercher la vérité par la mise en question systématique des connaissances établies. Elle a ouvert la voie à la critique des fondements même du savoir et,

notamment, des propres bases de la philosophie européenne. À bien des égards, les théories rompant avec l'héritage moderne constituent le point culminant de l'esprit critique légué par le rationalisme.

L'essor des sciences sociales et le reflux de la pensée universelle

La postmodernité ne saurait être réduite à la critique de l'héritage européen engagée par quelques « maîtres à penser ». Loin d'être cantonnée au champ philosophique, la réflexion sur les égarements de la modernité gagne l'ensemble des savoirs, y compris la littérature et les mondes de l'art. Elle prend aussi place dans un contexte intellectuel marqué par l'essor des sciences sociales. Entre 1945 et 1960, ces dernières connaissent une croissance sans précédent dans les universités. Des disciplines telles que la linguistique, la psychologie, la démographie, la sociologie et l'anthropologie favorisent la diffusion de nouvelles méthodes d'observation de l'homme et la société, fondées sur l'analyse rigoureuse des faits. Les sciences sociales contribuent ainsi à la généralisation de l'esprit scientifique. Elles renouvellent la compréhension de l'ordre social.

En Allemagne, les théoriciens de l'École de Francfort poursuivent l'objectif de concilier théorie politique et sciences sociales pour mener à bien leur critique de la société moderne. En France, l'après-guerre est marqué par la publication d'ouvrages majeurs jetant un regard nouveau sur les structures de la société, dont certains connaissent un large succès éditorial, comme ceux de Georges Dumézil (*Jupiter Mars Quirinus*, 1941-1945), Fernand Braudel (*La Méditerranée*, 1949), Georges Friedmann (*Problèmes du machinisme industriel*, 1946 ; *Le Travail en miettes*, 1956), Claude Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*, 1955), Marcel Mauss (*Sociologie et anthropologie*, 1950), Roger Caillois (*L'Homme et le sacré*, 1939), Michel Leiris (*La Langue secrète des Dogons de Sanga*, 1948) et Georges Gurvitch (*Les Cadres sociaux de la connaissance*, 1966). Au même moment, sont créées de nouvelles institutions de savoir qui jouent un rôle important dans le développement des sciences sociales, comme le Collège de sociologie (créé en 1937 à l'initiative de Georges Bataille), l'Institut national des études démographiques (1945),

le Centre d'études sociologiques du CNRS (1946), ou la VI^e section de l'École pratique des hautes études (1947) qui deviendra plus tard l'École des hautes études en sciences sociales (1975). Enfin, des revues de sciences sociales comme *Annales* (fondée en 1929 par Marc Bloch et Lucien Febvre), *Population*, *Les Cahiers internationaux de sociologie* ou *Critique* (toutes trois nées dans l'après-guerre), puis un peu plus tard *L'Homme* ou la *Revue française de sociologie*, accroissent la visibilité des travaux scientifiques et contribuent à la structuration des disciplines.

Dans cet univers savant en plein bouillonnement, la philosophie perd l'ascendant intellectuel dont elle jouissait encore quelques décennies plus tôt. Sans pour autant être déclassée, elle est désormais concurrencée dans la production de savoirs sur l'homme et la société. La sociologie et l'anthropologie, en particulier, deviennent des disciplines reconnues dans l'université, influencées par le structuralisme, le marxisme et la psychanalyse. Cet essor des sciences sociales bouleverse la connaissance de la société. Tout d'abord, avec la création de nouvelles disciplines, le champ intellectuel tend à se fragmenter en de multiples domaines d'analyse, chacun fonctionnant avec ses propres concepts, ses méthodes et ses interprétations particulières, là où la philosophie se posait traditionnellement en synthèse des savoirs. Pour comprendre la société, il convient désormais de tenir compte d'une multiplicité d'approches produisant des explications variées et concurrentes sur une réalité humaine nécessairement complexe, insusceptible d'être enfermée dans un unique registre d'intelligibilité.

Ensuite, les sciences sociales concourent à la diffusion de l'idée qu'il est possible, grâce aux concepts et aux méthodes d'observation, de dévoiler des dimensions invisibles, sous-jacentes ou inconscientes de la vie sociale. Elles privilégient l'analyse des « structures », des « systèmes » et des « faits sociaux », aux antipodes des philosophies centrées sur le sujet, sa conscience et sa faculté de penser. En France, le succès des approches scientifiques contribue au déclin des théories centrées sur l'expérience individuelle, en particulier la phénoménologie et l'existentialisme sartrien.

Enfin, les sciences sociales se concentrent désormais sur les évolutions concrètes de la société. Elles reposent sur une épistémologie soucieuse de prudence et d'objectivité, ce qui suppose à la fois l'observation rigoureuse des faits et la recherche de neutralité à l'égard des valeurs.

Dans un tel contexte, la dimension spéculative, abstraite et surplombante de la philosophie paraît de moins en moins capable de saisir la complexité de la société. Déjà menacée depuis plusieurs décennies par les sciences de la nature, la philosophie du sujet connaît ainsi un mouvement de reflux dans les années 1960-1970 face à des sciences sociales qui refusent les visées normatives. L'humanisme des Lumières est perçu de plus en plus comme un « grand récit » parmi d'autres, matrice de tous les mythes et des illusions de la société occidentale. L'heure est à la déconstruction de la métaphysique moderne. Celle-ci doit désormais se soumettre au crible de l'analyse scientifique.

Le structuralisme, une « dissolution » du sujet ?

En France, le structuralisme joue un rôle majeur dans l'essor des sciences sociales. Ce courant théorique domine les années 1960. Il puise son inspiration initiale dans les travaux du linguiste suisse Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale*, 1916). Ses fondateurs postulent qu'il existe, dans toute société, des « structures » fondamentales qui fixent les systèmes de relations et, en conséquence, se retrouvent dans l'ensemble des activités humaines. Contre les interprétations faisant appel à l'évolution historique des sociétés, la théorie structuraliste prône l'étude de leurs formes élémentaires, stables et permanentes. Elle s'écarte aussi des philosophies de la conscience, notamment la phénoménologie dont l'influence avait été forte dans la société française d'après-guerre. En effet, le structuralisme s'appuie prioritairement sur l'étude du langage et des systèmes de signes pour comprendre la société. Il est donc illusoire, pour les structuralistes, de rechercher le sens dans la conscience du sujet. Le sens résulte bien plus des systèmes signifiants auxquels les individus ont recours pour penser et agir, parmi lesquels les structures du langage. En d'autres termes, il convient non plus de percer les mystères de la vie intérieure pour comprendre les conditions de l'existence humaine, mais de décrypter les systèmes symboliques qui organisent la société.

La naissance du structuralisme doit beaucoup aux travaux de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). L'anthropologue français est le premier à

tenter d'appliquer les principes de la linguistique structurale à l'étude de la société, à l'issue d'une rencontre décisive avec le linguiste russe Roman Jakobson durant son exil aux États-Unis après 1941. Il formule une idée inédite, à rebours des conceptions classiques de l'histoire et du progrès : les sociétés s'organisent selon des systèmes symboliques stables. Il publie ses premières propositions dans *Structures élémentaires de la parenté* (1949), insistant sur l'importance des structures du langage, des règles de parenté et des mythes dans l'organisation des sociétés. Il est également l'un des premiers à critiquer ouvertement l'illusion du sujet conscient et n'hésite pas, au début des années 1960, à engager une controverse avec Jean-Paul Sartre dont l'humanisme existentialiste valorise l'engagement individuel et la liberté de conscience. La pensée structurale influence non seulement l'anthropologie sociale et culturelle, mais aussi la psychanalyse (Jacques Lacan), la sémiologie (Roland Barthes), l'histoire (Michel Foucault, Jean-Pierre Vernant), la philosophie (Louis Althusser, Jacques Derrida), la sociologie (Pierre Bourdieu) et même la critique littéraire (la revue *Tel Quel*).

Le structuralisme apparaît à bien des égards comme une théorie critique. Dans le contexte des années 1960, il revêt en effet un caractère quelque peu subversif : il est le premier paradigme clair et déterminé des sciences sociales osant s'attaquer frontalement aux grands totems de la pensée européenne. En invitant à mettre au jour les structures sous-jacentes des sociétés, il refuse les systèmes d'interprétation qui font de l'histoire un récit global. Il déconstruit la vie sociale en autant de structures élémentaires permettant de déterminer des relations. Ce faisant, il ne reconnaît aucune exceptionnalité à la culture occidentale. Il condamne sa prétention à la supériorité sur les autres cultures. Lévi-Strauss insiste à cet égard sur la pluralité des cultures et la nécessité de respecter leur autonomie, là où l'humanisme européen s'érige en projet universel centré sur la raison, le sujet et les droits. Pour les structuralistes, il existe autant d'histoires qu'il existe de communautés rassemblées par des systèmes symboliques spécifiques.

Plus largement, le structuralisme joue un rôle essentiel dans la longue éclipse de la figure centrale de la philosophie européenne : le sujet. En insistant sur l'antériorité et la primauté des systèmes symboliques sur la conscience humaine, la pensée structuraliste destitue l'homme conscient qui, depuis Kant, est le fondement de la pensée morale. Ce n'est plus

l'homme qui produit le sens ; c'est le sens qui précède l'homme et lui assigne une place dans les systèmes sociaux. Dans cette interprétation, l'individu apparaît comme le prolongement d'un ordre symbolique sur lequel sa volonté n'a pas de prise réelle. En incitant à l'étude des signes et du langage, l'idée de structure offre un puissant levier pour démontrer l'illusion de la conscience.

Le structuralisme ne fait pas que désacraliser le sujet. Il le décompose. Il réfute sa prétention à constituer une totalité. Lévi-Strauss n'hésite pas à choquer en affirmant que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre » (*La Pensée sauvage*, 1962). C'est après avoir lu les travaux de l'anthropologue que Michel Foucault, quatre ans plus tard, évoquera la « dispersion » et la « fin » de l'homme (*Les Mots et les choses*, 1966), puis acceptera que la revue *Arts* évoque, en titre d'un entretien (juin 1966), l'idée de la « mort de l'homme ». La formule désigne ainsi la disparition de la figure du sujet comme horizon premier de la pensée, dans le contexte d'éclatement des connaissances provoqué par l'essor des nouvelles sciences. Définitive et radicale, elle rencontre un incroyable succès, au prix de bien des malentendus. À cet égard, Gilles Deleuze rappellera en 1973 que « le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles » (« À quoi reconnaît-on le structuralisme ? »).

Si le structuralisme renouvelle en profondeur les conceptions de l'homme et de la société, il ne contient paradoxalement aucun élément susceptible de contribuer à la fondation d'une nouvelle théorie politique ou, *a minima*, de s'inscrire dans les débats politiques des années 1960. Lévi-Strauss et Lacan, chefs de file du structuralisme, renoncent à s'engager dans les débats sur la décolonisation qui agitent pourtant les milieux intellectuels – comme en 1960, lors de la publication du « Manifeste des 121 » sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie. La politisation du structuralisme vient moins de la production théorique des chercheurs que de la réception des œuvres structuralistes dans les milieux de gauche à la fin des années 1960. Dans un contexte marqué par la dénonciation de la guerre du Vietnam, la critique des

interventions de l'Armée rouge en Europe de l'Est et les interrogations sur le mouvement de Mai 68, un certain nombre d'intellectuels reprennent des éléments de la théorie structuraliste, utilisés comme des marqueurs exprimant la radicalité politique. Certains ouvrages d'auteurs structuralistes sont à l'origine de controverses mobilisant des argumentaires politiques. *Les Mots et les choses*, par exemple, suscite des critiques radicales de la part d'intellectuels de gauche qui y voient une attaque contre la pensée marxiste. De même, l'ouvrage d'Althusser, *Pour Marx* (analyse structuraliste du marxisme), doit faire face aux vives critiques des intellectuels fidèles à l'orthodoxie du PCF. Mais d'une manière générale, le structuralisme reste à l'abri des récupérations politiques.

Les pensées de la déconstruction

Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004) et Gilles Deleuze (1925-1995) sont considérés comme les chefs de file de la philosophie critique française des années 1960-1970. Ils incarnent, avec quelques autres (Jacques Lacan, Jean Baudrillard, Louis Althusser, Jean-François Lyotard), le mouvement des idées qui a été désigné un peu arbitrairement, outre-Atlantique, comme la « *French Theory* ». Ces trois philosophes ne peuvent être vus simplement comme des penseurs « déconstructionnistes », dénomination forcément réductrice dans la mesure où leurs œuvres fourmillent de « propositions ». Ils ont des trajectoires intellectuelles singulières et des projets philosophiques différents. Ils se sont parfois opposés, comme Derrida et Foucault au sujet de l'interprétation de Descartes. Leurs façons de concevoir la philosophie diffèrent : Derrida privilégie l'étude interne des textes, Deleuze forge ses propositions philosophiques à partir de l'étude de la vie artistique et littéraire, Foucault s'appuie sur le dépouillement d'archives pour penser les idées dans leur dimension historique. Ces philosophes ne se sont jamais considérés comme représentants d'un courant de pensée. Ils ne se sont d'ailleurs jamais réclamés de la postmodernité. Celle-ci est bien plus une dénomination qui s'est imposée dans l'analyse des ruptures intellectuelles de l'époque et dont on doit

largement le succès au livre de Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (1979), ainsi qu'aux études américaines plus récentes. C'est donc avec la plus grande prudence que l'on entreprend ici d'apprécier quelques convergences intellectuelles qui, dans les œuvres foisonnantes de Foucault, Derrida et Deleuze, nourrissent la réflexion sur les illusions de la pensée moderne.

Tensions, singularités et instabilité du monde réel

L'un des points de convergence des philosophes postmodernes réside dans leur commune volonté de débarrasser la pensée européenne de sa prétention à la compréhension universelle des choses. Pour eux, aucune norme, aucune proposition ne peut être tenue pour supérieure d'un point de vue moral. La pensée philosophique doit renoncer à toute connaissance générale. Elle doit abandonner l'ambition de produire une conception absolue de la vérité. Elle ne démontre ni ne prouve rien. La « vérité » n'est que l'idée que nous nous faisons d'une chose à un moment donné, dans un cadre historique particulier. Elle n'est qu'une production de l'esprit, une représentation et non l'adéquation entre une chose et l'idée qu'on s'en fait. Toute vérité est une illusion.

Dans *Différence et répétition* (1968), Deleuze note que le tort de la pensée rationaliste est d'avoir cru pouvoir forger des vérités en réduisant la réalité à des principes fondamentaux, en privilégiant systématiquement les répétitions, les équivalences et les ressemblances, démarche qui conduit à identifier les choses à partir de leur généralité – ce que la philosophie nomme pompeusement la « nature » des choses, leur « essence », leur « fondement ». Le rationalisme ramène toujours l'inconnu au connu, éliminant systématiquement les singularités, les exceptions, considérées à tort comme des anomalies. Or il n'est rien qui puisse se répéter à l'infini. Les choses, les phénomènes, les événements ne se reproduisent jamais à l'identique. Toute réalité est contingente, accidentelle, mouvante, inclassable. Il faut donc refuser toutes les déterminations et les généralités. Dans la connaissance des choses, la pensée doit rechercher le singulier plutôt que l'universel, la différence plutôt que la répétition.

Foucault, quant à lui, affirme que toute connaissance doit être considérée dans une époque historique donnée (*L'Archéologie du savoir*, 1969). Même si la philosophie ne doit pas renoncer à la recherche des vérités, elle doit admettre que celles-ci sont partielles, singulières, contextuelles. Il est en effet impossible de dissocier l'appréciation objective d'une réalité et le discours qui structure nos conceptions. Il n'existe pas de vérité universelle, mais des « régimes de vérité » attachés à des situations historiques particulières. Chaque société crée et s'organise historiquement autour d'un discours dominant, c'est-à-dire un ensemble d'idées, de catégories et de concepts qui établit un système de vérité auquel l'ensemble du corps social est conduit à adhérer. La connaissance prend forme dans l'unité et la cohérence d'un cadre de pensée qui, à chaque époque, forme un système général de savoir – ce que Foucault appelle une *épistémè*. Par conséquent, on ne peut retracer la trajectoire des idées philosophiques – c'est-à-dire toutes les tentatives d'ordonner et de classer les objets et les phénomènes, de leur donner un sens et de les rattacher à une conception du vrai ou du bien – qu'à travers une histoire des concepts capable de rendre compte des conditions d'émergence des idées et des usages qui en sont faits.

Derrida met en question la métaphysique occidentale qui a imposé un système de pensée par l'effacement de l'écriture au profit d'une civilisation de la parole (*La Voix et le phénomène*, 1967). La pensée est enfermée dans un cadre conceptuel qui privilégie un mode de compréhension déterminé, celui du temps présent. Elle saisit le sens de l'être comme une « présence » qui ne permet de penser que ce qui est soumis à l'immédiateté du regard intérieur, à la « voix de la conscience ». Une telle perspective est incapable de permettre les déplacements nécessaires pour percevoir la complexité d'un monde qui ne s'appuie pas sur des essences mais résulte d'un mouvement permanent. Les concepts, pour Derrida, ne renvoient jamais à une vérité première, à une origine. Ils s'inscrivent dans une « trace », c'est-à-dire qu'ils sont dépendants de processus de signification qui sont liés à des systèmes de signes préexistants et qui se redéploient de façon incessante dans le temps. D'une manière générale, pour les philosophies de la postmodernité, la recherche de la vérité stable doit être abandonnée au profit d'une réflexion sur les phénomènes continuellement changeants et indéterminés qui mènent le monde.

Penser les contingences et les différences

Le refus des conceptions absolues de la vérité, pour les penseurs de la postmodernité, implique de renoncer à la philosophie de la conscience. Pour Derrida, la philosophie occidentale depuis la pensée platonicienne s'est développée comme une « métaphysique » qui a érigé la conscience de soi en préalable à la vérité. Elle a édifié une conception du monde fondée sur des séries infinies d'oppositions considérées comme naturelles : intelligible/sensible, *logos/pathos*, esprit/corps, sujet/objet, culture/nature, sens/signé, vrai/faux, bien/mal, parole/écriture, même/autre, masculin/féminin, individu/société, dedans/dehors. Ce faisant, elle a conduit à la diffusion d'un système de pensée qui valorise invariablement le premier élément aux dépens du second, plutôt que d'établir des équivalences entre eux. L'une des conséquences de cette pensée hiérarchisée est de conduire à ce que Derrida appelle le « logocentrisme », c'est-à-dire le privilège philosophique accordé au raisonnement logique et le rejet de tout ce qui est prétendument identifié comme hors de la raison (*De la Grammatologie* et *La Voix et le phénomène*, 1967). Le logocentrisme repose sur un postulat fondamental : la vérité s'inscrirait dans l'ordre du discours, c'est-à-dire dans la parole, le verbe, le concept. Cette tradition philosophique a dérivé, tout au long de l'histoire, vers l'impérialisme de la pensée européenne. Elle répand l'illusion selon laquelle la vérité se dévoile dans l'être comme subjectivité, comme « présence à soi », comme voix s'exprimant à l'intérieur de la conscience. C'est cette association entre vérité, discours et conscience qu'il convient de « déconstruire », afin d'abandonner l'idée que le sens débouche nécessairement sur une vérité objective.

Pour Foucault, le sacre philosophique de la raison s'opère au XVII^e s. À partir de ce moment, l'ordre du savoir sépare la raison et la déraison (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961). Cette mutation de la pensée vers le rationalisme est l'une des origines des mécanismes d'exclusion et d'enfermement de ceux que la société ne souhaite plus accepter à ses côtés : fous, marginaux, vagabonds, mendiants, débauchés, délinquants, homosexuels...

D'une manière générale, pour les penseurs de la postmodernité, le refus de considérer l'existence d'universaux provoque une rupture

décisive dans le domaine de la pensée : toute philosophie morale est vouée à l'échec. Elle n'est qu'une vaine spéculation, au même titre que la métaphysique ancienne. Elle mène à des propositions sans fondement, puisqu'elle est déterminée par des catégories contingentes et mobiles. La responsabilité du philosophe est donc de « déconstruire » tous les principes, les connaissances, les classements, les modèles, les catégories d'entendement qui nous sont présentés comme des principes moraux. Les frontières du sens et du non-sens, de la raison et de la déraison, de la vérité et de l'ignorance, du *cogito* et de l'impensé, explosent en même temps que se dévoilent, dans les pensées de la déconstruction, un monde marqué par la fluidité et la fragmentation.

La rupture avec l'humanisme européen est radicale : il n'est plus possible de donner un sens à l'histoire, de tracer une voie pour l'humanité, de définir les principes essentiels attachés à la nature humaine. Il faut démanteler l'universalisme de l'histoire comme l'universalisme de la pensée. La postmodernité invite à traquer les différences, les tensions et les incertitudes du monde. Si Foucault revient à l'histoire pour étudier les soubassements discursifs de la pensée, c'est bien pour réfuter toutes les interprétations classiques qui cherchent des forces intangibles dans l'histoire menant les sociétés vers une destination particulière (*Les Mots et les choses*, 1966). Là où l'historiographie classique insiste sur la continuité et l'unité des événements historiques, Foucault puise chez les historiens des sciences (Georges Canguilhem, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard) l'intuition selon laquelle il est nécessaire de mettre au jour les singularités et les discontinuités de l'histoire. « L'archéologie du savoir » à laquelle nous invite Foucault implique de repérer les glissements et les désajustements qui conduisent au déplacement des discours entre différents âges historiques.

Deleuze invite à renoncer définitivement à définir les choses dans leur substantialité, car aucune forme du réel ne peut être classée, définie, maîtrisée. Selon lui, les critères classiques de compréhension de la réalité, liant l'objet et le concept, mènent à une impasse : ces critères privilégient en effet un principe d'identité qui contraint en permanence à penser les différences sous l'angle de l'analogie, de l'opposition ou de la ressemblance. De même, la pensée dialectique hégélienne échoue, car elle pense la différence sous la forme des polarités contraires. Il faut selon Deleuze repenser les « différences ». Dans toute réalité, l'un et le

multiple, le même et la différence coexistent et se rejoignent. Il apparaît dès lors essentiel de concentrer son attention sur les imprévus, les anomalies, les fluctuations et la multiplicité des flux qui fondent toute expérience. Loin de rechercher l'essence des choses ou la substantialité de l'être dans ce qui est stable et déjà connu, il faut au contraire considérer les variations, les accidents et le caractère éternellement mouvant du monde comme des dimensions constitutives de toute réalité (*Différence et répétition*, 1968).

Derrida, quant à lui, forge la notion de « différance », utilisée toute au long de son œuvre pour qualifier le mouvement dynamique et conflictuel producteur de toutes les différences. La notion souligne qu'aucune différence ne saurait surgir de façon déterminée, mais qu'elle est elle-même inscrite dans une chaîne infinie de différences qui empêchent d'en identifier la forme ou le contenu. Les textes et plus largement toutes les formes de langage sont confrontés à la question du dédoublement, de l'extension et du glissement infini du sens. Pour Derrida, le monde est un mouvement perpétuel de différenciation (l'affirmation de l'altérité) et de différer (le fait de repousser à plus tard) qui rend impossible toute stabilisation du sens. Dans ce monde, les idées et les concepts n'ont aucune signification fondamentale. Ils ne sont que des signifiants qui renvoient à d'autres signifiants. Il n'est donc d'autre solution, pour le philosophe, que de s'engager sur la voie de la déconstruction, mouvement de dislocation de l'idéal européen du *logos* (*L'Écriture et la différence*, 1967).

L'homme, une invention de la métaphysique moderne

Le prolongement logique de la critique de l'universalisme européen est la récusation de toute théorie du sujet. Les philosophes de la déconstruction entendent faire éclater la lecture anthropologique sur laquelle s'appuie la pensée moderne pour produire une intelligibilité du monde. Ils invitent à rompre avec l'idée que l'homme est au centre de l'expérience et de la connaissance. L'homme n'est en rien une essence. Il n'est qu'une idée abstraite. Il est une construction mentale, une catégorie de pensée dont on peut assez facilement identifier la naissance intellectuelle dans l'histoire

des sociétés européennes. Foucault note à cet égard que l'homme n'est pas le plus vieux problème, ni le plus constant, qui se soit posé au savoir humain. Présente dès ses premiers ouvrages, l'affirmation que l'idée de l'homme touche à sa « fin » fait alors scandale : « l'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine » (*Les Mots et les choses*, 1966). Selon lui, l'homme pourrait bien s'effacer définitivement du savoir « comme à la limite de la mer un visage de sable ». Derrida rappelle également que l'être, comme présence et conscience de soi, touche à sa fin. Il invite dans ses écrits à déconstruire l'idée de sujet, en particulier la notion d'auteur détenteur d'un savoir objectif. Deleuze salue l'entreprise de dissolution de l'homme opéré par les sciences sociales.

Pour Foucault, Deleuze et Derrida, le sujet n'existe pas. Il ne renvoie à aucune réalité intangible. Il n'est qu'une illusion. Il est donc essentiel de réfuter sa prétention à exercer sa volonté, conçue comme la faculté de déterminer ses propres actes conformément à des principes établis par la raison. Les idées éthiques qui lui ont été associées, comme l'autonomie, la responsabilité et la liberté, sont dénuées de sens. Elles sont des prescriptions philosophiques que le caractère contingent de la vie humaine ne cesse de réfuter.

La postmodernité et la question du pouvoir

La pensée postmoderne présente tous les traits d'une radicalité philosophique. Elle est une critique sans concession des savoirs qui dominent la pensée européenne depuis plusieurs siècles. Toutes les idées philosophiques modernes sont remises en question et confrontées à l'épreuve de la complexité du réel. Les principes abstraits (la liberté, les droits, la raison, la conscience...) sont considérés comme des fictions élaborées par l'esprit humain pour donner une interprétation stable de la réalité, alors même que le monde est chaotique, ouvert et fragmenté. Les idées modernes forment une métaphysique, c'est-à-dire un système mental donnant accès à une vérité universelle et abstraite déglacée du

sensible, interdisant fondamentalement toute réflexion critique. Le langage est considéré, plus largement, comme un système de signes et de conventions structurant fortement tous nos jugements moraux. Il exerce une puissante contrainte sur nos interprétations. Il limite par conséquent notre capacité à comprendre le monde.

Tout en prônant une rupture radicale dans le domaine des idées, les philosophes postmodernes n'invitent pas à rompre avec l'ordre démocratique et libéral, qui est pourtant une mise en œuvre de la pensée moderne. La déconstruction ne justifie pas la révolution. Elle incarne bien plus un esprit de résistance fustigeant les mythes de la société moderne.

Derrida et la démocratie à venir

Derrida n'a pas pour intention de forger une théorie politique. Sa réflexion se concentre principalement sur la question du sens dans l'étude des textes. Elle ne porte pas sur les normes définissant les conditions du vivre-ensemble dans la société. Tout système philosophique recherchant l'unité et la cohérence ne serait, selon lui, qu'une reproduction bavarde de la pensée métaphysique d'avant-guerre. Des propos de nature politique fourmillent néanmoins dans ses divers écrits, où il questionne régulièrement des concepts classiques tels que la justice, le droit, l'autorité, la souveraineté, la liberté, la violence, la communauté et l'altérité. Son œuvre invite à déconstruire tous les concepts politiques prétendument universels qui, derrière les atours de l'évidence, ne sont pas dissociables de l'expérience, qui est toujours singulière, inattendue, instable.

Dans ses écrits tardifs, Derrida n'hésite pas à interroger l'avenir de la démocratie. Dans *Force de loi* (1994), il critique la confusion établie entre le juste et le juridique dans les démocraties libérales. Contrairement aux théories du droit naturel qui fondent la justice sur le droit (institution censée empêcher l'exercice de la force), il affirme que les principes juridiques impliquent toujours, dans leur mise en œuvre, l'exercice de l'autorité et de la puissance. Le risque de la tyrannie n'est aucunement écarté. Aussi, note Derrida, « le droit est déconstructible, parce que son ultime fondement, par définition, n'est pas fondé ». Le droit a une origine

qui n'est pas juridique : il est établi sur des arguments et donc exposé au mouvement incessant des idées. Il n'est qu'« un bricolage » qui n'a aucun caractère divin ou transcendant. Par opposition, la justice est un principe « indéconstructible », un « impératif universel », car elle est incalculable et inconditionnelle.

Dans *Spectre de Marx* (1997), puis dans *Voyous* (2003), Derrida ne condamne pas l'idée démocratique dans son principe, mais il s'en prend aux prétendues évidences attachées à notre vision de la démocratie. Dans le premier ouvrage, il dénonce l'idée de la « fin de l'histoire », nouvel ordre mondial marqué par l'avènement de la démocratie libérale, dont le modèle aurait triomphé avec l'effondrement de l'empire soviétique. Bien au contraire, soutient Derrida, la démocratie est comme un « lieu de la spectralité » : elle nous sert de promesse et de guide, mais ne se réalise jamais. Elle est nécessairement une « démocratie à venir », jamais présente comme telle, en perpétuel devenir. Elle est une possibilité, un résultat inattendu qu'il est nécessaire de poursuivre, tout en sachant qu'elle ne peut jamais être définie à l'avance et que sa réalisation ne sera jamais effective. Ainsi, la démocratie ne peut jamais être enfermée dans une essence, un concept, un idéal. Il n'y a aucun consensus clair et intelligible sur le sens du mot.

Dans *Voyous*, les violations répétées du droit international par les États-Unis sont l'occasion d'approfondir la réflexion sur l'inachèvement de la démocratie. Pour beaucoup d'États, « les discours sur les droits de l'homme et sur la démocratie restent d'obscènes alibis quand ils s'accommodent de la misère effroyable de milliards de mortels abandonnés à la malnutrition, à la maladie et l'humiliation, massivement privés [...] d'égalité ou de liberté, dépossédés des droits de chacun ». De même, Derrida n'hésite pas à déconstruire l'idéal des commencements démocratiques, rappelant que l'essor des États s'est toujours déroulé hors du cadre de la loi et n'a jamais pu échapper à l'usage de la violence, y compris les États qui se réclament aujourd'hui de la liberté. « Cette violence fondatrice n'est pas seulement oubliée. La fondation est faite pour l'occulter ; elle tend par essence à organiser l'amnésie, parfois sous la célébration et la sublimation des grands commencements ». De même, note Derrida, dans les systèmes dits démocratiques actuels, l'idée de la souveraineté du peuple reste largement captée par les représentants et n'a jamais permis de faire disparaître la dimension religieuse de l'idée d'État.

La conception de la liberté résultant de l'humanisme est quant à elle une illusion adossée à l'idée d'émancipation par la conscience. Elle est également incapable de penser la relation à l'autre comme une dimension constitutive de l'individualité. Enfin, dans d'autres écrits, Derrida montre les limites de la conception moderne de la nation qui s'appuie sur une identité figée dans la culture ou la langue, qui immobilise et qui exclue. Une telle conception ne permet pas à l'identité de se forger dans la nécessaire différence avec soi, dans l'altérité.

D'une manière générale, Derrida estime que la démocratie, pour s'affirmer elle-même, doit rester incertaine. Elle est un mouvement perpétuel, un libre jeu. Elle n'est jamais définie. Elle implique un constant retour critique sur elle-même – une « ipséité » – afin de pouvoir continuellement être remise en question et, ainsi, se déployer librement.

Deleuze, Guattari et le devenir révolutionnaire

Gilles Deleuze propose une critique originale du capitalisme, ce qui le rapproche un temps des études freudo-marxistes. Il livre, dans différents textes, une analyse approfondie de la rupture de Mai 68, d'où il tire une réflexion plus vaste sur la révolution et les institutions. Néanmoins, comme Derrida, Deleuze refuse de porter un « projet » qui laisserait croire en la possibilité d'une transformation intentionnelle du monde. Sa philosophie laisse une place importante à « l'événement » (*Logique du sens*, 1969), que l'on doit entendre comme les moments imprévus et singuliers dont le surgissement provoque la différence, la séparation, le nouveau, la coupure. L'événement est à la fois une rupture de sens (dans l'ordre du langage) et une transformation de l'état du monde (dans le rapport aux choses). Deleuze refuse ainsi l'idée qu'il existerait une raison unique et fondatrice du monde. Ce dernier résulte d'une multitude de moments d'instauration, de bifurcations, de dispersions et de dislocations, dont le seul caractère commun est d'être aléatoires et non liés. Le monde ne prend donc pas forme dans une origine, une fondation, ce qui lui donnerait une unité. Il est un ensemble de multiplicités et de singularités. Il se présente comme un univers fluide et discontinu. Il est un devenir.

C'est dans l'un de ses livres les plus commentés, *L'Anti-Œdipe* (1972), qu'il formule avec le plus de clarté son analyse de la révolution. Coécrit dans le contexte de l'après-68 avec le psychanalyste Félix Guattari (1930-1992), ancien disciple de Lacan, engagé dans de multiples causes, l'ouvrage propose une analyse cinglante de la société bourgeoise. Dans un style libre, cru et provocateur, les auteurs y élaborent une philosophie du désir dans laquelle ce dernier est conçu non plus simplement dans sa dimension subjective, mais comme une force créatrice qui parcourt la société, comme un ensemble de vibrations et de flux présents dans tous les espaces sociaux. Le désir y est étudié comme une puissance de subversion qui permet d'inventer de nouvelles formes de réalité. En ce sens, les auteurs invitent à dépasser la « psychanalyse embourgeoisée » qui, certes, a mis au jour le rôle des pulsions inconscientes, mais a échoué à comprendre le désir en le réduisant à la relation enfants-parents, sans entrevoir son potentiel libérateur à tous les niveaux de la société.

Deleuze et Guattari établissent une distinction majeure entre le « Devenir » et « l'Histoire » pour penser les ruptures révolutionnaires. Pour eux, on ne peut maintenir la fiction selon laquelle l'histoire aurait une direction que les acteurs révolutionnaires pourraient suivre. En s'intéressant à « l'avenir de la révolution », les historiens entretiennent l'illusion que celle-ci se définit par rapport à une issue particulière. Ils jugent aussi que les révolutions passées peuvent être évaluées en comparant leurs débouchés avec des fins qui leur sont rétrospectivement attribuées – ce qui implique de penser les révolutions en termes de réussite ou d'échec. Le vrai problème, selon Deleuze, est celui du « devenir révolutionnaire » qui suppose de comprendre pourquoi des groupes s'engagent dans la voie révolutionnaire pour échapper à l'oppression et à la tyrannie. Cette perspective implique de saisir la révolution comme une situation d'expérimentation, un événement exceptionnel, inattendu et indéterminé. Elle implique de comprendre comment la révolution contribue à la transformation de la société, à la création du droit, à de nouveaux agencements économiques, mais aussi au changement des institutions telles que l'école, la famille, les rapports hommes-femmes ou le travail. Mai 68, à cet égard, incarne bien l'irruption du « devenir révolutionnaire sans avenir de révolution », car l'événement a surpris par son caractère intempestif, imprévu et singulier.

Deleuze et les sociétés de contrôle

Deleuze est un grand admirateur de Foucault dont il a partagé certaines luttes. La série d'articles réunis dans un livre éponyme (*Foucault*, 1986) est l'occasion d'une analyse des thèses foucauldienne sur la complexité des relations entre savoir et pouvoir. Selon Deleuze, Foucault montre que les pratiques de pouvoir et l'ordre du savoir n'entretiennent pas une correspondance aussi étroite qu'on pourrait l'imaginer. Les formes dominantes du savoir ne se stabilisent que de façon provisoire, car la réalité du pouvoir est toujours mouvante et déstructurante, puisqu'elle mêle simultanément domination et contestation, assujettissement et résistance, dans une série continue de rapports de force.

Un peu plus tard, dans une série d'articles et d'entretiens, Deleuze prolonge également la réflexion foucauldienne sur les formes de surveillance des individus dans la société. Selon lui, les « sociétés de discipline » dont Foucault a étudié l'émergence et le développement aux XVIII^e-XIX^e s., entreraient dans une phase de déclin à la fin du XX^e s. Ces sociétés sont caractérisées par « l'enfermement » croissant des individus : ceux-ci évoluent dans des milieux clos et stables, organisés selon des règles qui contribuent à l'organisation de l'espace, au contrôle du temps et à la discipline des corps. Ils passent de la famille à l'école, puis de la caserne à l'usine, de temps en temps à l'hôpital et parfois en prison.

Or, selon Deleuze, nous entrons désormais dans des « sociétés de contrôle ». Les institutions disciplinaires y sont en crise. La famille, l'école ou l'entreprise n'y constituent plus des lieux stables où la surveillance peut s'organiser. L'individu évolue dans des espaces sociaux plus ouverts et dans des durées plus courtes. Les disciplines de surveillance s'exerçant dans les lieux fermés sont progressivement remplacées par des formes de contrôle souples, instantanées, incessantes et invisibles. Ces contrôles reposent sur la communication plutôt que sur la discipline. Ils prennent la forme de « modulations » : ils sont flexibles, évoluent à chaque instant et peuvent s'exercer simultanément en différents lieux. Les individus doivent faire face à des connaissances, des objectifs et des normes qui évoluent en permanence. Ils sont pris dans de nouveaux types d'inculcation, de sanctions, de soins. Les sociétés de contrôle doivent beaucoup à l'apparition de nouveaux outils informatiques ou cybernétiques alimentés par l'information, tout comme

les machines énergétiques avaient contribué hier à l'entrée dans les sociétés disciplinaires et, avant elles, les machines simples ou dynamiques étaient associées aux sociétés de souveraineté. Selon Deleuze, la domination atteint un tel degré de sophistication dans la société informatisée qu'elle ne peut déboucher que sur la disparition de la liberté.

La déconstruction, un esprit de résistance

Les pensées de la déconstruction n'invitent pas seulement à rompre avec les illusions des philosophies modernes. Elles contestent tous les systèmes d'autorité, les institutions, les normes et même les savoirs dont la science semblait avoir prouvé la validité. Elles rejettent tous les grands systèmes interprétatifs qui font entrer la complexité du monde dans un unique schéma d'intelligibilité. Les philosophes se détournent notamment des messianismes révolutionnaires qui prétendent libérer la société humaine et véhiculent une conception linéaire de l'histoire. La théorie marxiste, par exemple, est incapable de saisir la singularité des événements. Elle ne fait que reproduire la conception moderne d'une société progressant sur la voie de la justice et de l'émancipation. Les penseurs de la postmodernité contribuent ainsi à la diffusion d'un esprit de résistance à l'égard de tous les récits simplificateurs qui produisent une lecture univoque de la vie humaine, comme ceux de la métaphysique, de l'idéologie ou du langage.

Toutefois, la déconstruction des certitudes ne doit pas conduire à la fragilité et à l'impuissance. Deleuze note que la résistance aux nouvelles formes de surveillance sera toujours possible dans les sociétés de contrôle, malgré l'omniprésence des systèmes informatiques. La subversion y prendra de nouvelles formes : les piratages informatiques et les interruptions de communication remplaceront les grèves. Foucault ne cesse d'insister, dans ses travaux, sur l'idée que le pouvoir, en raison de son caractère relationnel et diffus, suscite nécessairement des désobéissances et des séditions dans la société.

Aucun des trois philosophes n'incarne la figure de « l'intellectuel engagé » concevant l'activité philosophique comme une responsabilité morale obligeant à prendre part aux luttes contre la misère, la violence et

les inégalités. Le refus de l'esprit de système les éloigne des organisations politiques. Leur relation à la société diffère aussi de la figure de « l'intellectuel total » dont la tâche est de jouer un rôle d'éclaireur auprès des masses, comme ont pu le faire Sartre et Camus en leur temps. Derrida conçoit l'engagement à l'intérieur de la tradition philosophique. Deleuze n'a jamais caché son engagement à gauche, mais ses interventions publiques sont rares (prisons, femmes, homosexualité, causes palestinienne et arménienne). Foucault soutient les mobilisations contre les discriminations culturelles et sexuelles. Néanmoins, après avoir défendu la possibilité d'un engagement public, il revient sur sa conception après Mai 68, estimant que les masses disposent désormais de savoirs pratiques et théoriques leur permettant d'agir de façon autonome. Il évolue alors vers l'idée d'un engagement comme « intellectuel spécifique », appelé à participer à des mobilisations collectives sur des enjeux précis, en raison des connaissances particulières qu'il a pu collecter grâce à son activité de recherche. Pour Foucault, le philosophe a ainsi pour tâche de dénoncer l'injustice dont sont victimes les plus démunis et les sans voix, sans jamais s'inféoder à un mouvement de masse. C'est dans cette perspective qu'il participe, au début des années 1970, au Groupe d'information sur les prisons (GIP).

Les réceptions de la philosophie postmoderne

Les idées de la postmodernité connaissent un grand succès dans l'université française de la fin des années 1960 à la fin des années 1970. Mais c'est le débat sur la vérité et la raison opposant Jürgen Habermas et Richard Rorty, suite à la parution de l'ouvrage de Jean-François Lyotard, qui contribue à l'internationalisation de la critique postmoderne. Durant les années 1980-1990, la pensée française connaît une diffusion sans précédent sur les campus universitaires nord-américains.

Lyotard et la fin des métarécits

La discussion ouverte par Jean-François Lyotard (1924-1998) sur l'évolution des savoirs est une étape importante dans la popularisation des idées critiques sur l'art, la littérature, le langage, la psychanalyse, la philosophie et les sciences sociales. *La Condition postmoderne* (1979) est avant tout un ouvrage d'épistémologie des connaissances. L'ouvrage conduit une investigation sur le déclin des grands systèmes explicatifs qui ont nourri la pensée européenne depuis la Renaissance. Ces « métarécits » proposent une interprétation universelle de la condition humaine et de l'évolution des sociétés. Ils sont des productions narratives et discursives qui unifient le monde dans une seule compréhension historique. Lyotard distingue à cet égard les « mythes » qui s'appuient sur l'interprétation des origines de la société pour forger une explication du présent, et les « histoires » qui élaborent les conditions explicatives du changement de la société dans sa destination finale. La conception dominante du savoir dans les sociétés industrielles s'appuie ainsi, selon lui, sur deux grands métarécits consolidés par les Lumières françaises et l'idéalisme allemand. Le récit de « l'émancipation du sujet rationnel » inscrit l'histoire dans une perspective subjectiviste. Il fait de la raison et du savoir les moteurs de toutes les avancées humaines, notamment la quête de justice. Le récit de « l'histoire de l'Esprit universel », quant à lui, est porté par la philosophie de Hegel qui réussit le tour de force d'unifier le rationnel, le matériel et le social dans une transformation universelle déterminant le mouvement des sociétés.

Selon Lyotard, les sociétés du XX^e s. sont caractérisées par l'éclatement des discours et des représentations. Elles font face à un mouvement de « délégitimation du savoir » né de l'incrédulité croissante à l'égard des récits unificateurs de la modernité. L'entrée dans la postmodernité en est le prolongement. Elle débute avec la prise de conscience de la barbarie des camps d'extermination, prouvant que la raison instrumentale peut être la matrice du plus grand crime de l'histoire mondiale. Elle se prolonge après la guerre, dans un contexte où le déploiement de la technique et des sciences n'est plus motivé par un grand projet philosophique. Dans la société postindustrielle, aucun récit n'est désormais capable d'unifier la société. Les savoirs sont de plus en plus diffus. Ils révèlent les différences, les tensions et les singularités du monde.

Cette position poussera Lyotard, dans un ouvrage ultérieur, à soutenir, contre l'éthique communicationnelle d'Habermas, qu'il n'est pas possible d'établir, par le biais du langage, un espace de consensus permettant de trancher équitablement entre plusieurs argumentations opposées (*Le Différend*, 1983). Alors que la modernité portait l'illusion de l'universalité du savoir, la pensée ne peut désormais faire autrement que d'accepter la coexistence d'interprétations, de communautés et de modes de vie fragmentés.

Habermas et la raison comme intercompréhension

La réflexion de Lyotard suscite de nombreuses réactions d'intellectuels, publiées notamment par la revue *Critique*. En 1981, une controverse l'oppose à Jürgen Habermas. Discutant les arguments de la postmodernité, le philosophe allemand interroge la pensée des années 1960-1970 non pas pour rejeter l'humanisme moderne, mais pour lui donner une nouvelle chance en recourant à ce qu'il a de plus essentiel : la critique. Sa démarche tranche avec ses écrits antérieurs qui assumaient l'héritage de l'École de Francfort : Habermas y forgeait une critique sans appel de l'idéologie de la modernité, assise sur une rationalité technoscientifique dominante et aliénante (*La Technique et la science comme « idéologie »*, 1968 ; *Raison et légitimité*, 1973). Le débat avec Lyotard est l'occasion, pour lui, de réaliser une inflexion théorique importante. Dans un article écrit sur le vif (« La modernité, un projet inachevé », 1981), puis dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1985), Habermas assume pleinement sa prise de distance à l'égard de la théorie critique. Il y confirme son ambition d'élaborer, depuis la *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), une nouvelle conception de la rationalité s'appuyant sur l'intercompréhension.

Habermas reconnaît la nécessité de prendre congé des philosophies de la conscience. La modernité a cherché à forger sa propre normativité au moment où la religion et la métaphysique ne pouvaient plus poser les fondations morales de la société. Elle a fait du sujet conscient une substance distincte de l'univers, une réalité philosophique prenant la forme d'une « totalité ». Pour Habermas, le cartésianisme constitue

l'expression la plus poussée de la conscience moderne : il forge le sujet qui, par l'acte même de penser (le *cogito*), trouve son principe en lui-même et se libère de toute attache extérieure. La pensée de Descartes privilégie le « solipsisme », une conception de l'être selon laquelle il n'y a pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même. Elle fait de l'être humain une figure solitaire et autoréférentielle. Détenteur d'un pouvoir infini sur soi, tributaire d'aucune contrainte extérieure, l'homme apparaît comme un être absolu. Il devient sa propre finalité.

Selon Habermas, les philosophies du xx^e s. ont le mérite d'avoir réussi à ébranler cette conception sacrée de l'homme. Adorno et Horkheimer ont exprimé un scepticisme radical à l'égard d'une « raison instrumentale » incapable de proposer une visée morale à la société. Chacun à sa manière, Heidegger, Derrida, Bataille et Foucault ont contribué à dissoudre la figure moderne du sujet et à ébranler le logocentrisme qui portait les ambitions du rationalisme. À ce titre, Habermas admet la nécessité d'abandonner les propositions de nature métaphysique, de considérer la pluralité des jeux de langage et de reconnaître la contingence des visions morales.

Pour autant, Habermas se montre particulièrement sévère à l'égard des philosophes postmodernes. Selon lui, les chefs de file de l'École de Francfort proposent une lecture restrictive qui associe la raison des modernes à la problématique de la domination exercée sur la nature et sur les pulsions. Influencée par les années sombres de la guerre, leur analyse s'enferme dans une vision pessimiste et radicale, dans un « scepticisme effréné » qui les conduit à ignorer la contribution culturelle et sociale de la modernité. De même, les philosophes de la tradition nietzschéenne, en contestant la subjectivité et la raison, proposent une conception de l'être humain qui est la figure inversée de celle des Lumières : elle est une forme de contre-discours à la philosophie de la raison, la « négation indéterminée » de la modernité. La conception nietzschéenne ne parvient pas à écarter véritablement la question centrale de la conscience ; celle-ci continue de hanter le discours philosophique. Enfin, selon Habermas, la pensée postmoderne échoue en sombrant dans un « relativisme » refusant catégoriquement de dégager des énoncés présentant un caractère universel.

Ainsi, tout en prolongeant la critique de l'héritage européen, Habermas conçoit une issue positive au projet de la modernité. Pour le philosophe

allemand, il convient de renoncer définitivement à la conception héroïque du sujet conscient. La raison ne peut résulter de l'esprit d'un sujet replié sur lui-même. Mais elle peut émerger de la rencontre entre des sujets en interaction, dès lors qu'ils acceptent d'engager une discussion et de produire des efforts pour faire converger leurs points de vue. Dans cette perspective, la raison ne dépend plus de la rationalité calculatrice de l'individu isolé ; elle émerge de « l'intercompréhension », c'est-à-dire de la reconnaissance entre des êtres subjectifs engagés dans une discussion collective. La théorie habermassienne valorise la raison communicationnelle qui résulte du langage (voir [chapitre 9](#)).

Contrairement aux philosophies de la contingence, cette théorie maintient l'idée qu'il est possible d'avancer des « prétentions à la validité » qui se substituent à la traditionnelle recherche des vérités considérées comme des principes absolus. Habermas distingue ainsi trois sphères de validité utilisées par les individus pour justifier leurs actions : la vérité d'une proposition (en référence à un monde objectif) ; la justesse d'une norme (en référence à un monde social commun, construit dans l'intersubjectivité) ; la sincérité d'une expression de soi (en référence à un monde subjectif, propre à chacun). Habermas considère à ce titre que les énoncés sont toujours ancrés dans des contextes de sens, dans des mondes vécus, ce qui conduit à des interprétations infiniment variables. Mais dans le même temps, la capacité des locuteurs à orienter leurs actions en fonction des conditions de la discussion – en débattant de manière argumentée – fait émerger une raison communicationnelle qui, lorsqu'elle parvient à dépasser le contexte spécifique de l'interaction, peut revêtir un caractère universel (ou « transcendant »).

Habermas tente ainsi de trouver une voie entre deux écueils, celui de la vérité absolue proposée par la métaphysique moderne et celui du relativisme des valeurs qui imprègne les philosophies de la postmodernité. La raison communicationnelle a justement cette ambition de concilier, d'un côté, la nécessaire reconnaissance de la pluralité des contextes sociaux et, de l'autre, la recherche d'un principe d'unité qui garantit la possibilité d'un accord moral et politique. D'une manière générale, Habermas ne renonce pas à l'idéal classique de l'émancipation par la raison. Il invite néanmoins à réinventer le principe de la rationalité. C'est à ce prix qu'il devient possible, selon lui, de poursuivre le projet inachevé de la modernité.

Rorty et le modèle conversationnel de la philosophie

Lorsqu'il écrit *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979, intitulé en français *L'Homme spéculaire*), Richard Rorty (1931-2007) a déjà une bonne connaissance des philosophes français dont le succès est grandissant en Europe. Lecteur attentif de Nietzsche, Wittgenstein et Heidegger, il contribue activement à la diffusion des thèses de Foucault et de Derrida dans les universités américaines. C'est dans la tradition pragmatiste américaine qu'il puise les éléments d'une critique radicale du rationalisme européen.

Le « pragmatisme » hérité de Charles Sanders Peirce, John Dewey et William James, entend dégager la philosophie des spéculations de la pensée métaphysique. Les représentants de ce courant ne reconnaissent aucune valeur heuristique aux idées qui sont inutiles en pratique et qui ne peuvent donc subir l'épreuve de l'expérience. Selon eux, la philosophie n'a pas pour visée de dégager des vérités abstraites, mais plutôt d'avancer des propositions qui peuvent être éprouvées dans le contexte social et matériel de l'époque. C'est dans cet esprit que Rorty choisit de mener son assaut contre la philosophie occidentale. Selon lui, depuis plusieurs siècles, la pensée prend la forme d'une « théorie générale de la représentation » qui recherche systématiquement une « correspondance » entre des énoncés considérés comme universellement vrais et des éléments de la réalité. La théorie de la représentation fait fonctionner la pensée à l'image d'un miroir : les vérités dégagées par la philosophie et les sciences s'imposeraient comme un reflet fidèle de la réalité. L'esprit serait ainsi « le miroir de la nature ». Autrement dit, les connaissances savantes seraient la représentation objective – juste, impartiale, neutre, dégagée des préjugés – d'un monde qui lui serait externe. Selon Rorty, cette conception de la connaissance-miroir est entretenue, depuis l'Antiquité, par de fausses « oppositions binaires » comme réalité/apparence, naturel/conventionnel, absolu/relatif, essence/contingence, esprit/corps – argument déjà avancé par l'Américain Donald Davidson et le français Jacques Derrida, deux sources d'inspiration de la pensée rortyenne. Une telle opposition se retrouve tout particulièrement dans la distinction classique entre le

« sujet » et « l'objet », c'est-à-dire entre ce qui relève de la pensée et ce qui ressort de la réalité.

Rorty entend démanteler les théories classiques de la connaissance estimant que l'esprit indépendant (sujet) aurait le pouvoir d'accéder à la compréhension des choses en soi (objet). Pour lui, « l'homme spéculaire » des Lumières recherche la vérité en tentant de saisir ce qui fait le fondement des choses, leur nature profonde. Il évolue donc inéluctablement vers « l'essentialisme », c'est-à-dire la recherche des éléments substantiels, immuables et invariables qui caractérisent la nature profonde d'une chose. Or il est totalement vain de rechercher une telle essence, car il est impossible de distinguer une caractéristique qui serait primordiale, intrinsèque, dans l'étude d'un objet. Au contraire, les connaissances doivent nécessairement être considérées dans leurs dimensions sociales et culturelles. Elles se déploient dans des contextes humains qui en fixent le sens. Elles sont dépendantes de l'histoire. Elles ont donc un caractère relationnel et contingent, car le monde n'est qu'un flux continu de relations qui sont elles-mêmes constituées de relations. Les connaissances ne sont pas des réalités objectives : elles se construisent dans l'échange.

Cette perspective pousse Rorty à défendre une conception « conversationnelle » de la philosophie qui pourrait se substituer à la conception spéculaire de la pensée abstraite. Le modèle conversationnel repose sur la discussion : il pose pour principe qu'il n'y a pas de vérité absolue, mais des « croyances » diverses et des « justifications » circonstanciées qui dépendent des jeux de langage. Rorty défend ainsi, comme Habermas, la possibilité de dégager de l'intersubjectivité des conceptions partagées, qu'il nomme des « consensus de convergence ». À la différence du philosophe allemand, il n'envisage toutefois à aucun moment la possibilité de former des accords ayant une signification universelle. Selon lui, le consensus sur les valeurs (la raison) ne peut émerger que dans un cadre limité, celui de la « communauté linguistique ». Il ne peut pas se former à l'échelle de la « communauté universelle » telle que l'envisage Habermas. Un consensus se forme donc de façon « contingente » : il est le résultat d'une aspiration à la solidarité, elle-même contingente. Il est un réseau temporaire de croyances et de désirs. Il n'a pas de substance, pas de centre.

La vision rortyenne est lourde de conséquences, car elle suppose d'abandonner toute prétention à définir une morale universelle. Dans *L'Espoir au lieu de savoir* (1995), Rorty confirme son renoncement à considérer le vrai comme une signification objective et supérieure, car il ne saurait y avoir de « sens », de « vérité » ou de « raison » que l'esprit parviendrait à dégager des apparences. Il n'y a que des « justifications » portées par les membres d'une communauté, chacun avançant avec ses fins, ses désirs et ses croyances. De telles justifications sont indissociables du langage qui est l'instrument par lequel les êtres expriment leurs préférences à un moment donné. Ainsi, le « néo-pragmatisme » de Rorty renonce aux « situations idéales » qui pouvaient encore être envisagées par les fondateurs du pragmatisme (Peirce et James) ou par Hilary W. Putnam, contemporain de Rorty. Il assume donc pleinement, selon les termes mêmes du philosophe, son « anti-essentialisme ».

Renonçant à toute forme de connaissance objective, Rorty estime qu'aucun savoir ne peut revendiquer une supériorité sur les autres. Alors que la philosophie prétendait hier être le lieu d'unité de tous les savoirs, Rorty ne lui reconnaît ni autonomie ni suprématie dans l'ordre de la connaissance. Il soutient que seule une discussion ouverte entre toutes les disciplines peut conduire à forger des conceptions partagées sur le monde. Dans cette discussion, la littérature et l'histoire des idées occupent une place importante, car elles s'appuient sur la narration. La forme narrative a un avantage considérable : elle évite le piège du raisonnement formel qui conduit, bien souvent, à forger des prétentions à la vérité. Rorty estime même que l'impossibilité d'une philosophie morale universelle confère une place centrale à l'imagination. « Nous n'envisageons pas le progrès intellectuel et le progrès moral comme une progression vers le Vrai, le Bon, ou le Juste, mais comme un élargissement du pouvoir imaginatif [...] L'imagination est à la fois la source des nouveaux tableaux scientifiques de l'univers physique et des nouvelles conceptions de communautés possibles. »

Le relativisme moral de Rorty a suscité la critique. Au nom d'une philosophie de la « contingence », limitée à des communautés restreintes, peut-on laisser ainsi le monde sans valeurs communes au genre humain ? Dans *Vérité et justification* (1999), Habermas reproche ainsi à Rorty de tomber dans un « contextualisme intégral » incapable de prendre en

compte l'aptitude des individus à s'affranchir, par l'apprentissage et l'autocritique, des pratiques langagières quotidiennes. La pensée rortyenne ignore ainsi la capacité des êtres humains à produire des arguments rationnels indépendants des contextes dans lesquels ils sont insérés. Contre ces critiques, Rorty estime que son anti-essentialisme est porteur d'un relativisme modéré : s'il faut bien reconnaître la relativité des choses et l'ancrage culturel de tout énoncé, il serait toutefois stupide d'en tirer une conclusion caricaturale selon laquelle « toute pratique en vaut une autre ». Le relativisme est simplement l'idée qu'il est impossible de dégager un unique point de vue, neutre, objectif, universel, à l'aune duquel toutes les croyances et toutes les pratiques sociales pourraient être évaluées.

Le succès inattendu de la *French Theory* aux États-Unis

Grâce à la réception de leurs travaux aux États-Unis, les penseurs de la postmodernité acquièrent une notoriété internationale dépassant largement les milieux francophones. Les travaux de Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean-François Lyotard, Louis Althusser, Julia Kristeva ou Hélène Cixous, sont repris par toute une génération de jeunes auteurs. Les premiers échanges transatlantiques se tissent à la fin des années 1960 lors d'une conférence sur le structuralisme tenue à l'université Johns Hopkins (Baltimore). En quelques années, ce que l'on appelle bientôt la *French Theory* se diffuse dans les universités des deux côtes des États-Unis.

Étrangement, la pensée postmoderne ne suscite aucun intérêt dans les départements de philosophie qui, aux États-Unis, restent alors dominés par une tradition « analytique » centrée sur la logique formelle du raisonnement dans la production des connaissances philosophiques et scientifiques. C'est bien plus dans le champ des « humanités », au sein de disciplines étudiant la société et la culture, que la postmodernité gagne en influence – tout particulièrement dans le domaine des études littéraires. Des revues comme *Semiotext(e)* deviennent des espaces de mise en discussion des philosophes français. Les auteurs s'attachent à

déconstruire les « canons » de la littérature américaine et proposent d'y instiller de nouveaux procédés narratifs visant à se défaire des idéologies dominantes de la société américaine. La postmodernité entre dans la littérature comme une entreprise de démystification. Elle se donne pour projet de désacraliser les grands récits et dévoiler l'ordre discursif imposé par les textes. Elle entend rediriger les lecteurs vers les marges, vers l'incertitude, vers un imaginaire fragmenté qui rejette l'unicité du sens.

Les campus étant devenus des lieux importants de la contestation sociale aux États-Unis, les travaux des philosophes français y connaissent un succès croissant dans les années 1970 et se diffusent très largement dans les années 1980. La postmodernité renaît ainsi outre-Atlantique au moment même où son influence décline dans l'université française. Elle alimente un courant dit « poststructuraliste » affirmant que tout phénomène social étant indissociable du système de connaissances dominant (lui-même dépendant du langage), il est vain de vouloir attribuer un sens univoque aux choses. Ce courant s'étend notamment par le biais des *Cultural Studies*, ensemble composite de recherches interdisciplinaires mettant l'accent sur la question de l'identité et des inégalités entre les communautés de la société américaine. Les œuvres de Foucault, de Deleuze et de Derrida connaissent une popularité croissante dans les *Gender Studies*, les *Black Studies*, les *Queer Studies* (études gays et lesbiennes) et les études postcoloniales. Les idées « déconstructionnistes » (notion clé du vocabulaire de Derrida) participent ainsi à la constitution d'un nouveau front de la critique intellectuelle de gauche aux États-Unis.

Au début des années 1980, ces idées sortent des enceintes universitaires et gagnent des arènes militantes et des lieux alternatifs. Les travaux des auteurs français y sont réappropriés, interprétés, politisés et parfois détournés afin de les orienter vers la critique du conservatisme moral de la société américaine. Leurs idées sont notamment reprises par les activistes cherchant à faire valoir les droits des minorités face aux discriminations sociales dont elles sont victimes. L'heure est désormais à la déconstruction des fondements de la culture dominante – blanche, patriarcale, individualiste, inégalitaire – dont le modèle tend à reproduire des inégalités de classe, de genre ou de « race » (terme utilisé aux États-Unis pour désigner les communautés de couleur).

De même, dans le sillage de Frantz Fanon (*Les Damnés de la Terre*, 1961) et d'Edward Saïd (*L'Orientalisme*, 1978), se construisent une pensée militante et des « études postcoloniales », particulièrement critiques à l'égard de l'universalisme culturel occidental. Selon ces travaux, l'ambition hégémonique de l'Occident est loin d'avoir disparu avec la décolonisation. La diffusion des normes morales, juridiques et politiques des sociétés libérales, mais aussi de leurs canons artistiques et littéraires, contribuerait à maintenir les conditions d'un impérialisme culturel des nations riches sur les peuples anciennement colonisés, passés de la domination brutale des XIX^e et XX^e s. à la dépendance économique et culturelle de la période contemporaine. Pour les théoriciens du postcolonialisme (Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembé), l'heure est à la déconstruction des représentations de l'Occident et des mythes de « l'homme blanc » présents dans le champ culturel et littéraire, la philosophie, le droit et les discours sur le développement. La démarche postcoloniale entend non seulement montrer les liens entre la philosophie occidentale et la pensée coloniale (et néocoloniale), mais aussi mettre en évidence les identités qui ont su résister dans les milieux subalternes des sociétés colonisées.

La diffusion internationale des idées postmodernes, notamment le succès des travaux de Foucault et de Derrida, génère ainsi de multiples extensions et adaptations de la critique philosophique aux enjeux des luttes sociales, au prix de malentendus avec la pensée originelle des auteurs français.

Foucault, pouvoir disciplinaire et contrôle de la vie

Michel Foucault est l'auteur d'une œuvre complexe et discontinue. Ses travaux ne forment pas un système de pensée homogène. Ils se distinguent de la philosophie classique par une tentative assumée d'ouvrir la réflexion théorique aux sciences sociales. Foucault multiplie également les sujets d'interrogation : l'idée philosophique du sujet, la production du savoir, le traitement de la folie, la naissance de l'hôpital, la société

punitive, le biopouvoir, la sexualité et le gouvernement de soi. Ses questionnements évoluent d'un livre à l'autre, au point qu'il est devenu habituel de distinguer plusieurs « Foucault ». Ses écrits s'appuient sur des concepts ouverts, dont l'auteur n'hésite pas à se séparer lorsqu'il change de sujet d'analyse. Assumant le caractère éclectique et fragmenté de son œuvre, Foucault récuse l'idée de « faire école ». Il considère l'absence de système de pensée comme le reflet de l'exigence de liberté nécessaire pour se détacher des clôtures intellectuelles et des perspectives convenues véhiculées par la pensée académique.

La pensée foucauldienne ouvre une brèche dans la tradition philosophique par son approche résolument interdisciplinaire. Certes, Foucault rappelle à plusieurs reprises qu'il demeure, par son héritage intellectuel, un philosophe. Il exprime de surcroît une certaine méfiance à l'égard des savoirs positivistes qu'il soupçonne d'être mis au service du contrôle des populations. Mais le même Foucault ne cesse, tout au long de ses travaux, de s'intéresser à l'histoire des techniques et des connaissances. Non seulement il scrute les dispositifs pratiques permettant de contrôler la vie des individus, mais il s'attelle à une « archéologie » des savoirs dont il tente de décrire à la fois les conditions de genèse historique et les grandes inflexions dans les sociétés européennes, dans une perspective dite « généalogique ». De même, son travail recourt largement aux méthodes des sciences sociales, notamment l'étude de sources diverses trouvées dans des archives historiques : manuels scientifiques, documents administratifs, textes de loi, œuvres littéraires mineures, notes privées. L'analyse foucauldienne n'hésite pas, enfin, à mettre en perspective l'héritage de la philosophie européenne en le confrontant aux analyses d'économistes et sociologues classiques, comme Smith, Ricardo, Marx, Weber ou Durkheim.

La réflexion sur la place du savoir dans l'organisation des sociétés traverse l'ensemble de l'œuvre de Foucault, qu'il s'agisse des cadres généraux de la pensée, de la généalogie des sciences, ou des discours sur la folie, le soin, la prison ou la sexualité. De même, au fil de ses ouvrages, se construit une réflexion sur les dispositifs de gouvernement qui renouvelle la compréhension des phénomènes de pouvoir. Ce sont ces interrogations croisées sur le savoir et le pouvoir que l'on tentera de retracer ici.

L'omniprésence du pouvoir

Foucault propose une interprétation radicalement nouvelle de la formation du pouvoir dans la société. Ses travaux se détournent de l'analyse classique des institutions gouvernementales pour se concentrer sur la diffusion des relations de pouvoir dans la vie sociale.

Microphysique du pouvoir

La lecture foucauldienne du pouvoir prend le contre-pied des conceptions classiques de la philosophie et du droit qui, traditionnellement, s'interrogent sur la nature, la légitimité, l'organisation ou les fins du gouvernement. Selon Foucault, en effet, le pouvoir n'a ni la centralité, ni l'unité, ni l'extériorité que lui prêtent les constructions théoriques abstraites. Il ne se concentre pas en un lieu précis de la société. Il ne résulte pas de la monopolisation de l'usage légitime de la violence au sein des organes de gouvernement. Il n'est l'attribut d'aucun groupe social spécifique. Foucault refuse ainsi la représentation dominante d'un pouvoir qui serait approprié par l'État, par la bureaucratie, par une caste ou une classe au pouvoir. Foucault récuse ainsi toutes les interprétations ontologiques ou substantielles du pouvoir. Il rompt avec la conception d'un pouvoir descendant s'imposant par la concentration de la force, par l'injonction et la contrainte. Il se désintéresse des questions classiques sur la souveraineté, la vertu des gouvernants, les constitutions et la distribution des pouvoirs.

Dans l'analyse foucauldienne, les relations de pouvoir ne sont pas séparées de la vie sociale. Le pouvoir s'établit dans la société. Il doit être saisi comme un phénomène concret, une expérience humaine. Il pénètre tout le corps social. Il s'insère même dans les relations privées, y compris celles qui semblent éloignées de la vie politique. Le pouvoir résulte moins de la coercition exercée d'en haut que de la multiplication de formes de contrôle social résultant de l'apprentissage des conduites, des disciplines et des dispositifs matériels organisant les relations sociales. Il s'inscrit ainsi dans la normalité des échanges. Étant envisagé comme une relation, il n'est pas une matière appropriable. Il se soutient par ses propres mécanismes. Nulle institution ne le détient comme une chose. Ainsi, pour Foucault, le pouvoir s'exprime dans une multiplicité de lieux

et d'espaces : « Le pouvoir est partout » écrit-il dans son *Histoire de la sexualité (La Volonté de savoir, t.1, 1976)*. « Il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. » Omniprésent, il s'exprime à l'école, à l'usine, à l'église, dans le cabinet médical, dans les relations familiales. Il existe ainsi une infinie diversité de micropouvoirs dans la société.

Foucault récuse l'interprétation marxiste qui envisage le pouvoir comme un système de domination structuré par un antagonisme de classes. On ne peut cantonner, selon lui, le pouvoir à une « matrice générale » envisageant les relations de commandement et d'obéissance comme une opposition dialectique entre des dominants et des dominés. De même, l'idée marxiste que le pouvoir s'exprimerait dans la coercition physique ou culturelle exercée par les « appareils d'État » est réductrice. Certes, Foucault accorde une attention au rôle joué par les organes de gouvernement dans le renforcement de la société disciplinaire. Mais les mécanismes réglant les conduites débordent largement le cadre des institutions et s'étendent à l'ensemble de la société. À l'explication holiste proposée par le marxisme, Foucault substitue une « microphysique du pouvoir » soucieuse de comprendre comment les rapports de force s'actualisent dans le quotidien de la vie sociale.

Les écrits de Foucault s'attachent également à montrer que le pouvoir n'est jamais définitivement établi dans la société. Au contraire, il est en perpétuel renouvellement. Il revêt un caractère instable et provisoire. Il s'exprime dans des discours, des normes, des savoirs et des techniques d'encadrement social qui évoluent en permanence. Il est une force qui produit et qui invente chaque jour de nouvelles formes de contrôle des conduites. Pour cette raison, le pouvoir doit toujours être saisi dans son historicité, c'est-à-dire dans ses mutations et ses changements. C'est ainsi que Foucault rend compte, dans *Surveiller et punir* (1975), de la transformation des techniques pénales à la fin du XVIII^e s., témoignage d'une évolution vers la société disciplinaire caractérisée par de nouvelles techniques de surveillance des individus. Foucault prend donc à nouveau ses distances avec toutes les théories juridiques cherchant à caractériser le pouvoir dans sa forme définitive ou idéale.

Selon Foucault, le caractère multiple et changeant du pouvoir est loin d'être un signe de son affaiblissement. Bien au contraire, son ubiquité témoigne de sa capacité à s'étendre et se fixer partout dans la société.

Toute la réflexion foucauldienne sur les savoirs, le traitement de la folie, ou encore l'hôpital, la prison, l'usine, l'école ou la famille, est animée par le souci de montrer l'évolution historique des sociétés européennes vers une démultiplication des formes de contrôle exercées sur les individus.

Savoir et pouvoir

Pour Foucault, toute forme de pouvoir s'appuie sur la production de savoirs. « Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir » précise-t-il dans *Surveiller et punir*. Toutes les institutions d'encadrement de la société fabriquent des savoirs spécifiques dont l'objectif est de contribuer à normaliser et diriger les conduites sociales.

Foucault montre de façon générale que l'émergence des « mécanismes disciplinaires » dans les sociétés modernes s'accompagne de la production de nouveaux systèmes de connaissances. Les institutions carcérales et hospitalières, par exemple, se réorganisent autour de nouvelles conceptions de la maladie mentale, de la pénalité et de la délinquance, qui contribuent à redéfinir les normes du comportement afin de fabriquer des corps dociles. Les savoirs scientifiques et juridiques, notamment, sont des instruments centraux de la société disciplinaire : ils permettent d'élaborer un discours de normalité qui, en recourant à des démonstrations fondées sur la raison logique, encadre les pratiques et oriente les mouvements selon des critères reconnus comme une sorte d'évidence. À l'échelle de la société tout entière, le savoir est devenu un instrument primordial du « biopouvoir » exercé par l'État moderne. En effet, alors que dans la société monarchique le pouvoir du roi consistait en sa capacité de donner la mort, le pouvoir politique dans la société moderne s'appuie sur l'encadrement de la vie. Les gouvernements recourent aux sciences, accroissent leur connaissance des populations et de leur milieu de vie, et peuvent ainsi réguler l'existence des êtres humains et mieux guider leurs comportements (*Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir*, 1976).

Cette relation entre savoir et pouvoir est posée dès l'*Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), l'un des premiers écrits du philosophe. Dans *Les Mots et les choses* (1966), Foucault défend l'hypothèse que chaque époque de l'histoire européenne se caractérise par la formation d'un discours dominant, un système de savoir spécifique. Chaque époque peut être identifiée par la formation d'une *épistémè* (terme grec ancien signifiant « savoir » ou « science »), entendue comme le cadre général de la pensée sur lequel s'appuient les connaissances et les représentations dominantes dans la société. Dans l'esprit de Foucault, l'*épistémè* ne désigne pas simplement les types de savoir philosophique et scientifique qui se diffusent à un moment particulier. Elle est un ensemble de façons de penser et de se représenter le monde qui irriguent le système des connaissances d'une époque déterminée. L'*épistémè* n'apparaît pas de façon explicite ; elle n'est pas une théorie ou une doctrine. Elle est un ensemble de manières de penser dominantes et stables qui orientent les questions, les méthodes et les hypothèses des discussions savantes. Elle donne une cohérence aux connaissances. Il est possible d'identifier chaque *épistémè* de façon rétrospective, grâce à l'étude archéologique du savoir, dont le but est d'étudier le système des régularités discursives qui fondent la raison à un « âge » donné de l'histoire.

Ainsi, Foucault distingue-t-il trois époques différentes dans l'histoire européenne. La « Renaissance » du XVI^e s. est marquée par une *épistémè* de la ressemblance : les discours scientifiques se donnent pour objet de repérer les similitudes et les analogies qui unissent les choses entre elles. Durant cet âge, la connaissance cherche à déceler le semblable dans les choses et à en comprendre l'unité, l'harmonie, la cohérence, reflet de l'ordonnement parfait du monde créé par Dieu. Les mots n'ont pas pour fonction de représenter ou de critiquer les choses ; ils ont vocation à les interpréter. Pour cette raison, les mots sont le reflet des choses. Ils se confondent avec elles. « L'âge classique » des XVII^e-XVIII^e s. est caractérisé par une *épistémè* de la représentation. Il correspond au développement des sciences et de la pensée rationnelle, c'est-à-dire des formes de production du savoir s'appuyant sur le classement et la comparaison des choses. La connaissance ne cherche plus à identifier les ressemblances qui relient les choses entre elles, mais à repérer ce qui fait leur identité et leurs différences. Les mots ne servent donc plus à interpréter le monde ; ils ont désormais vocation à décrire les choses dans

leur spécificité et leur diversité. Pour cette raison, les mots sont désormais dissociés des choses.

Enfin, au XIX^e s., l'ordre du savoir connaît une nouvelle transformation. Les sociétés européennes entrent dans « l'âge moderne ». L'homme y devient l'objet central de la connaissance. Cette évolution est facilitée par le développement rapide des sciences s'intéressant à la vie humaine, comme la philologie (qui étudie l'homme qui parle), la biologie (l'homme qui vit) et l'économie (l'homme qui travaille). Toutefois, ce nouvel âge débouche sur une conception ambiguë de l'être humain dans la mesure où celui-ci, dans les nouveaux savoirs, est à la fois le sujet qui pense et l'objet de la connaissance : il est indissociablement un sujet transcendantal et un objet empirique des sciences (un « doublet empirico-transcendantal »). Il s'inscrit dans un discours prophétique qui l'érige en nouvel horizon métaphysique et, au même moment, dans un regard positiviste qui en fait l'objet de son propre regard. Pour cette raison, les sciences humaines qui prétendent étudier l'être humain de façon objective, à partir des méthodes tirées des sciences appliquées, ont une très grande fragilité, car l'homme n'est jamais qu'une construction mentale dépendante de l'*épistémè* moderne. Les sciences humaines ne font qu'adopter l'anthropocentrisme qui gagne l'ensemble des manières de penser de l'âge moderne.

L'intérêt pour le « savoir-pouvoir » ne conduit pas Foucault à délaissier les pratiques concrètes de surveillance dans la société moderne. En effet, le philosophe entend aussi saisir le pouvoir dans sa « matérialité », dans son exercice concret, ce qui suppose d'étudier attentivement les actes et les dispositifs pratiques par lesquels il s'opérationnalise et s'impose aux individus. Si cette perspective est déjà présente dans ses analyses de la naissance de l'asile et de l'hôpital, elle devient un élément central de son étude de l'institution carcérale et, plus encore, à la fin des années 1970, de sa réflexion sur la gouvernementalité (voir plus loin). Ainsi n'hésite-t-il pas à détailler avec soin les « technologies de pouvoir », c'est-à-dire tous les instruments, les moyens et les pratiques qui sont utilisés pour encadrer les conduites privées.

En ce sens, si Foucault accorde une importance accrue aux savoirs, il est aussi un « historien des pratiques » comme le rappelle Paul Veyne. Ses travaux montrent que le pouvoir ne repose pas systématiquement sur des éléments signifiants : connaissances, normes, conceptions, énoncés.

Il s'appuie aussi, pour une grande part, sur des dispositifs matériels : organisation des activités, maîtrise du temps, dispositifs physiques encadrant les mouvements individuels, procédures techniques utilisées dans l'action publique.

La société disciplinaire ou le dressage des corps

De 1961 à 1975, dans ses travaux sur la psychiatrie, la médecine et le système pénal, Foucault forge son intuition fondamentale sur l'avènement de la société disciplinaire. La réflexion sur cette question n'est formalisée qu'en 1975, dans *Surveiller et punir*.

S'il prend appui sur l'exemple historique de la prison comme laboratoire d'analyse de la société de surveillance, Foucault n'en jette pas moins un regard bien plus large sur les institutions de la société moderne. Selon lui, à partir de l'âge classique (XVII^e-XVIII^e s.) et surtout depuis les débuts de l'ère industrielle (XIX^e s.), la société est marquée par un irrésistible renforcement des mécanismes disciplinaires. Le pouvoir ne s'y exerce plus par sa puissance répressive, mais par la propagation de techniques de contrôle diffus et permanent encadrant les comportements individuels. Ces formes de contrôle, récursives et discrètes, ne recourent pas à la sanction et à la force pour s'imposer aux individus. Elles s'appuient sur des dispositifs de surveillance des activités, un quadrillage minutieux de l'espace et un contrôle du temps qui permettent de réduire la liberté d'action individuelle et ainsi d'orienter les conduites sociales.

Le pouvoir disciplinaire veille, contrôle, examine, organise, hiérarchise et normalise. Il incite plus qu'il n'oblige. Il encadre plus qu'il ne réprime. Il prescrit plus qu'il ne sanctionne. À l'internat, dans l'atelier, à l'hôpital, dans les casernes, l'ordre s'impose par le contrôle des mouvements accomplis lors des activités. Ainsi, la société disciplinaire se caractérise-t-elle par le « dressage des corps » plus que par l'exercice de la force brute. Elle repose sur des techniques de surveillance et d'accompagnement qui agissent sur les positions et mouvements des corps, plutôt que sur les représentations signifiantes. Dans chaque univers, le règlement intérieur, les programmes, les emplois du temps, l'organisation spatiale des activités, les exercices quotidiens, le régime

des examens, ou encore les règles de division du travail, sont des instruments de domination permettant de contrôler les moindres parcelles de la vie des individus. Ils génèrent une « docilité des corps » qui n'ont pas d'autres choix que de céder à la pression normalisatrice, dont les agents reproducteurs sont le professeur, le médecin, le policier, le juge, l'officier, le gardien ou le contremaître.

Pour Foucault, la plupart des institutions de contrôle social suivent un mouvement de disciplinarisation calqué sur le modèle militaire, c'est-à-dire sur l'organisation minutieuse des activités et la clôture avec l'extérieur. Si la prison ressemble en tous points aux usines, aux écoles, aux casernes et aux hôpitaux, elle n'en est pas moins une forme archétypique du pouvoir disciplinaire. Elle constitue, par conséquent, un terrain d'observation privilégié pour l'historien. Sa naissance accompagne l'évolution de « l'art de punir ». Au Moyen Âge, le régime des peines punissait les criminels par des « châtiments spectacle » caractérisés par le supplice corporel (pendaison, étranglement, décapitation, lapidation, bûcher, roue, écartèlement). Les règles pénales ont évolué à partir du XVIII^e s. pour laisser place à de nouvelles pratiques punitives visant, dans la période moderne, l'enfermement des corps (emprisonnement, déportation, travaux forcés). La modernité s'accompagne ainsi d'une « humanisation des peines » dont l'objectif, désormais, n'est plus de venger le crime par le marquage public du corps, mais de protéger la société et de corriger les comportements déviants. Toutefois, souligne Foucault, cette normalisation des pratiques pénales n'est pas un adoucissement des mœurs, même si elle contribue à la modération de la sanction. Elle traduit l'émergence d'une « nouvelle économie politique du pouvoir » dans laquelle le régime des peines abandonne les marques de la force privée du souverain, caractéristique du despotisme monarchique, pour une réponse plus humaine prise au nom de la société, caractéristique du nouvel ordre bourgeois qui triomphe avec la Révolution française.

La naissance de la prison témoigne du renforcement généralisé des formes de contrôle dans la société. Elle est le reflet de la diffusion, dans tout le corps social, des nouvelles « technologies de pouvoir » visant le dressage des corps et des âmes. Elle est une traduction, dans l'ordre carcéral, des formes d'exercice du pouvoir par les normes et par les techniques disciplinaires propres à la société moderne. Le modèle du

« panoptisme » est un exemple éloquent de ces mutations. Ce projet architectural imaginé par Jeremy Bentham, permettant de surveiller une multitude de cellules isolées à partir d'une tour centrale, sans jamais être vu par ceux qui sont observés, constitue en effet une illustration saisissante des instruments de gouvernement qui peuvent se décliner dans la plupart des institutions de contrôle social (éducatives, médicales, économiques, pénales). Il est également caractéristique d'un dispositif de pouvoir se constituant en système spécifique de savoir.

Cet intérêt pour l'univers carcéral incite Foucault à prendre part, en 1971, à des mobilisations en faveur de l'amélioration des conditions de vie des détenus en France. Cofondateur du Groupe d'information sur les prisons (GIP), il souhaite alors témoigner de la réalité du monde pénitentiaire auprès du grand public. De cette expérience militante, Foucault tirera son intérêt pour l'histoire de la prison et s'attellera à la publication de *Surveiller et punir*.

Gouvernementalité, police et biopolitique

De 1978 à 1984, l'analyse foucauldienne du pouvoir connaît de nouvelles inflexions théoriques, présentées dans deux cours au Collège de France : « Sécurité, territoire, population » (1978) et « Naissance de la biopolitique » (1979). Délaissant l'analyse généalogique du pouvoir incorporé dans les relations sociales, Foucault engage une réflexion sur le gouvernement envisagé comme un ensemble de techniques de régulation des populations. Il abandonne ainsi l'analyse des mécanismes disciplinaires au profit d'une étude de l'art de gouverner. Il se détourne de l'encadrement des conduites individuelles pour se consacrer à la question du contrôle des populations.

Selon Foucault, l'intérêt pour la question du gouvernement se justifie dès lors que l'on s'intéresse aux transformations de l'État au cours des derniers siècles. Ne se limitant plus à gouverner par truchement de la loi, l'État moderne se serait réapproprié l'administration du « pouvoir pastoral », forme ancienne de pouvoir présente dans les sociétés orientales, reprise au Moyen Âge par les institutions chrétiennes, consistant à « gouverner les âmes », c'est-à-dire à prendre en charge « le salut de tous et de chacun ». Entre la fin du XVII^e et le XVIII^e s., l'État

aurait commencé à prendre en charge le bien-être terrestre de la population, tout en cherchant à s'ajuster le mieux possible à ses besoins et à ses attentes. Dans cette perspective, l'exercice du gouvernement politique consiste à protéger la santé des individus, accompagner la croissance de la population et répondre aux besoins nécessaires à la vie.

C'est dans cette perspective que Foucault élabore la notion de « gouvernementalité », entendue comme un nouvel « art de gouverner » puisant ses principes et son domaine d'application dans l'État administratif moderne. La gouvernementalité désigne à la fois une rationalité politique et une pratique concrète du pouvoir. Elle est « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique [...] de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité ». Cette nouvelle forme politique ne réduit plus à l'exercice d'un pouvoir sur des sujets ; elle consiste, pour l'État, à intervenir auprès des populations. Elle se substitue à l'État de justice du Moyen Âge qui associait l'art de gouverner à des principes éthiques exprimés dans les vertus du prince (sagesse, libéralité, respect des lois divines et des coutumes). Elle témoigne de l'apparition d'une nouvelle rationalité de gouvernement que Machiavel a été le premier à illustrer dans *Le Prince*. Elle s'éloigne toutefois du machiavélisme, puisqu'elle associe la stabilité du gouvernement à la gestion des populations et non à l'habileté personnelle des gouvernants.

Dans le régime de la gouvernementalité, le pouvoir ne résulte plus de la domination militaire et de la captation des ressources prélevées sur les territoires soumis à la puissance du souverain. Le principal objectif de l'activité gouvernementale est d'organiser la société et mettre en valeur ses richesses. L'art de gouverner se construit sur une rationalité politique mêlant étroitement l'autorité de l'État, la recherche de la productivité et le souci du bien-être des populations considérées comme un ensemble de ressources dont il est possible d'organiser la croissance. Historiquement, la gouvernementalité prend d'abord forme en France et en Prusse, entre le XVII^e et le XIX^e s.

La naissance de la gouvernementalité s'accompagne de l'apparition d'un nouveau domaine de responsabilité publique, dénommé la

« police », venu s'ajouter aux fonctions régaliennes traditionnelles nées dans le cadre monarchique (défense, justice, finances). La police désigne au XVII^e s. l'ensemble des instruments et des savoirs utilisés par l'État moderne pour gérer les intérêts et les besoins de la population. Elle vise donc à la fois la protection de la sécurité des habitants, l'amélioration de leurs conditions de vie (prospérité économique, santé, éducation, culture, communication), ainsi que leur bonne coexistence. Elle établit désormais un lien entre l'ordre public et le bien-être. Le développement des sciences de la police bénéficie du mouvement de rationalisation de l'administration royale au XVIII^e s. et, parallèlement, de la spécialisation des appareils d'État. De ce domaine de la police naissent de nouveaux « savoirs de gouvernement » facilitant le contrôle à distance des populations, notamment par le biais des mesures statistiques rendues possibles grâce au développement des sciences de la vie, de la démographie et de l'économie politique (science étudiant les relations sociales dans leur rapport à la production, la distribution et la consommation des richesses). L'essor de ces nouveaux savoirs utilisés à des fins de pouvoir contribue au XIX^e s. à l'apparition de disciplines spécialisées qui ont pour objet l'État – en particulier dans les universités prussiennes où les « sciences camérales » permettent d'élaborer des théories générales de l'administration publique.

L'essor du contrôle de l'État sur les populations justifie, pour Foucault, de s'interroger sur la naissance de la « biopolitique ». Le concept sert à désigner la méthode particulière de gouvernement s'appuyant sur des dispositifs de prise en charge de la vie. À la conception juridique établissant un principe de séparation entre le gouvernement et les individus, Foucault substitue une conception anthropologique du pouvoir dans laquelle ce dernier « prend possession de la vie » en intervenant directement sur les processus biologiques et bio-sociologiques qui régissent le développement de la population. Cette intuition est présente dans les premières œuvres de Foucault sur la psychiatrie et la médecine moderne, terrains d'expérimentation de nouvelles techniques d'encadrement des conduites. À la fin des années 1970, deux cours au Collège de France, « Il faut défendre la société » (1976) et « Naissance de la biopolitique » (1979), permettent à Foucault d'élargir son approche aux technologies du gouvernement politique. Le philosophe français y décrit la tendance croissante de l'État à intervenir dans les processus

biologiques qui régissent les populations, notamment dans les domaines de la santé, de la natalité, de l'hygiène publique, de l'habitat et de la sexualité. Alors que le pouvoir disciplinaire se diffuse par le dressage des corps individuels, le « biopouvoir » s'exerce sur des populations considérées comme des ensembles régis collectivement par les processus du vivant. En intégrant la politique et la biologie, il prend part à la constitution même de la vie. Il se dispense de l'exercice de la violence physique. Il apparaît, pour cette raison, comme l'une des formes les plus sophistiquées de la domination politique.

L'herméneutique du sujet et le gouvernement de soi

L'œuvre de Foucault témoigne d'un effort permanent de renouvellement théorique. De l'étude des dispositifs disciplinaires à la biopolitique, de l'analyse de la microphysique du pouvoir à celle des pratiques d'État, l'analytique foucauldienne montre que le pouvoir s'immisce dans l'ensemble de la société. Il est d'autant plus efficace qu'il s'exprime là où on ne l'attend pas : dans les conduites individuelles, le mouvement du corps, l'organisation de l'espace, les procédures locales, ou encore dans l'usage bureaucratique des sciences de la vie. Foucault n'analyse pas le pouvoir comme un système qui relèverait de mécanismes propres. Il s'intéresse à l'ensemble complexe de relations, de pratiques, de techniques et de normes qui le font exister comme dynamique sociale.

À partir de 1976, l'analyse foucauldienne connaît une nouvelle évolution théorique. Dans ses derniers ouvrages consacrés représentations sur la sexualité depuis l'Antiquité, Foucault entreprend en effet d'explorer la question de la subjectivité et de la connaissance de soi, s'éloignant ainsi de l'étude de la généalogie du pouvoir. La série intitulée *Histoire de la sexualité* explore la transformation des discours fixant la normalité des conduites sexuelles, d'où résultent une multitude d'interdits sociaux et de prescriptions morales relatives à la famille, la filiation, le désir et les corps.

La Volonté de savoir (t. 1, 1976) montre que la sexualité est un domaine où se constituent des relations de pouvoir. Elle fait l'objet d'une production foisonnante de discours dont on peut identifier les

transformations historiques. Selon Foucault, les rapports sociaux de sexe sont marqués, dans toute société, par la formation d'un « dispositif d'alliance » fixant des règles gouvernant les relations entre partenaires dans le cadre du mariage, de la parenté et de la transmission patrimoniale. Ces règles s'inscrivent dans le cadre du droit, dont la vocation est de fixer les frontières entre « le permis et le défendu, le prescrit et l'illicite ». À partir du XVIII^e s., les sociétés occidentales modernes inventent un « dispositif de sexualité » qui vient se superposer aux mécanismes traditionnels de l'alliance. Ce nouveau dispositif ne fait pas disparaître le système antérieur, mais il introduit une problématique de la « chair », en imposant des normes relatives au corps, aux sensations et aux plaisirs. Il étend son contrôle sur la vie aux corps des femmes, à la sexualité de l'enfant, aux conduites de procréation, ou encore aux comportements jugés déviants (désormais abordés sous un angle psychiatrique). Le comportement sexuel devient la cible d'un biopouvoir qui délaisse les vieilles catégories morales de la religion. Il est désormais abordé par la science et la médecine. Le dispositif de sexualité valorise des techniques polymorphes et conjoncturelles de pouvoir, dont la particularité est de s'exercer par le biais de la prise en charge et la valorisation des corps, plutôt que par le registre classique du droit, centré sur la question de la reproduction et intervenant par l'interdiction et la censure.

C'est dans les tomes publiés plus tardivement, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* (t. 2 et 3, 1984), que Foucault s'intéresse aux dimensions subjectives du pouvoir. Remontant aux origines de l'histoire occidentale de la sexualité, Foucault étudie l'expérience du désir en Grèce et à Rome, où morale et sexualité étaient déjà étroitement liées. Il y défend l'idée que l'individu y était enclin à agir librement, en s'imposant un contrôle de soi en fonction de règles éthiques et esthétiques qu'il assumait comme une expérience intérieure. Dans cette nouvelle lecture foucauldienne, le pouvoir revêt une dimension complexe : si chaque individu fait un usage des plaisirs en relation avec une contrainte morale extérieure, il accomplit aussi ses actes en gouvernant ses propres conduites, ce que Foucault nomme le « gouvernement de soi ». Le pouvoir se construit ici, indissociablement, dans la relation à autrui et dans la maîtrise de soi-même. Il ne dépend pas seulement des savoirs et des instruments imposant des conduites particulières aux corps, mais également de la

capacité à contrôler ses propres agissements, c'est-à-dire dans la faculté à observer des règles de vie, à mesurer ses actes, à se donner des principes d'action et à les accomplir effectivement. Ainsi, pour Foucault, le sujet antique n'est pas un être séparé du monde, individualiste, narcissique et égoïste ; il est un être éthique, un sujet investi par la morale qui, ayant la culture de soi, est appelé à gouverner soi-même en intégrant le pouvoir comme un rapport de soi à soi.

Le « dernier Foucault » mène ainsi une exploration des formes de subjectivation du pouvoir, exprimées dans les choix éthiques et esthétiques du sujet. Il témoigne désormais du souhait du philosophe de développer une « herméneutique du sujet ». Celle-ci consiste en un travail d'analyse des textes fondamentaux de la philosophie (Platon, Épictète, Sénèque, Marc Aurèle, Épicure...) permettant d'examiner l'évolution historique des contours de la subjectivité, entendue comme souci de soi et connaissance de soi. Toutefois, l'analyse de la vie subjective ne conduit pas Foucault à faire ressurgir le sujet philosophique abstrait et rationnel de la pensée moderne. Le sujet, pour lui, ne peut être saisi que dans la diversité de ses actions et dans ses expériences concrètes. Il n'est jamais déconnecté du contexte social dans lequel il évolue, où il établit des relations singulières avec autrui et avec soi-même.

Délaissant les objets canoniques de la philosophie politique, Foucault a le mérite d'ouvrir une réflexion nouvelle sur l'omniprésence du pouvoir dans la société moderne. Son œuvre, foisonnante et évolutive, révèle deux préoccupations intellectuelles. Tout d'abord, pour Foucault, le pouvoir n'est jamais une substance appropriable. Il doit être appréhendé comme un ensemble de « relations » ou d'« états de pouvoir ». Présent dans tous les espaces de la vie sociale, il a un caractère diffus, changeant et partagé. Ensuite, Foucault ne cesse de démontrer le caractère indissociable du pouvoir et du savoir. Toute son œuvre souligne que les formes de pouvoir se déploient selon des techniques et des procédures qui puisent leur légitimité dans des systèmes de connaissances. D'un côté, le savoir contribue à créer les conditions d'acceptabilité du pouvoir et donc à le perpétuer. De l'autre, le savoir produit des effets contraignants dès lors qu'il est reconnu comme scientifique, rationnel et communément admis. Pour ces raisons, plutôt que de penser séparément phénomènes de pouvoir et production du savoir, il importe d'identifier,

pour chaque époque, le « *nexus* de savoir-pouvoir » qui construit l'intelligibilité du monde et le rend par là même acceptable.

MILITANTISMES INTELLECTUELS ET NOUVELLES RADICALITÉS

Au cours des années 1970, la critique de la société moderne et de ses valeurs connaît de nouvelles évolutions. Depuis quelques années déjà, la lutte pour les droits civiques aux États-Unis, la critique de la culture de masse et de la société de consommation, le rejet de l'idéologie technicienne, les aspirations libertaires de la gauche intellectuelle et la diffusion de la pensée postmoderne ont ouvert de multiples chantiers de réflexion sur les excès de la société bourgeoise, conservatrice et productiviste. Malgré le renouvellement de la pensée critique, la compréhension des grandes luttes sociales continue de s'appuyer, en Europe, sur une lecture de l'histoire héritée du marxisme.

Tout en se dégageant des interprétations rigides du mouvement historique, l'explication marxiste de la conflictualité, centrée sur les rapports économiques de classe, s'est diffusée dans les années 1950-1960 par le biais des sciences sociales. En Italie et en France, elle continue d'inspirer les programmes des partis de gauche et des syndicats. Elle est même au cœur du compromis historique de l'État-providence d'après-guerre, assumant un fonctionnement libéral de l'économie au prix de concessions importantes en faveur des salariés (protection sociale, hausses salariales, droit du travail, accès à la consommation). Certes, la pensée de gauche s'ouvre à une grande diversité de thèmes sociaux et culturels (voir plus haut). Mais elle continue de faire prévaloir un imaginaire politique centré sur la révolution. Elle poursuit toujours l'ambition de la rupture avec le capitalisme. Elle persiste à penser la conflictualité historique comme le résultat d'une vaste confrontation entre des classes sociales dont les intérêts sont déterminés par l'inégale répartition des richesses au sein de l'économie capitaliste. L'opposition entre le capital et le travail, notamment, demeure la clé d'interprétation

de l'ensemble des luttes sociales menées dans le cadre de la société libérale.

Au tournant des années 1960 et 1970, la critique intellectuelle se déplace néanmoins sur d'autres terrains, en lien avec les nouveaux mouvements sociaux. Ces mouvements se focalisent sur des enjeux spécifiques plutôt que sur un vaste projet de transformation de la société. Les nouvelles revendications portent sur l'amélioration de la qualité de la vie, le respect des droits et l'exigence d'une plus grande liberté. Portées par les nouvelles générations, elles trouvent des expressions variées dans l'aspiration à la liberté culturelle, le féminisme, la protection de la nature, la lutte contre le racisme, la défense des droits culturels et la critique de l'impérialisme. Elles dénoncent les formes d'oppression ancrées dans les pratiques sociales et culturelles, alors que dans la première moitié du siècle, la critique ouvrière se concentrait essentiellement sur les inégalités liées au travail et à la répartition des richesses. Elles font notamment émerger la question de l'identité comme un enjeu structurant des conflits sociaux : le droit à l'expression culturelle de la jeunesse, le combat pour les femmes, la reconnaissance des droits des minorités sexuelles, la lutte contre les discriminations à l'égard de communautés ethniques, ou encore la critique postcoloniale, représentent une part de plus en plus importante des mobilisations dans les dernières décennies du xx^e s.

À l'aube du XXI^e s., l'essor des revendications centrées sur les droits et la culture s'accompagne de la montée en puissance d'autres critiques de la société capitaliste. Nés dans les années 1970, les mouvements écologistes aspirent à un changement radical de société. Dénonçant les logiques prédatrices des modèles de développement hérités de la société industrielle, la nouvelle éthique environnementale et le militantisme écologique dénoncent les dégradations irréparables sur la nature résultant de la croissance des activités humaines. Seuls l'abandon de la logique productiviste et l'arrêt de la surexploitation des ressources naturelles sont susceptibles d'assurer la survie de l'ensemble des espèces vivantes. Sur le plan éthique, cette transformation exige de reconsidérer la place des communautés humaines dans leur environnement et de construire de nouvelles considérations morales sur la nature.

L'entrée dans le nouveau siècle voit également ressurgir la question sociale. Une critique du capitalisme se construit au sein des mouvements transnationaux nés à la fin des années 1990. Ce nouvel anticapitalisme

dénonce la pauvreté, les inégalités et les nouvelles formes d'exclusion générées par la mondialisation économique. Il invite à la multiplication des résistances contre les pratiques du capitalisme mondialisé et l'impérialisme des grandes puissances. Il envisage la justice sociale dans le cadre d'une « justice globale » mettant fin aux logiques de prédation et d'accumulation du capital dans la nouvelle économie-monde. Il prend la défense des « communs » pour que les ressources essentielles à la vie humaine puissent être réappropriées par les communautés selon des logiques de partage et de solidarité.

Enfin, les années 2000-2010 voient émerger une critique radicale de la démocratie libérale. Les nouvelles pensées dissidentes dénoncent la tendance du gouvernement représentatif à la confiscation du pouvoir au profit de l'élite dirigeante. Dans ce contexte, un nombre croissant d'intellectuels estiment que l'effacement des citoyens de la vie des institutions témoigne de l'épuisement des principes de la démocratie électorale. Ils étudient les conditions d'une démocratie instituante redonnant un pouvoir d'expression directe à la multitude des gens ordinaires. Si l'exigence d'égalité reste pour eux un horizon central de la démocratie, il n'est plus question de l'imposer par la voix d'un socialisme autoritaire. C'est désormais dans l'approfondissement des libertés, de l'autonomie et des différences qu'il est possible d'envisager l'émancipation sociale.

Les combats du féminisme

Depuis la fin du XIX^e s., le combat pour les droits des femmes joue un rôle important dans la transformation sociale des sociétés libérales. Il participe à l'évolution des relations de pouvoir dans tous les espaces de la société, de la conquête du droit de vote dans la sphère démocratique jusqu'à la lutte contre les violences subies par les femmes dans la sphère privée. Le « féminisme » constitue à la fois un mouvement social et un ensemble d'idées théoriques dont l'objectif déclaré est d'abolir toutes les formes d'inégalité politique, sociale, économique et culturelle entre les hommes et les femmes. Les féministes dénoncent les rapports de domination qui commandent la relation entre le masculin et le féminin, au bénéfice des hommes, dans des sociétés qui ont pourtant proclamé l'égalité des droits au moment des révolutions bourgeoises. Elles condamnent l'ordre social qui, en dépit du progrès des valeurs de liberté et d'égalité, demeure un ordre patriarcal.

La critique de la domination masculine est ancienne. L'une des premières expressions du féminisme remonte au début du XV^e s. : Christine de Pisan, poétesse et chroniqueuse de la cour de Charles V, propose une défense passionnée des qualités intellectuelles et morales des femmes. Elle voit dans l'instruction la principale source d'émancipation du sexe féminin, réfutant les préjugés de la tradition qui justifient une soumission naturelle rendue nécessaire par les tares de l'ignorance et de l'intempérance (*La Cité des dames*, 1405). Cornelius Agrippa (XVI^e s.), puis Marie de Gournay (XVII^e s.) s'efforcent de montrer la faiblesse des arguments justifiant la subordination féminine. François Poullain de la Barre (XVII^e s.) est l'un des premiers à considérer les inégalités entre hommes et femmes comme le produit de la culture et non plus celui de la nature. Les appels à l'émancipation des femmes se limitent néanmoins, jusqu'à la fin du XVIII^e s., à la critique intellectuelle. Ils sont absents des mouvements de révolte populaire qui, sporadiquement, agitent la vie des monarchies européennes.

Le féminisme prend la forme d'une protestation sociale au XIX^e s. Il s'ancre désormais dans des mobilisations collectives exigeant l'évolution

des mœurs et de la législation. La production théorique sur la condition féminine est désormais mise au service de l'émancipation des femmes. Dès lors, les luttes féministes prennent un caractère politique. Elles s'inscrivent dans le temps de la construction démocratique. Par leurs modes d'action, les femmes font irruption dans l'espace public. Elles se mobilisent lors des élections, interviennent dans les débats de société et en appellent à la réforme des institutions. Leurs demandes sont relayées par certains syndicats et par les organisations ouvrières, provoquant en retour des résistances masculines fortes dans les partis politiques. Plus largement, au même titre que d'autres combats contre les inégalités de statut et de condition – comme la lutte pour l'abolition de l'esclavage – le féminisme exerce une fonction critique générale : il contribue à la dénonciation des modes de pensée et des structures de domination qui assoient l'oppression au cœur de sociétés revendiquant pourtant l'égalité des droits et l'universalité du suffrage.

Depuis les premières prises de position collectives jusqu'aux théories contemporaines, les historien.nes distinguent habituellement trois « vagues » de féminisme. La première s'étend du XIX^e s. aux premières décennies du XX^e s. Elle est marquée par l'émergence d'un féminisme libéral soucieux de conquérir l'égalité par le droit. La deuxième vague naît dans le contexte d'affirmation de la contre-culture des années 1960 et 1970. Plus radicale, elle met l'accent sur l'usage du corps et la réalisation de soi. Elle est soucieuse de l'émancipation des femmes dans la vie privée. La troisième vague se dessine dans les années 1990. Si elle n'est pas en rupture avec les vagues précédentes, elle s'accompagne de l'abandon des messages universalistes et d'un éclatement des revendications. Le nouveau féminisme conçoit l'action en faveur des femmes en association avec l'ensemble des luttes contre les formes de violence, de stigmatisation et d'exclusion subies par les minorités sociales ou raciales.

La cause des femmes : égalité des droits et conquêtes sociales

Les premières revendications féministes s'inscrivent dans le prolongement des idées libérales qui triomphent en France, en Angleterre

et aux États-Unis à la fin du XVIII^e s. La proclamation de nouveaux droits civils et politiques soulève en effet rapidement la question des inégalités liées au sexe. Alors que les élites libérales mettent en avant l'universalité des droits naturels, l'ensemble des institutions de pouvoir restent contrôlées par les hommes. Les premières voix s'expriment au moment où l'Europe monarchique est menacée par la diffusion des idées révolutionnaires. La philosophe Mary Wollstonecraft en Angleterre (*Une défense des droits de la femme*, 1792), Olympe de Gouges en France (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791) ou encore l'écrivain prussien Theodor Gottlieb von Hippel (*À propos de l'amélioration bourgeoise des femmes*, 1792) sont les premières voix qui s'élèvent, dans le sillage de la Révolution française, pour proclamer l'égalité morale entre les sexes et défendre le principe de l'accès des femmes à la pleine citoyenneté.

Au tournant des XVIII^e et XIX^e s., aucune réforme de la législation ne permet toutefois aux femmes d'accéder à de nouveaux droits. La *common law* aux États-Unis, comme le Code civil napoléonien (1804) en France, maintiennent les femmes dans un statut d'infériorité et de dépendance. Assignées à la vie familiale, elles demeurent placées juridiquement sous l'autorité du père et du mari. Des contradictions de la nouvelle société libérale naissent ainsi les premiers mouvements de défense des femmes qui, malgré leurs ressources très limitées, s'organisent pour obtenir de nouveaux droits.

Féminisme et libertés

Dans la société patriarcale d'Ancien Régime, les inégalités de statut entre hommes et femmes étaient justifiées par des critères liés à la nature. L'exclusion des femmes de toutes les positions de responsabilité à l'extérieur de la sphère domestique trouvait son explication dans une infériorité naturelle présomptive des femmes. Ces dernières étaient prétendument dotées de moindres capacités intellectuelles, physiologiquement plus faibles, dénuées de qualités morales et d'un tempérament inconstant en raison d'une plus grande sensibilité aux émotions et aux désirs. L'inégalité naturelle expliquait la condition sociale des femmes. Elle justifiait des assignations sociales et juridiques

les réduisant à une fonction de reproduction au sein de la cellule familiale.

C'est contre cette interprétation naturaliste que s'élèvent les premières protestations féministes. Des voix dénoncent la subordination des femmes comme le fruit des préjugés culturels et de la coutume, rendus coercitifs par la voie du droit. Dans la lignée des arguments de Poullain de la Barre et de Wollstonecraft, John Stuart Mill et Harriet Taylor Mill (*De l'Assujettissement des femmes*, 1869) démontrent que la sujétion des femmes est le résultat d'une construction historique marquée par le triomphe de croyances erronées transformant l'égalité naturelle entre les sexes en inégalité sociale et politique, principalement par le biais de l'éducation et des règles du mariage. Pour ces premières voix féministes, c'est non seulement par la réfutation morale qu'il appartient aux femmes de lutter contre les préjugés néfastes pour la condition féminine, mais aussi en exigeant des réformes légales permettant aux femmes de se libérer de la tutelle masculine. Cette orientation contribue à la naissance d'un « féminisme libéral » soucieux de l'accession des femmes à l'égalité juridique proclamée dans les grandes déclarations révolutionnaires. Né principalement dans les milieux de la petite bourgeoisie, ce féminisme privilégie une lecture individualiste valorisant l'engagement des femmes dans l'espace public et la conquête des droits fondamentaux. Il prolonge la pensée des Lumières par la foi exprimée dans le progrès, la confiance accordée à la raison et l'adhésion à l'idée de réforme. Les intellectuelles féministes voient dans l'éducation et la loi les deux voies essentielles pour transformer la société.

Le XIX^e s. est ainsi marqué par la formation des premiers mouvements féministes nationaux dans les pays où les idées libérales progressent (Angleterre, France, pays scandinaves, Pays-Bas, États-Unis, Australie et Nouvelle-Zélande). Les revendications portent sur le droit à l'instruction pour les filles et l'accès au travail salarié dans des secteurs jusque-là réservés aux hommes. Mais l'émancipation sociale des femmes est aussi liée, dans les écrits féministes, à la réforme de la propriété et du statut juridique de la famille qui placent injustement les femmes sous l'emprise masculine (droit de propriété, droit à l'héritage et à la gestion des biens familiaux, droit au divorce, droit à l'autorité parentale).

Enfin, tout au long du siècle, les luttes se concentrent de façon croissante sur l'extension des droits civiques aux femmes, en particulier

le droit de vote. Alors que le parlementarisme progresse en Europe, conduisant lentement à l'élargissement du suffrage, les femmes demeurent exclues du vote, mais aussi de tous les mandats, dignités et emplois publics. Dès le début du siècle, aux États-Unis, Judith Sargent Murray, Frances Wright ou Margaret Fuller militent pour l'inclusion des femmes dans la vie politique. En France, peu après la proclamation du suffrage universel masculin (1848), Jeanne Deroin se fait connaître en faisant campagne aux élections de 1849 pour dénoncer l'incapacité juridique des femmes. À la fin du siècle, des mouvements de « suffragettes » en Angleterre, en France et aux États-Unis, exigent la reconnaissance de l'égalité politique entre hommes et femmes. Ses militantes n'hésitent pas à braver les interdits et recourir à l'illégalité pour faire entendre leur cause, comme Emmeline Pankhurst (Angleterre) ou Hubertine Auclert (France).

Ancrée dans des luttes concrètes, la défense des droits des femmes est le terrain d'une importante production théorique sur la condition féminine. La réflexion sur le statut des femmes est loin de se cantonner à la réflexion philosophique. Les militantes féministes recourent à des modes d'expression variés : conférences publiques, pamphlets, tribunes de presse, poésie, roman ou théâtre, peinture, mais aussi candidatures électorales, manifestations de rue, pétitions, grèves de la faim. Elles n'hésitent pas à se constituer en clubs et cercles de réflexion, comme la Société pour l'émancipation des femmes (1848), la Société des femmes enseignantes à la retraite (1855) en Suède, le *Langham Place Group* (1859) en Angleterre. Comme les mouvements ouvriers et les cercles de la libre-pensée, elles fondent des journaux pour diffuser leurs idées. *L'Athénée des Dames* (1808), *La Femme libre* (1832) et *La Voix des femmes* (1848) en France, *Frauen-Zeitung* (1849) en Allemagne ou *The English Woman's Journal* (1858) revendiquent une ligne éditoriale féministe. Certains mouvements se structurent en conventions nationales et parviennent à peser sur les débats politiques, comme la *National American Woman Suffrage Association* (1890) aux États-Unis ou la *Women's Social and Political Union* (WSPU, 1903) en Grande-Bretagne. Le combat féministe épouse également des lignes de clivage propres à chaque pays. Aux États-Unis, par exemple, de nombreuses activistes féministes sont d'ardentes défenseurs de la cause abolitionniste (les sœurs Grimké, Lucretia Mott, Lucy Stone, Elizabeth Cady Stanton,

Susan B. Anthony). Inversement, des militants abolitionnistes s'engagent dans la cause des femmes, comme l'ancien esclave, écrivain et réformateur Frederick Douglass. Pour la première fois, l'émancipation politique et sociale des femmes est associée à la cause de la minorité noire.

Le féminisme s'internationalise également. À la fin du XIX^e s., les militantes organisent des conventions internationales. Un premier congrès est organisé à Paris en 1878. Dix ans plus tard, un Conseil international des femmes est fondé dans le but de réunir des mouvements nationaux, tandis que l'Alliance internationale pour le suffrage des femmes est établie dans le but de promouvoir le droit de vote féminin. La convergence transnationale autour de la cause féminine ne résiste néanmoins pas à la résurgence des nationalismes qui précèdent le premier conflit mondial.

Le féminisme libéral rencontre des succès au XX^e s. Le statut de la famille, le mariage, la propriété, le travail et l'instruction publique sont réformés et intègrent progressivement des principes égalitaires. La reconnaissance du droit de suffrage aux femmes constitue l'avancée la plus significative du combat féministe, des pays précurseurs (Nouvelle-Zélande en 1893, Australie en 1901, Finlande en 1906) jusqu'aux pays les plus tardifs (France en 1944, Italie en 1945, Japon en 1946). Les idées féministes libérales se diffusent également dans les organisations internationales après 1945, tout comme dans les démocraties libérales où les politiques en faveur de l'égalité des sexes mettent en place des réformes contraignantes : mesures de « discrimination positive » aux États-Unis et au Canada, politiques d'égalité des genres dans les institutions européennes, principe de parité en France (pour l'accès aux mandats et aux fonctions électives). Le courant libéral se prolonge ainsi sous la forme d'un « féminisme institutionnel », féminisme d'État d'inspiration réformiste qui suscite immédiatement les critiques des courants féministes plus radicaux (voir plus loin).

Féminisme et luttes sociales

Si la conquête de l'égalité des droits constitue un socle de revendications commun permettant la coalition de nombreux courants luttant pour

l'émancipation des femmes, on aurait tort de penser que le mouvement féministe constitue un champ unifié aux XIX^e et XX^e s. Nourrie par des réflexions théoriques multiples, évoluant au gré des législations, soumise à des débats nationaux très vifs, la pensée féministe ne cesse de s'enrichir et de se recomposer, en même temps qu'elle participe au travail de conscientisation sur la condition des femmes.

La critique féministe évolue notamment au contact des idées socialistes qui gagnent en influence à la fin du XIX^e s. Déjà, en Europe, les militantes du droit des femmes avaient profité des mouvements révolutionnaires de 1848 pour défendre l'accès des femmes au travail et l'évolution du droit de la famille. En France, d'importantes figures féminines de la Commune de Paris (1870), comme André Léo et Louise Michel, participent à la naissance d'un féminisme libertaire appelant les femmes à s'engager dans l'action révolutionnaire pour échapper à la misère économique liée à leur statut social. C'est toutefois en Allemagne que naît un féminisme socialiste interrogeant la condition des femmes à la lumière de la critique du capitalisme.

L'intégration de la cause féministe dans la pensée révolutionnaire prend notamment appui sur la réflexion d'August Bebel, l'un des fondateurs du parti social-démocrate allemand. *La Femme et le socialisme* (1878) aborde des sujets variés comme la prostitution, la religion, l'éducation et le travail. Bebel s'attaque notamment à l'institution du mariage qui, selon lui, constitue l'un des piliers de la soumission de la femme. Dans la société capitaliste, souligne-t-il, la femme est maintenue au rang d'esclave : déjà exploitée dans la vie domestique, elle a progressivement intégré le marché du travail où elle remplit des tâches masculines qui servent le développement du capitalisme. L'ouvrage a un retentissement important en Europe et aux États-Unis. Malgré la résistance de certains chefs de file socialistes, il devient un ouvrage de référence des militantes socialistes luttant pour l'émancipation des femmes.

Friedrich Engels réalise la synthèse avec le marxisme. Dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), il prolonge les perspectives du matérialisme historique (voir [chapitre 6](#)) et inscrit l'exploitation des femmes dans l'historicité du capitalisme. Commentant les notes de Marx à propos des travaux de l'anthropologue américain Lewis H. Morgan sur les sociétés anciennes, Engels reprend l'idée de ce

dernier estimant que les structures familiales ont évolué au cours des trois grandes étapes de l'histoire : l'état sauvage, la barbarie, la civilisation. Alors que les sociétés traditionnelles reposaient sur une organisation clanique et matrilineaire conférant aux femmes des droits essentiels qui garantissaient leur autonomie et leur influence, l'apparition de la propriété privée s'est traduite selon Engels par l'instauration de la famille patriarcale, soumises aux règles bourgeoises du mariage monogamique et de l'héritage patrilinéaire. La nouvelle structure familiale s'est accompagnée de la consécration du pouvoir de l'homme et de l'asservissement de la femme. Cette domination masculine n'est que le reflet, à l'intérieur de la sphère privée, du modèle de l'exploitation de classe : « dans la famille, [l'époux] est le bourgeois ; la femme représente le prolétariat » soutient Engels.

Pour les féministes socialistes, les femmes subissent une double exclusion dans la société bourgeoise : assignées à des fonctions de reproduction, confinées à la sphère domestique, elles sont maintenues à la fois hors de la vie publique et hors du travail. Lorsqu'elles entrent sur le marché du travail, elles subissent de plein fouet les formes d'exploitation liées au système capitaliste. Pour se libérer, les femmes doivent devenir des acteurs centraux de la lutte contre la bourgeoisie et l'une des priorités est de les inciter à s'émanciper vis-à-vis des hommes grâce au travail.

C'est donc une première forme de féminisme radical qui se constitue au contact des organisations socialistes. Leurs porte-parole dénoncent le féminisme bourgeois qui se limite à réclamer des droits politiques et méconnaît l'exploitation des femmes par le travail. Elles réclament une autonomie totale des femmes dans le domaine économique. La journaliste allemande Clara Zetkin (1857-1933) fait avancer la cause des femmes au sein du SPD et de la II^e Internationale, avant de prendre la tête en 1907 d'une Internationale socialiste des femmes. Avec le soutien de Rosa Luxemburg et d'Alexandra Kollontaï, membre de la nomenklatura soviétique et l'une des plus ardentes critiques du féminisme bourgeois, elle crée en 1911 la Journée internationale des femmes.

La lutte contre l'oppression masculine comme sous-produit du capitalisme devient ainsi un élément du combat féministe, désormais plus radical dans ses intentions de subversion de l'ordre social. Néanmoins, dans les mouvements ouvriers de l'entre-deux-guerres, ce combat peine à

s'exprimer face aux tensions entre les courants orthodoxes et réformistes. Surtout, l'émancipation des femmes reste un objectif secondaire des milieux dirigeants socialistes. La lutte contre l'exploitation des travailleurs reste le principal objectif du socialisme. Pour de nombreux marxistes, la libération des femmes est censée découler de l'effondrement du système capitaliste.

Bien que diverses dans leurs intentions et leurs revendications, les mobilisations féministes libérales et socialistes n'en sont pas moins à l'origine d'une dynamique protestataire qui n'a cessé de s'accroître au xx^e s. Le féminisme s'impose définitivement comme un mouvement social transnational.

Les luttes contre la société patriarcale

La lutte pour l'émancipation des femmes connaît un renouveau dans les années 1960 et 1970. Aux États-Unis et en Europe, alors que la croissance est au plus haut et que les classes moyennes accèdent à la consommation, les protestations sociales se multiplient, tout particulièrement au sein de la jeunesse. Des mouvements contestataires s'opposent à la société conservatrice de l'après-guerre. La jeunesse s'affirme en tant que groupe social en investissant tous les lieux d'expression (universités, radios, presse, littérature, cinéma, scènes musicales, théâtres) et en affichant ses propres références culturelles. Les mouvements revendiquent une plus grande autonomie par rapport à la génération antérieure. Ils rejettent le modèle de vie fondé sur la réussite matérielle et critiquent la rigidité des institutions culturelles. Ils s'en prennent tout particulièrement à la culture bourgeoise centrée sur l'autorité, la consommation et le productivisme. Ils condamnent l'aliénation par le travail, la répression des désirs, la société de masse, ainsi que l'impérialisme et la guerre (tout particulièrement l'intervention militaire au Vietnam). Aux États-Unis, le mouvement des droits civiques multiplie les actions politiques et juridiques pour faire tomber les discriminations multiples dont souffre la communauté noire, tout particulièrement dans les États du Sud.

Le combat pour les femmes trouve dans la contestation culturelle ambiante de nouvelles potentialités pour dénoncer le conservatisme

social. La lutte s'inscrit désormais dans un projet de libération des femmes aux intentions plus radicales, dénonçant l'ensemble des structures de la vie sociale – en particulier la famille – comme des lieux de reproduction de la domination masculine.

L'émergence du féminisme radical

Le nouveau combat féministe prend naissance aux États-Unis au début des années 1960. Il s'étend ensuite en Europe dans le sillage des mobilisations étudiantes de 1968. Ses militantes estiment que la conquête de l'égalité ne peut se limiter à une démarche légaliste centrée sur les droits. Convaincues que la domination des hommes est inscrite au plus profond des rapports sociaux, elles entendent combattre l'ordre masculin sur le terrain culturel. Selon elles, l'inégalité entre les sexes est en effet inculquée dès l'enfance par le biais de l'éducation et des institutions culturelles, reproduite ensuite dans les représentations de la vie quotidienne, les normes familiales et les rapports au travail, au point que les femmes elles-mêmes participent aux conditions de leur propre servitude.

Contrairement au réformisme du féminisme libéral, le combat de la « deuxième vague » prend une tournure plus radicale puisque la libération des femmes n'apparaît envisageable que par la destruction du patriarcat, c'est-à-dire un système social oppressif structuré par la reconnaissance de la figure centrale du père. Enraciné dans l'histoire européenne, le système patriarcal s'appuie sur une idéologie justifiant la sujétion des femmes au nom d'une représentation supérieure et universaliste du masculin, elle-même portée par une vision naturaliste (ou « essentialiste ») des sexes insistant sur les différences biologiques entre femmes et hommes. Les féministes dénoncent la vision qui assigne aux femmes dès leur naissance, des places et des rôles auxiliaires qui les enferment dans un statut d'infériorité et les aliènent aux hommes. Selon elles, la domination repose sur la diffusion généralisée et l'intériorisation de représentations insistant sur la différence anatomique et physiologique entre les sexes, dans le but de justifier une bipartition sociale inégalitaire où les femmes sont réduites à n'être que des objets de désirs (l'épouse) et de reproduction (la mère). Cette bipartition est ancrée dans les mœurs, théorisée par la philosophie et largement institutionnalisée par le droit.

Enracinée dans la vie sociale, elle doit être combattue sur le terrain culturel.

Le Deuxième Sexe (1949) de Simone de Beauvoir constitue à cet égard, une puissante source d'inspiration de la critique féministe des années 1960. Peu après sa publication, l'ouvrage connaît un succès international. L'essayiste française y dénonce les idées qui ont contribué, depuis l'Antiquité et le Moyen Âge, à déposséder les femmes de leur autonomie et à les placer dans la dépendance des hommes. Par une maxime devenue célèbre – « On ne naît pas femme, on le devient » – elle affirme le caractère proprement culturel de la domination masculine. Selon elle, il n'y a aucune « nature féminine » préétablie. Les femmes ne sont déterminées par aucun destin biologique ou psychique. Ce sont les valeurs et les institutions de la civilisation patriarcale qui définissent leur statut. Loin des droits abstraits censés garantir des libertés universelles, le patriarcat permet aux hommes, dans la société bourgeoise, de continuer à asservir les femmes. Aux États-Unis, *Le Deuxième Sexe* devient rapidement le bréviaire de la nouvelle scène militante. Diffusé par les figures du nouveau militantisme féministe comme Betty Friedan (*La Mystique féminine*, 1963) et Kate Millett (*La Politique du mâle*, 1970), il est considéré comme l'une des premières sources théoriques de la deuxième vague féministe.

À partir des années 1960, les intellectuelles féministes s'engagent sur de nouveaux fronts. Elles dénoncent tout d'abord le modèle de la famille traditionnelle comme le lieu où s'établit la culture patriarcale. L'univers domestique est en effet le premier espace où les hommes construisent leur supériorité sociale. Elle est le lieu d'inculcation des valeurs morales du patriarcat. C'est dans le cadre familial que s'apprennent et se reproduisent des stéréotypes masculin/féminin et des normes légitimant la division sexuée des tâches. L'institution du mariage, par exemple, place les femmes dans la dépendance juridique de l'époux, tout comme les droits de la filiation renforcent l'autorité du père sur sa descendance. Enracinée dans la conscience individuelle par le biais de la socialisation familiale, l'asymétrie des pouvoirs au profit des hommes ne fait ensuite que se diffuser dans les autres espaces de la société, reproduisant l'inégalité des sexes dans le milieu scolaire, à l'université, dans les entreprises, les administrations, les médias et les institutions politiques.

Ensuite, le féminisme radical met l'accent sur la sexualité comme l'un des principaux terrains de l'émancipation féminine. La libération de la tutelle masculine passe en effet par une « révolution sexuelle », c'est-à-dire l'avènement d'un nouvel ordre social permettant aux femmes de choisir librement les conditions de leur sexualité et, ainsi, de reprendre le contrôle de leur propre corps. La maîtrise des expériences amoureuses, le choix de l'union libre, la revendication du droit au plaisir, l'accès à la contraception et le droit à l'avortement constituent, pour les nouvelles féministes, les bases de la lutte contre la domination masculine. À la fin des années 1960, la libération sexuelle devient l'une des revendications de la contre-culture américaine.

Enfin, de nombreuses militantes féministes font le choix de la convergence avec les autres mouvements sociaux. Elles sont actives dans les organisations étudiantes dont elles sont souvent issues. La démarche anti-autoritaire de ces mouvements est en accord, sur bien des points, avec les objectifs de renversement du patriarcat. Aux États-Unis, certaines activistes des droits civiques s'engagent pour faire avancer la cause des femmes au sein de la communauté noire. Comme Casey Hayden et Mary King en 1964, elles dénoncent le sexisme à l'intérieur du mouvement et, pour la première fois, ouvrent la voie d'un « féminisme noir » en établissant un lien entre les discriminations raciales et l'oppression des femmes (voir plus loin).

Le féminisme radical se développe dans les grandes villes des États-Unis dès la fin des années 1960. Durant la décennie suivante, il gagne du terrain en Australie, au Canada, en Grande-Bretagne, en France et en Allemagne de l'Ouest. Des militantes investissent le mouvement transnational en pleine formation : le *Women's Liberation Movement*. Elles estiment que l'antagonisme entre hommes et femmes est si prononcé qu'il justifie désormais de défendre le choix de l'autonomisation des femmes, voire des stratégies de séparation pour casser les normes inscrites dans les relations sexuées – reprenant ainsi les stratégies de lutte contre la ségrégation raciale adoptées par la tendance radicale *Black Power*. À l'instar du groupe « *Restockings* » de New York, des militantes comme Shulamith Firestone (*La Dialectique du sexe*, 1970), Anne Koedt (*Le Mythe de l'orgasme vaginal*, 1970), Kate Millet ou Ellen Willis n'hésitent pas à prôner des méthodes d'action directe s'inspirant des stratégies de la gauche révolutionnaire. Elles investissent

les lieux culturels, multiplient les tribunes, s'engagent à l'université et fondent des associations de soutien aux femmes. Persuadées que la libération sexuelle et le contrôle du corps sont des composantes essentielles de l'émancipation des femmes, elles défendent le droit à la contraception et militent pour la légalisation de l'avortement.

D'une manière générale, pour les féministes radicales, l'abolition du patriarcat suppose un travail d'éveil des consciences des femmes. La libération ne consiste pas simplement à combler un retard dans la conquête des droits. Elle vise la construction de l'indépendance vis-à-vis des hommes.

Les divisions de la scène militante

La forte visibilité du féminisme radical ne doit pas laisser penser que la critique de la domination masculine se consolide, dans les années 1960-1970, autour de revendications unitaires. Les univers militants sont composés de multiples tendances qui se divisent sur les priorités à soutenir, notamment au sein des mouvements nationaux de libération des femmes.

Aux États-Unis, où les nouvelles féministes souhaitent s'attaquer à toutes les résistances masculinistes s'exprimant dans la société, une partie des militantes de la deuxième vague choisissent une voie legaliste cherchant à faire pression sur les institutions politiques. Depuis sa création en 1966, la *National Organization for Women* (NOW), par exemple, envisage le combat contre les inégalités hommes-femmes par des réformes législatives, soutenant en particulier l'adoption d'un *Equal Rights Amendment* (ERA) qui modifierait la Constitution des États-Unis. Les féministes libérales, de leur côté, mènent de nombreuses actions de plaidoyer en direction du Congrès et des assemblées des États, mais aussi des actions judiciaires pour obtenir l'interdiction légale des inégalités de traitement. Elles conquièrent des droits permettant d'améliorer l'autonomie financière des femmes et de favoriser leur accès aux postes de direction dans les entreprises et les administrations. Elles luttent également pour l'égalité des droits parentaux et les réformes de société relatives à l'appropriation du corps, notamment par le combat en faveur de la légalisation de l'avortement.

En France, dans les années 1970, la critique féministe n'est pas plus unitaire. Elle se scinde en deux voies difficilement conciliables. Les théoriciennes dites « universalistes » restent fidèles à l'héritage philosophique des Lumières (comme Elisabeth Badinter). Le combat pour les femmes doit se concentrer sur l'égalité des droits dans tous les domaines de la vie sociale et économique. Les féministes universalistes refusent les postures communautaristes ou « victimaires » qui les enferment dans une identité sexuelle et, finalement, donnent des gages à la hiérarchisation des sexes. Contre « la guerre des sexes », il convient plutôt de lutter contre les discriminations par une promotion de l'égalité des statuts et la dénonciation systématique des inégalités réelles. La laïcité est une condition importante du combat féministe, dans la mesure où les trois religions monothéistes véhiculent des conceptions patriarcales qui freinent l'émancipation des femmes. Enfin, selon ces féministes, les hommes sont une grande partie de la solution, car c'est en faisant évoluer leur conscience que l'on peut mettre fin au sexisme et au machisme, base de l'oppression masculine.

Ces positions morales sont frontalement contestées par le second courant du féminisme « différentialiste ». Ses animatrices (Luce Irigaray, Julia Kristeva, Antoinette Fouque, Hélène Cixous) soutiennent une perspective gynocentrique qui insiste sur les qualités propres des femmes. Pour lutter contre les prémisses masculinistes de la pensée patriarcale, reproduites par l'universalisme européen, largement présentes dans la psychanalyse freudienne, il convient de revenir sur les différences biologiques entre hommes et femmes. Ces dernières, par leur capacité de procréation, sont orientées naturellement vers la préservation, l'empathie, le soin et le rejet de l'agressivité. Par conséquent, plutôt que de rechercher à établir une égalité des sexes, convient-il de permettre aux femmes d'assumer pleinement leur identité féminine pour se réaliser de façon autonome, sans avoir à se conformer aux prescriptions sociales dictées par les hommes. Les femmes peuvent vivre leur féminité et valoriser leurs propres potentialités. L'étouffement de la féminité est d'ailleurs l'une des caractéristiques de la société patriarcale. Enfin, sur le plan du droit, le combat contre les inégalités de statut ne suppose pas nécessairement l'attribution de droits universels : il peut passer par la reconnaissance de droits différenciés tenant compte de la particularité des sexes.

Ce « féminisme de la différence » fait l'objet d'importantes critiques en France pour ses présupposés essentialistes. En revanche, dès le début des années 1980, il connaît un grand succès aux États-Unis. Connue sous le nom de *French Feminism*, la démarche différentialiste se poursuit avec Mary Daly (*Gyn/Ecology*, 1978) dont la théorie souligne la nécessité de promouvoir la différence des sexes. Selon elle, la conception libérale de l'égalité des sexes doit être abandonnée car elle détourne les femmes de leur besoin d'émancipation radicale, en les réintégrant dans le système juridique patriarcal, toujours aussi oppressif. Dans le même sens, Carol Gilligan (*Une voix différente*, 1982) tente d'identifier une éthique féminine soutenant une morale bienveillante focalisée sur le soin. Face à l'éthique masculine de la justice, centrée sur l'application de règles abstraites, « l'éthique du *care* » tend à valoriser la sollicitude, le dialogue et la responsabilité.

Bien que critiquée, la pensée différentialiste influence une partie des mouvements militants féministes contemporains. Elle motive l'idée que l'auto-émancipation des femmes, pour être possible, doit abandonner l'ambition d'une convergence avec les hommes. Elle suppose bien plus de donner aux femmes des ressources pour qu'elles exercent un réel pouvoir sur elles-mêmes. Depuis les années 1970, au sein du Mouvement de libération des femmes (MLF), le point de vue différentialiste justifie les prises de position radicales en faveur de la « non-mixité », pratique consistant à organiser des réunions militantes réservées exclusivement aux femmes, afin de leur permettre une libération complète de la parole.

Les gender studies ou la construction sociale du féminin

Aux États-Unis, la réflexion sur la place des femmes dans la société entre dans les universités en parallèle du mouvement social. Le premier programme d'enseignement dédié à l'étude des femmes est créé en 1970 au State College de San Diego, à l'initiative d'étudiants engagés dans le *Women's Lib*. En quelques années, un nouveau domaine de recherche voit ainsi le jour. Un journal pluridisciplinaire, *Feminist Studies* (1972), accueille les premières études scientifiques, tandis que la *National Women's Studies Association* (1977) permet une représentation du champ

d'étude au sein du monde universitaire. Progressivement, des formations dédiées à l'étude des femmes se multiplient dans les départements couvrant les humanités (littérature, philosophie, histoire, linguistique, sciences du langage, anthropologie, sociologie, psychologie et psychanalyse).

Au cours de cette décennie, la réflexion sur les rapports hommes-femmes se structure autour de la notion de « genre ». Né dans les années 1950 en psychologie clinique, le concept est popularisé par le psychologue Robert Stoller (*Sexe et genre*, 1968), avant d'être intégré aux *women's studies*. Il permet d'opérer une distinction entre le sexe (l'appartenance à l'une des deux catégories, « homme » ou « femme ») et le genre (les rôles sociaux assignés aux individus en raison de leur appartenance à l'une de ces catégories). Le premier désigne une réalité biologique définie par la nature, tandis que le second renvoie à des normes sociales véhiculées par les mœurs et la culture.

Les études de genre se donnent pour objet d'étudier les relations entre hommes et femmes, envisagées comme une construction sociale et culturelle. Contestant la lecture naturaliste de la distinction des sexes, largement répandue dans la société, elles analysent les multiples mécanismes structurant les « rapports sociaux de sexe » et, partant, les phénomènes de domination et de discrimination liés aux distinctions entre les sexes. Elles nourrissent dès lors toute une réflexion critique sur les assignations de genre. Des questions très diverses sont interrogées, comme le rôle des femmes dans l'histoire, la construction du masculin et du féminin dans la socialisation des enfants, la diffusion des stéréotypes sexistes dans les normes sociales bourgeoises, l'invisibilisation des femmes dans les règles du langage, les conceptions patriarcales véhiculées par le cinéma et la publicité, ou encore les représentations dévalorisantes présentes dans la littérature et les arts. Les études mettent ainsi au jour les éléments de la domination masculine cachés dans la culture ordinaire et le langage.

Les théories féministes trouvent dans les études de genre quantité d'analyses fouillées expliquant les ressorts sociaux favorisant l'oppression des femmes dans la société moderne. Tout au long des années 1970, ces études subissent l'influence décisive de la psychanalyse freudienne, notamment sous la forme du lacanisme qui permet à des auteures comme Luce Irigaray, Julia Kristeva, Juliet Mitchell ou Bracha

L. Ettinger, d'interroger l'ordre phallocratique à la lumière des structures de l'inconscient. Bien que très différentes, d'une écriture parfois obscure, ces études interprètent la différence des sexes comme une construction psychique forgée durant la petite enfance. C'est au moment du développement psycho-sexuel reliant l'enfant à la mère et au père, par la sexuation, la consolidation narcissique et l'assimilation de l'interdit œdipien, que l'enfant intègre la loi commune et les identifications sexuées qui contribuent à l'intériorisation des rôles sociaux construisant le genre.

Les études de genre, comme domaine de recherche, restent encore confidentielles en Europe au cours de ces années, même si les travaux universitaires sur les femmes y sont déjà très nombreux. L'historienne américaine Joan W. Scott (*Le Genre et la politique de l'histoire*, 1988) joue un rôle important dans la diffusion du concept dans les sciences sociales à la fin des années 1980. Parallèlement, grâce à son succès dans l'université et chez les féministes modérées, la notion gagne aussi les institutions de gouvernement. Elle devient un mot-valise du « féminisme institutionnel » permettant de justifier la prise en compte des effets des inégalités homme-femme dans l'espace public. Dès le début des années 1990, par exemple, l'Union européenne et les Nations unies mettaient l'accent sur la nécessité d'introduire des principes de *gender mainstreaming* dans la fabrique de toutes les politiques publiques.

Sexualité, identités de genre et nouveaux combats féministes

Le mouvement féministe n'a aucunement perdu en intensité au tournant des XX^e et XXI^e s., même s'il a éclaté en une diversité de tendances formant une troisième vague, voire une quatrième dans les années 2010. Les revendications s'étendent à des causes nouvelles, comme la lutte contre les violences conjugales, l'exploitation sexuelle, les mutilations génitales ou le harcèlement de rue. De même, le nouveau militantisme poursuit son hybridation avec d'autres causes sociales, comme la lutte contre la pauvreté, le combat contre le racisme, les mouvements pour la justice globale, l'écologie et la critique postcoloniale. Enfin, la pensée

féministe apparaît désormais articulée aux réflexions menées sur les droits des minorités sexuelles et de genre.

Féminisme, identité et intersectionnalité

La critique de la domination masculine est loin d'avoir abandonné le terrain des revendications libérales. Forcée au sein des mouvements de lutte, la réflexion sur les droits continue d'attirer des militantes modérées cherchant à défendre le principe de parité homme-femme dans tous les domaines de la vie sociale. NOW, la plus grosse organisation féministe étatsunienne, conserve une orientation centrée sur un impératif de justice sociale. Le féminisme libéral s'est également renouvelé au contact des sciences sociales. La philosophe Martha Nussbaum (*Le Sexe et la justice sociale*, 1999), par exemple, interroge la question des droits des femmes dans une perspective globale s'intéressant aux inégalités des sexes dans les pays non occidentaux. Elle reconnaît que le sexe biologique et la sexualité sont des sujets utilisés pour dénier le droit à la justice sociale. Les femmes comme les minorités sexuelles en sont victimes. Puisant dans la réflexion sur les droits de John Rawls autant que dans la philosophie des capacités d'Amartya Sen (voir [chapitre 9](#)), Nussbaum assume un engagement intellectuel cherchant à concilier féminisme et universalisme. Pour elle, les droits des femmes peuvent être promus si on leur attribue des libertés substantielles de choisir et d'agir, des capacités d'action qu'elles peuvent exercer de façon concrète, dans la vie quotidienne, pour s'émanciper d'une tutelle masculine présente dans les rapports sociaux ordinaires. Le libéralisme, à cet égard, ne peut se cantonner à une interprétation abstraite des droits : il doit désigner les formes concrètes de l'oppression dans chaque société.

Il reste qu'à partir des années 1990, la critique intellectuelle évolue en même temps qu'elle se fragmente en de multiples sensibilités traversant les études universitaires et les groupes militants. Tout d'abord, la pensée féministe ne se cantonne plus seulement aux études sur la condition des femmes. Elle s'étend en même temps que les études sur le genre. Elle est notamment de plus en plus reliée aux réflexions sur les minorités sexuelles qui se généralisent dans le domaine très vaste des *cultural studies*. La sexualité et les assignations de genre deviennent des éléments centraux du débat et tendent à remplacer la dualité homme-femme sur

laquelle repose le féminisme classique. Les champs d'étude sur le genre se déploient ainsi bien au-delà des *women's studies*, avec le développement des *men's studies* et l'apparition des *lesbians and gays' studies* et des *queer studies*. La question de l'oppression des femmes est désormais comparée à celle des minorités dont le genre est questionné par la société et qui subissent une exclusion encore plus grande : gays, lesbiennes, bisexuels et transgenres. La domination des hommes n'est plus seulement celle d'un système patriarcal qui oppresse les femmes. Elle est celle d'un système hétérosexiste qui stigmatise tous les schémas qui ne répondent pas à la représentation binaire d'une société partagée entre hommes et femmes.

Au-delà de la question des formes d'exclusion liées à la sexualité et au genre, la critique féministe multiplie les échanges avec d'autres sphères militantes. Le combat féministe rejoint ainsi la question plus générale de la défense de toutes les minorités. La réflexion émerge tout particulièrement au sein de la communauté noire aux États-Unis. Depuis le mouvement des droits civiques, le féminisme noir tente de montrer les liens entre le racisme et le patriarcat dans une société dominée par les hommes blancs, de même que la tendance à la reproduction du sexisme à l'intérieur même des mouvements afro-américains. Il reste que l'icône du *black feminism*, Angela Davis (*Femmes, race et classe*, 1981) et d'autres militantes (Bell Hooks, Patricia Hill Collins) critiquent la tendance des deux premières vagues à véhiculer un « féminisme blanc » incapable de comprendre les formes d'oppression spécifiques combinant sexisme et racisme. Rejointes par le *chicana feminism* (communauté hispanique), elles estiment que la vision des générations précédentes a essentialisé les besoins des femmes à partir d'une représentation de la situation des femmes blanches de la classe moyenne, en ignorant notamment les violences spécifiques subies au plus bas de l'échelle sociale, par les femmes de couleur, notamment sur le lieu de travail.

Dans la lignée de Angela Davis et de la poétesse Audre Lorde, auteure de la théorie de « l'oppression multiple », Kimberley Crenshaw introduit le concept d'« intersectionnalité » en 1989 pour désigner la situation de femmes faisant l'expérience simultanée de plusieurs formes d'oppression et d'exclusion dans la société. Ainsi, l'approche intersectionnelle entreprend-elle d'étudier les effets croisés des violences fondées sur le genre, la race et la classe. Tout en reconnaissant la nécessité de

considérer les singularités du sexisme, du racisme et des inégalités économiques, les études montrent que ces maux ont tendance à se renforcer mutuellement. Il en découle des situations d'injustice sociale bien spécifiques pour les femmes appartenant aux minorités les plus défavorisées, victimes de violences sociales multiples : violences sexuelles, harcèlement de rue, ségrégation raciale, homophobie, exclusion économique, isolement social. Aux États-Unis, les femmes afro-américaines enfermées dans la pauvreté souffrent tout particulièrement de ce cumul des discriminations, victimes à la fois de l'oppression d'autres communautés et de violences à l'intérieur de leur propre communauté.

La critique féministe postcoloniale

Tout comme la réflexion du *black feminism*, le « féminisme postcolonial » critique la tendance à l'abstraction des théories féministes universalistes, dont la réflexion sur les droits se désintéresse de la condition féminine dans les pays non occidentaux. Chandra Talpade Mohanty montre que les théories féministes forgées dans les universités étatsuniennes véhiculent des représentations stéréotypées sur « la femme du tiers-monde » (*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, 1984). Ces théories propagent des interprétations occidentales qui conçoivent les femmes comme un groupe uniformément opprimé par les hommes. Ignorant la diversité des cultures, elles prolongent également les conceptions impérialistes distinguant l'Occident du reste du monde, déjà présentes dans l'Orientalisme du XIX^e s. Cette vision tend à opposer la figure de la femme blanche émancipée, active et autonome, à celle de la femme pauvre du tiers-monde, passive, ignorante et dominée.

Les féministes postcoloniales, comme Gayatri Spivak, Trinh T. Minha ou Uma Narayan, entendent ainsi réinscrire le mouvement d'émancipation des femmes dans une perspective multiculturelle qui tient compte de l'histoire des sociétés, des appartenances nationales et de la diversité des oppressions subies par les femmes. Elles renvoient le féminisme dominant à un savoir produit par des femmes blanches qui vivent dans des sociétés riches et libérales, occupent une position privilégiée dans les rapports sociaux de race, et ignorent les réalités

locales qui contredisent la vision occidentale des femmes. Enfin, les féministes postcoloniales refusent de considérer l'oppression masculine dans les sociétés non occidentales comme une situation importée de l'Occident par le biais de la colonisation. Elles appellent aussi à étudier les racines locales et nationales de l'ordre patriarcal. De même, contre toutes les conceptions victimaires des femmes, elles s'intéressent aux formes de résistance et d'intervention qui démontrent leur « agentivité » (*agency*), c'est-à-dire leur capacité d'action pour se réapproprier leur autonomie et leurs droits.

De façon générale, à la fin du xx^e s., le féminisme universaliste devient minoritaire. La vision des femmes conçue comme un groupe social aux intérêts communs, défini principalement par sa différence avec le genre masculin, est contestée par les approches différentialistes. Pour ces dernières, il convient de dépasser le féminisme de la deuxième vague qui faisait du combat pour les femmes un mouvement séparé des autres luttes sociales. Pour bien comprendre l'oppression subie par les femmes, il est nécessaire d'intégrer de multiples critères d'appartenance autour desquels se construisent des hiérarchies structurelles dans la société : race, ethnie, classe, caste, autochtonie, génération, identité, sexualité. La domination masculine est étroitement interconnectée aux autres formes de domination sociale.

Postféminisme et subversion des sexes

Au début du xxi^e s., la critique intellectuelle de la société masculine continue d'évoluer. Le féminisme antérieur est critiqué pour sa tendance à véhiculer une vision réductrice opposant le masculin et le féminin. Une telle vision ne ferait que reproduire les stéréotypes de la société patriarcale et hétérosexuelle. Elle produirait, en définitive, une conception universelle des identités masculine et féminine qui enfermerait les femmes dans une représentation assignée : celle de la femme libre, autonome et hétérosexuelle, désireuse de défendre son droit à l'égalité avec les hommes. Le nouveau féminisme conteste cette conception dualiste. Souvent identifié à un « postféminisme », il se présente sous la forme d'une constellation de sensibilités qui revendiquent une liberté d'expression absolue, l'autonomie des choix et

une plus grande fluidité dans les appropriations des identités associées au genre et à la sexualité.

Le postféminisme est tout d'abord une tendance sociale observée dans les nouvelles générations de femmes qui assument des postures décalées par rapport aux normes attendues du genre féminin. Il s'exprime tout d'abord dans une critique de la revendication d'égalité des discours féministes classiques : le combat pour l'accès aux droits étant en passe d'être gagné (éducation, emploi, droits familiaux), l'aspiration des femmes est désormais de vivre de façon totalement libre, en adoptant toute une palette de choix de vie. Ces choix cassent les codes du féminisme et ne revendiquent aucune cohérence. Ils peuvent s'exprimer dans des choix multiples et potentiellement contradictoires : le réinvestissement assumé des femmes dans la sphère familiale, la revendication d'une féminité hyper-sexualisée et contrôlée, le port du voile islamique revendiqué comme liberté de choix, la réappropriation des codes du genre masculin (langage direct, expressions viriles), ou même des choix hybrides, unisexes ou fluides recourant à des expressions changeantes en fonction des moments et des lieux.

Le postféminisme ne s'inscrit pas prioritairement dans une revendication intellectuelle : il est largement associé à la *pop culture* (cinéma, mode) et, à partir des années 2010, s'étend principalement par le biais des réseaux sociaux. L'une de ses caractéristiques est la transgressivité : il véhicule des images éclatées qui rompent avec l'image attendue du sexe féminin, celle de la femme blanche et hétérosexuelle de la classe moyenne. Dans le domaine intellectuel, toutefois, une partie des études de littérature et de philosophie consacrées au genre évolue vers l'affirmation de vues postféministes.

La critique des représentations uniformes du genre féminin prend largement appui sur les *queer studies* (les « études de la diversité sexuelle ») qui interrogent les questions de l'identité sexuelle et du rapport au genre. Ces études s'intéressent à la communauté LGBTQI qui réunit les « minorités sexuelles et de genre » vivant hors des normes de l'hétérosexualité dominante la société. En mettant en évidence la diversité des représentations et des identités liées à la sexualité et au genre, ces études questionnent les formes d'oppression des minorités qui ne se reconnaissent pas dans la vision opposant deux genres distincts et complémentaires. Elles interrogent les effets sociaux de

« l'hétéronormativité », c'est-à-dire de la norme selon laquelle tout individu s'inscrit dans un genre bien identifié – féminin ou masculin – et selon laquelle l'hétérosexualité est la seule orientation sexuelle concevable dans la vie conjugale et familiale. Selon les vues hétéronormatives, la distinction des sexes (distinction biologique) se traduit forcément par une distinction entre les deux genres (construction sociale). Au contraire, les études *queer* tentent de montrer que la construction sociale des genres ne se traduit pas nécessairement par la formation de deux identités homogènes, l'une rassemblant les femmes, l'autre les hommes, chacune étant inévitablement hétérosexuelle. Il n'y a pas d'alignement inévitable entre le sexe biologique, l'identité de genre et la sexualité.

La critique intellectuelle se développe tout particulièrement sur les campus des États-Unis où la philosophie poststructuraliste, sous la forme de la *French Theory*, connaît un grand succès à partir des années 1980 (voir plus haut). Influencée par la psychanalyse lacanienne et par les écrits de Foucault sur la sexualité, elle considère que les actes de langage jouent un rôle crucial dans la construction de l'ordre social. Elle partage également avec la pensée de la postmodernité l'idée qu'il n'existe aucun récit central, aucune vérité immuable, mais des réalités fragmentées, relatives et instables. Les conceptions prétendument universelles ne sont que des productions du langage ; elles sont d'ailleurs, le plus souvent, un instrument de pouvoir (Foucault). Aussi, selon cette perspective, les normes du genre ne font pas exception : elles sont un ensemble de significations et de croyances relatives aux différences sexuelles. Pour les militants LGBTQI, en imposant une division binaire, ces normes justifient l'ordre masculin hétérosexuel dont l'effet est de discriminer ceux qui ne s'y accordent pas.

Sur ce point, l'ouvrage de Judith Butler (*Trouble dans le genre*, 1990) engage la *queer theory* vers un positionnement radical. Selon Butler, la division du genre en deux catégories (féminin/masculin) perd tout son sens dès qu'on interroge les normes à partir des « marges », c'est-à-dire des groupes qui n'entrent pas dans le schéma binaire et hétérosexuel. Les gays et lesbiennes, bisexuel.les, transgenres, intersexes, travestis et *drag queens* montrent bien qu'il existe une diversité d'orientations sexuelles et une profusion d'identités de genre dans la société. Toute personne peut également évoluer, dans sa sexualité et ses identifications, au cours de sa

vie. La distinction masculin/féminin a donc un caractère « performatif » : elle constitue un discours qui assigne des identités sexuelles opposées et érige cette opposition en norme universelle. Pour Butler, la norme n'est qu'une série d'actes répétés qui sont devenus progressivement un idéal auquel toute la société est désormais tenue de se conformer. Selon elle, « il n'y a pas d'ontologie du genre sur laquelle construire une politique car les ontologies du genre opèrent toujours comme des injonctions normatives ».

La pensée radicale de Butler conteste la fixité des normes du genre, duales, hiérarchisées et hégémoniques. Ces normes reproduisent l'ordre masculin hétérosexuel et le « phallogocentrisme » (néologisme emprunté à Derrida renvoyant à la supériorité du point de vue masculin dans la construction du sens). Les catégories fondamentales de « sexe », de « genre » et de « désir » reproduisent une certaine formation du pouvoir, au sommet duquel trône l'homme hétérosexuel. Ces catégories exercent une violence sociale, car elles excluent et stigmatisent tous ceux qui ne s'y reconnaissent pas. Butler invite à déconstruire toutes les identités assignées qui gouvernent les rapports sociaux entre les sexes. *Trouble dans le genre* est rapidement repris par les mouvements militants LGBTQI.

La théorie butlérienne est vigoureusement critiquée par des intellectuelles féministes pour son déconstructionnisme radical. Certes, elle converge avec la pensée féministe contemporaine en estimant que les rapports de genre résultent d'une construction sociale qui reproduit des rapports de pouvoir. Mais elle tend à réduire la « femme » à une pure catégorie verbale. Les philosophes Nancy Fraser et Seyla Benhabib estiment qu'une théorie symbolique réduisant la femme à un acte de langage l'empêche de se définir comme « sujet » et, partant, lui dénie la capacité d'action qui lui permettrait de se libérer de l'ordre patriarcal. Martha Nussbaum assène les coups le plus rudes, dénonçant une supercherie intellectuelle ruinant la cause des femmes. Pour elle, Butler se perd dans une discussion purement conceptuelle déconstruisant le genre. Ce faisant, elle se désintéresse totalement de la situation réelle des femmes, notamment de leurs conditions matérielles d'existence. Aucune de ses propositions ne définit un projet de transformation sociale. Sa théorie n'envisage aucun moyen d'intervenir pour améliorer la vie des femmes. Elle laisse le système de domination masculine tel qu'il est. Sa

théorie n'est en définitive qu'un « quiétisme » s'exonérant de toute réflexion sur la justice sociale dont le féminisme a besoin.

Malgré l'intensité des critiques, *Trouble dans le genre* connaît un succès international. Il devient l'un des ouvrages les plus discutés dans les travaux de philosophie et de littérature s'intéressant aux rapports de genre.

#MeToo, réseaux sociaux et nouvelles expressions féministes

Au XXI^e s., le développement des réseaux sociaux modifie substantiellement les conditions d'expression de la cause féminine. L'usage d'Internet fait désormais pleinement partie des pratiques culturelles et de la sociabilité des nouvelles générations. Il bouleverse les modes d'engagement citoyens et crée de nouvelles possibilités de diffusion de la critique. D'une manière générale, la démocratisation du web rend possible de nouvelles formes d'expression et contribue à la réinvention du militantisme féministe. L'espace de circulation des idées devient mondial. Il facilite la diffusion des informations et des revendications sans le filtrage traditionnellement opéré par les universitaires, les revues académiques, les organisations militantes et les médias. Il se caractérise par l'extrême rapidité des échanges, l'horizontalité des interactions, la diffusion virale de messages et des modes d'expression plus décentralisés.

L'usage des nouveaux moyens de communication rend possible des mobilisations massives et transnationales, mais il se traduit également par une plus grande fluidité des engagements individuels. Les réseaux sociaux, en particulier, permettent de favoriser le partage des expériences du sexisme et de la violence masculine. Ils effacent la frontière entre privé et public, entre individus et organisations, entre production et réception des idées. Ils génèrent de nouvelles formes de sociabilité en réseaux, dont l'ouverture est néanmoins contrainte par l'intelligence artificielle et ses algorithmes (ces derniers renforcent la convergence des opinions et les effets communautaires). La galaxie numérique, enfin, permet l'expression d'idées critiques sous des formes qui ne recourent pas au registre de la pensée savante (c'est-à-dire l'usage de l'écriture et le

recours à la philosophie ou aux sciences sociales). Elle favorise de nouvelles formes d'expression : pétitions en ligne, diffusion de vidéos, images détournées (mèmes), témoignages, références à la *pop culture*. Enfin, elle traduit une présence massive des jeunes générations et l'apparition d'influenceuses sociales dont la popularité prend le pas sur l'aura des intellectuelles féministes.

La critique féministe adopte ainsi des formes nouvelles dans les années 2010, tout en restant traversée par de multiples courants. Elle se traduit notamment par le développement d'un activisme numérique (cybermilitantisme), parfois appelé « hashtags féministes », prenant la forme de campagnes sur les réseaux sociaux. Le nouveau cyberféminisme acquiert une ampleur sans précédent dans le contexte des mouvements #MeToo (2017) et Time's Up! (2018) qui dénoncent les agressions sexuelles et le harcèlement quotidien subis par les femmes. Ces campagnes connaissent un succès mondial et un retentissement considérable dans les milieux de la culture. Les mobilisations concentrent désormais une grande partie de la critique sur les violences faites aux femmes dans la rue, les transports, le lieu de travail et les relations conjugales. La critique porte également ses attaques sur les représentations stéréotypées du féminin dans la mode, la publicité, les médias et le cinéma.

Les connexions avec les autres luttes sociales (luttes antiracistes, mouvements pour la justice globale, groupes pro-démocratie, militantisme environnemental, lutte contre le capitalisme financier, défense des minorités LGBTQI et des migrants) demeurent également un élément important des groupes désormais variés dénonçant les oppressions multiples (féministes « intersectionnelles », « postcoloniales », « décoloniales », « écoféministes »...), mais aussi des campagnes protestataires plus larges ayant une conception inclusive étendue pour défendre les droits des femmes, comme la *Women's March* (journée d'action initiée aux États-Unis en 2017).

Enfin, le féminisme contemporain critique les conceptions victimaires de la femme. De nombreux mouvements mettent en avant la nécessité, pour les femmes, de construire leur autonomie et leurs capacités (*empowerment*). Le mouvement transnational des Femen, né à Kiev en 2008, utilise le corps dénudé et les actions provocatrices non violentes (le « sextrémisme ») comme un principe d'affirmation face au patriarcat. Les

« féministes prosexes » (*sex-positive*), dans la lignée des écrits d'Ellen Willis et Gayle Rubin, prônent l'émancipation sexuelle des femmes et la liberté du corps, s'élevant notamment contre la censure qui vise la pornographie et la prostitution. Le militantisme hashtags (#LeanIn, #ChangeTheRatio, #Ask4More, #YesAllWomen, #Fem2, #HeForShe) révèle les nombreuses initiatives cherchant à donner aux femmes les moyens de défendre leurs droits dans leur vie concrète. Même si les mouvements de défense des femmes continuent de s'inspirer du féminisme savant des universitaires, ils trouvent désormais d'inépuisables ressources argumentatives dans une constellation de réseaux sociaux qui échappent au contrôle des organisations militantes.

Protéger la nature, naissance d'une conscience politique

La préservation des grands équilibres écologiques de la planète s'impose comme la grande préoccupation politique de l'entrée dans le XXI^e s. Cette reconnaissance résulte de l'observation d'une dégradation sans précédent des écosystèmes naturels, marquée par deux phénomènes conjugués : la disparition rapide de la biodiversité et le réchauffement climatique engendré par le développement des activités humaines. La naissance de la pensée écologique est pourtant ancienne, puisant sa critique dans des réflexions philosophiques, morales et esthétiques sur la nature, amorcées dès le milieu du XIX^e s. Demeurée confidentielle au début du XX^e s., la pensée sur la nature s'accompagne d'une prise de conscience collective à partir des années 1960, amorcée par les premières études scientifiques s'interrogeant sur les limites de la croissance.

L'environnementalisme désigne un courant de la pensée éthique prônant le respect de la nature. Il renvoie ainsi à tout un ensemble d'approches théoriques de l'environnement, ancrées dans le domaine de la philosophie et des sciences. Le terme est néanmoins souvent associé, de façon extensive, à l'écologisme. Dans ce sens, il renvoie également à l'ensemble des projets et des discours portés par des organisations environnementales appelant à des mesures pour protéger la nature contre

les risques d'épuisement, de dégradation ou de destruction des ressources naturelles provoqués par l'activité humaine sous toutes ses formes. La pensée environnementale ne doit pas être confondue, en revanche, avec la discipline scientifique appelée « écologie », apparue au XIX^e s. pour étudier les échanges entre les êtres vivants et leur environnement. Si elle naît principalement dans le champ des idées – notamment dans les réflexions de naturalistes, philosophes, géographes, biologistes, géophysiciens et même des théologiens – la préoccupation environnementale ne s'impose dans le débat public qu'avec les premières mobilisations provoquées par des bouleversements écologiques affectant à la fois la nature et la santé humaine : pollutions de l'air et des sols (insecticide DDT aux États-Unis, interdit en 1972), marées noires (*Amoco Cadiz*, 1978), catastrophes industrielles (Bhopal, 1984) ou nucléaires (Tchernobyl, 1986), déversement de produits toxiques en mer, déforestations massives, surexploitation des ressources naturelles et minières, disparition de la biodiversité, renforcement de l'effet de serre. Face à ces menaces, des mouvements écologistes commencent à connaître des succès électoraux en Europe, alors que les questions environnementales entrent lentement dans le domaine des politiques gouvernementales. À partir des années 2000, les alertes scientifiques sur le réchauffement climatique et l'extinction massive des espèces vivantes commencent à mobiliser de larges fractions de populations et, en quelques années, donnent naissance à l'un des plus importants mouvements sociaux contemporains.

La pensée écologique suppose de reconsidérer en profondeur la relation qu'entretiennent les communautés humaines avec le milieu naturel. Nourrie par la recherche scientifique, elle fixe des objectifs précis pour s'assurer la conservation de la vie sauvage, la préservation des ressources naturelles et la lutte contre la dégradation des écosystèmes. La pensée écologique est une démarche à la fois éthique et politique. Elle est éthique car elle suppose une réévaluation des critères moraux permettant de penser les usages de la nature. Elle questionne la responsabilité des êtres humains face aux conséquences de leurs actes. Elle revêt également une dimension politique, car elle oblige à interroger les modèles de développement, les choix de vie, la justice, les identités, les droits, la démocratie, la santé des populations et la sécurité humaine.

À cet égard, les mouvements luttant pour la protection de la nature défendent une conception radicale de la transformation sociale et économique. Ils entendent faire pression sur les gouvernements pour rompre avec les modèles de développement centrés sur le productivisme et la croissance industrielle. Toutefois, sous d'autres variantes, la pensée écologique peut revêtir une dimension conservatrice quand elle se réduit à une morale de sauvegarde de la nature vierge fermée à toute idée d'intervention humaine. Elle peut même parfois déboucher sur des propositions de nature réactionnaire quand elle est utilisée pour exhorter au retour à un état de nature originel, souvent mythifié, interdisant l'introduction de toutes les innovations techniques ou scientifiques portées par les êtres humains.

Comme on le verra, les réflexions éthiques, les alertes scientifiques et les visions politiques ont parfois suivi des trajectoires séparées. Sur le fond, toutefois, elles apparaissent intimement liées. L'éthique environnementale pose le principe que tous les organismes vivants et leurs milieux de vie méritent une égale considération morale lorsqu'on évalue la pertinence des choix politiques. De même, si la pensée éthique invite à faire évoluer nos critères moraux afin de changer notre rapport à la nature, elle ne peut se passer des connaissances scientifiques pour définir les conditions morales d'un monde acceptable, c'est-à-dire un monde permettant la cohabitation de tous les êtres vivants, humains et non-humains. Elle s'enrichit constamment au contact des connaissances expérimentales étudiant l'équilibre et les transformations du monde biophysique, en même temps qu'elle influe sur l'épistémologie des sciences.

L'écologisme regroupe des théories et des sensibilités diverses. Tous les auteurs s'appuient certes sur un constat commun : avec l'essor de la rationalité technoscientifique, l'industrialisation, l'exploitation intensive des ressources naturelles, la consommation de masse, l'urbanisation et la croissance démographique, les activités humaines sont devenues l'une des principales sources de la dégradation du milieu naturel. Tous s'accordent sur l'urgente nécessité de modifier nos comportements individuels et nos actions collectives. Toutefois, dans la constellation des auteurs et des mouvements, on peut identifier un développement relativement cloisonné des idées des années 1960 aux années 1990 : la réflexion internationale de langue anglaise privilégie une démarche

morale qui nourrit l'émergence d'une nouvelle philosophie de la nature, tandis que la pensée continentale, de son côté, propose une interprétation politique de l'écologie, en lien avec la montée en puissance des thématiques environnementales dans l'espace public. Depuis les années 1990, toutefois, les débats se mondialisent. Les mobilisations transnationales, la multiplication des études scientifiques et l'émergence de la question du changement climatique font de l'environnement une question centrale de l'agenda politique international.

L'éthique environnementale, une destitution du monde anthropocentrique

Les théories environnementales regroupent l'ensemble des réflexions s'efforçant de construire une perspective éthique centrée sur la nature. Ces théories forgent une critique radicale dans la mesure où elles mettent en question le cœur de l'héritage philosophique moderne : l'attention morale donnée au sujet humain. L'environnementalisme dénonce en effet l'anthropocentrisme de la pensée occidentale, dont le point de vue a triomphé dans la philosophie européenne, avant de se diffuser dans la culture, la production des sciences, les activités économiques, le droit et la vie politique.

La pensée moderne s'appuie sur un humanisme universaliste : elle place l'être humain au centre de l'univers et au sommet de l'ordre de la nature. Puisant dans l'héritage d'Aristote, de Descartes et de Kant, elle fait prévaloir l'idée que l'homme constitue le sujet central de toutes les attentions morales. La modernité se fonde sur l'idée que les êtres humains possèdent des facultés intellectuelles et morales supérieures qui leur permettent, grâce au langage et à la connaissance, d'accéder à la conscience de soi et d'agir de façon autonome par rapport aux contraintes qui les entourent. Les « philosophies du sujet » font ainsi valoir que les êtres humains, parce qu'ils sont des êtres de raison, ont une conscience morale : ils ont la capacité d'intervenir dans le monde de façon juste et en recherchant le bien, en suivant des principes éthiques. Cette conscience rend les hommes supérieurs aux autres espèces vivantes et, encore plus, aux éléments inanimés de la nature. Pour cette raison, les philosophes modernes estiment que le sujet humain est le seul être vivant digne de

considération morale. Le contractualisme a donné à partir du XVII^e s. une voix collective à la communauté des êtres moraux, tandis que la philosophie des sciences des deux derniers siècles a laissé libre cours à une conception du progrès permettant aux hommes de maîtriser la nature et de l'exploiter pour ses propres fins.

D'une manière générale, la tradition occidentale a introduit une lecture dualiste de l'univers, opérant une distinction entre l'homme et la nature. Alors que dans les sociétés traditionnelles, les êtres humains étaient considérés comme une partie vivante d'un milieu naturel doté de ses propres équilibres et de ses règles d'évolution, le processus de civilisation s'est largement construit, en Europe, par une mise à distance de la nature, épurant cette dernière de toute trace humaine. La société a cherché à dominer le milieu naturel et le transformer en ensemble de ressources destinées à servir les desseins de la raison. L'éthique environnementale s'élève contre cette conception démiurgique d'un sujet humain autonome et tout-puissant.

Naissance de l'écologie profonde

L'éthique environnementale émerge au début des années 1970 dans des débats académiques de langue anglaise. Aux États-Unis, elle puise sa source dans des réflexions engagées dès le XIX^e s. par des philosophes et naturalistes tels que Henry David Thoreau et John Muir en faveur de la protection de la nature sauvage (*wilderness*). Les autorités américaines mettent alors en place leurs premiers projets de conservation des espaces naturels. Il faut néanmoins attendre les années 1960 pour que les questions environnementales commencent à toucher un public plus large, notamment grâce à la biologiste Rachel Carson. Dénonçant l'impact des pesticides sur l'environnement, son ouvrage *Le Printemps silencieux* (1962) connaît un succès inédit qui fait entrer la question écologique dans la réflexion éthique. Quelques années plus tard, l'historien médiéviste Lynn T. White Jr. provoque un large débat sur la responsabilité de la tradition chrétienne dans les dégradations de la nature.

L'éthique environnementale invite à reconsidérer les rapports entre l'homme et la nature à partir d'un questionnement sur nos obligations morales. Les représentants de ce courant estiment qu'il n'est plus

possible de restreindre la réflexion éthique au seul sujet humain, comme le suggérait la morale kantienne. Il existe pour eux de multiples raisons d'inclure la nature, dans toute sa diversité, comme un sujet de la réflexion morale. À la fin du XVIII^e s., en effet, Kant établit que la conscience est le seul critère permettant d'établir ce qui a une valeur propre dans le monde, qu'il nomme la « valeur intrinsèque » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785). La conscience étant l'attribut des êtres humains, elle leur confère une dignité particulière. Étant capable de décider ce qui est bien, ils ont des devoirs moraux qui leur donnent une responsabilité supérieure, celle d'agir dans le respect de la loi morale qu'ils se donnent à eux-mêmes. Les êtres humains sont donc les seules choses dont l'existence est une « fin en soi » (cette fin ne pouvant être dépendante d'aucune autre fin plus élevée, au service de laquelle la première ne deviendrait plus qu'un moyen). Les humains ont donc une valeur absolue. Seules leurs actions relèvent de la sphère de l'éthique. Le reste des choses n'est évalué qu'en rapport avec leurs intentions.

Dans cette conception subjectiviste, érigeant la conscience en unique critère de la considération morale, les espèces vivantes dépourvues de raison et de volonté (les animaux et les insectes), tout comme les choses inertes, ne se voient reconnu aucun droit moral. N'ayant pas de capacité à agir de façon morale, elles ne peuvent être des fins pour elles-mêmes. Elles n'ont donc qu'une valeur relative, c'est-à-dire une « valeur instrumentale » : elles ne sont considérées qu'en rapport avec l'existence humaine. Elles ne sont évaluées que selon un critère d'utilité. Dans la vision kantienne, caractéristique de la modernité européenne, la nature n'est pas une fin, mais un moyen. Elle n'est qu'un réservoir de ressources au service des visées humaines.

À l'opposé de cette vision, l'éthique environnementale se présente comme une nouvelle philosophie morale qui refuse de limiter le domaine de l'éthique au seul critère de la conscience. Les fondateurs de ce courant philosophique souhaitent montrer que la vision anthropocentrique kantienne est choquante car elle vide l'univers de toutes ses valeurs. Leur ruse intellectuelle est de reprendre le raisonnement kantien dans le but de le détourner de ses affirmations et d'étendre l'éthique à un nouveau sujet moral : la nature. Leur objectif est en effet de démontrer que l'ensemble des composantes vivantes et non vivantes de la nature ont une « valeur

intrinsèque » et, à ce titre, qu'elles méritent d'être considérées comme des « fins en soi ». Ainsi, l'Australien Richard Routley (Richard Sylvan), l'un des premiers philosophes environnementalistes, recourt ainsi à l'allégorie du « dernier homme sur Terre » pour prouver le fondement de cette proposition : si un homme se retrouvait seul sur Terre, aurait-il moralement le droit d'annihiler toutes les autres espèces vivantes avant de mourir ? Cette attitude paraîtrait immorale au regard du respect que l'homme doit à la nature qui l'entoure. Pour cette raison évidente, celle-ci mérite d'être l'objet d'une considération morale (*Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?* 1973).

La reconnaissance de la valeur intrinsèque de la nature est le fondement de l'éthique environnementale. Le penseur norvégien Arne Næss (1912-2009) estime, en 1973, qu'il s'agit là du critère essentiel permettant de caractériser le courant de « l'écologie profonde ». Le projet de la *deep ecology* est de dépasser « l'écologie superficielle » (*shallow ecology*) qui prend certes la défense de la nature, mais n'entend pas la soustraire aux activités humaines. Son ambition est de provoquer une rupture avec la tradition philosophique occidentale, en étendant la sphère morale à toutes les formes de vie. Dès lors qu'elles sont considérées de façon égale, toutes les espèces de la nature disposent d'un droit universel à la vie. Ce droit ne dépend pas de la conscience. Il dépend de l'appartenance à la sphère du vivant. Aussi, selon Næss, il n'est pas possible de différencier les formes de vie pour justifier une hiérarchie entre les espèces. Aucune d'entre elle n'a de légitimité particulière pour se développer au détriment des autres. Autrement dit, les êtres humains ne peuvent revendiquer de droits particuliers. Aussi, selon Næss, il faut reconnaître l'unité et la continuité des liens humain-nature, et donc contester l'idée moderne de leur séparation. Ce rétablissement des liens conduit à valoriser l'épanouissement de soi et le droit à l'existence de tous les êtres vivants sur Terre (*Écologie, communauté et style de vie*, 1974). L'écologie profonde remet ainsi en question la tradition kantienne estimant que seuls les êtres pourvus de raison sont dignes d'une considération morale. Elle promeut le respect de la vie et le respect de la nature comme les deux critères centraux de la nouvelle éthique de la nature.

Ces premiers travaux conduisent à la formation d'un courant universitaire d'éthique environnementale emménageant dans les

départements de philosophie aux États-Unis, en Australie, au Royaume-Uni et dans les pays scandinaves. En 1979, la revue *Environmental Ethics* permet au nouveau champ de réflexion de sortir de l'ombre et d'initier des échanges à l'échelle internationale. En 1990, une association professionnelle, l'*International Society of Environmental Ethics*, est établie pour réunir philosophes, biologistes et forestiers, dont l'objectif est de diffuser leurs idées auprès des institutions publiques. Au cours de ces décennies, les débats contribuent à la genèse de deux sensibilités intellectuelles aux positions éthiques distinctes : le biocentrisme et l'écocentrisme.

Biocentrisme et animalisme

La pensée biocentrique concentre son attention sur le respect de la vie. Pour ses principaux représentants, comme Paul W. Taylor (*Le Respect de la nature*, 1986) ou Holmes Rolston III (*L'Éthique environnementale*, 1988), tous les êtres vivants ont une valeur intrinsèque même s'ils n'ont pas tous une conscience morale. Ils aspirent à croître, à vivre et à se reproduire. Même si tous ces êtres n'ont pas les mêmes capacités, ils ont des intérêts effectifs et déploient des stratégies pour se développer, accroître leur autonomie et vivre pleinement leur existence, même sans intention consciente. Cette dignité, dans la tradition kantienne, leur confère des droits moraux. Elle interdit aux hommes de les traiter comme une simple ressource.

Il convient donc de défendre une « égalité biocentrique » attestant que tous les sujets vivants ont droit à une égale reconnaissance morale. Dès lors qu'elle est érigée en principe éthique, cette égalité a des conséquences concrètes pour l'action humaine. Elle justifie que les êtres humains n'ont aucun droit de tourmenter, d'exploiter ou de sacrifier d'autres êtres vivants – sauf à avoir des justifications particulièrement élevées en générant des bénéfices indispensables pour la communauté du vivant, par exemple pour répondre aux besoins alimentaires d'une population, pour empêcher une espèce invasive de détruire la biodiversité, ou pour lutter contre des maladies graves. L'objectif du biocentrisme n'est ni d'interdire la totalité des interventions humaines dans l'environnement, ni de contester tous les mécanismes naturels de régulation des écosystèmes qui semblent contraires à la morale (comme

les règles de la chaîne alimentaire qui conduit certaines espèces prédatrices à chasser et manger d'autres espèces). Toutefois, le respect de la vie justifie de protéger toutes les entités vivantes, sans distinction ni hiérarchisation, et de préserver les milieux qui leur permettent de se développer de façon autonome. Les actions humaines qui limitent l'autonomie ou menacent l'intégrité d'autres espèces (comme l'exploitation des animaux ou les prélèvements excessifs d'organismes dans la biosphère) doivent être remises en question si elles ne sont pas motivées par des nécessités, notamment s'il existe des solutions équivalentes n'exerçant aucune contrainte sur ces mêmes espèces. La discussion morale porte alors sur ce que l'on peut identifier comme une nécessité.

On comprend aisément que le biocentrisme se soit développé parallèlement à l'éthique animale dont l'objectif est d'étendre le principe de défense des droits aux animaux. Les philosophes animalistes, qu'ils adhèrent à l'utilitarisme (Peter Singer, *La Libération animale*, 1975) ou s'en éloignent (Tom Regan, *Les Droits des animaux*, 1983), contestent en effet l'absence de considération morale et juridique envers les animaux, traditionnellement justifiée au motif que ceux-ci sont dépourvus de conscience morale et donc incapables de se fixer des valeurs pour l'existence. Les positions animalistes défendent une philosophie des droits qui recourt à une distinction entre deux catégories de sujets moraux, identifiées par Regan. D'un côté, les « agents moraux » renvoient aux êtres humains qui, ayant une faculté de penser de façon abstraite, peuvent agir sur la base de principes moraux et être responsables de leurs actes, ce qui leur donne des devoirs envers autrui. De l'autre côté, les « patients moraux » sont tous les êtres vivants qui, bien que dénués de capacités supérieures de raisonnement, ont néanmoins une conscience suffisante pour vivre subjectivement des émotions positives ou négatives relatives à leur propre état.

Les philosophes animalistes reprennent ainsi un argument central de la pensée humaniste : les êtres humains, parce qu'ils sont des agents moraux, ont des responsabilités envers eux-mêmes. Toutefois, ces mêmes philosophes rappellent que les êtres humains ont aussi des devoirs envers les sujets moraux qui n'ont pas les mêmes aptitudes au jugement, comme les nourrissons, les handicapés mentaux ou les personnes séniles. Aucun penseur humaniste n'oserait contester le fait que ces derniers doivent être

respectés et même protégés en raison de leur vulnérabilité. Ils sont bien des patients moraux : bien qu'incapables de formuler par eux-mêmes des choix moraux et de s'en servir pour orienter leurs actions, ils disposent néanmoins de droits moraux, dans la mesure où ils peuvent être exposés à la souffrance et la ressentir de façon consciente, ce qui n'est pas acceptable d'un point de vue éthique. Pour les tenants de l'éthique animale, il n'y a aucune raison de ne pas étendre cette doctrine morale à tous les êtres vivants non humains, car ils sont dans la même situation de patient moral. Cette position justifie donc d'étendre la sphère de l'éthique aux animaux.

L'éthique animale trouve un prolongement dans « l'antispécisme » contemporain. Par analogie avec la lutte contre le racisme et le sexisme, il apparaît légitime de combattre le « spécisme », c'est-à-dire toutes les formes de discrimination ou d'exploitation qui seraient fondées sur une hypothétique hiérarchie entre les « espèces », distinguant celles qui seraient dignes de respect (comme les animaux de compagnie) et celles qui ne le seraient pas (comme les animaux destinés à être mangés).

Sur bien des points, l'éthique animale peut être considérée comme une extension de la philosophie humaniste, appliquée désormais à tous les êtres vivants qui sont en mesure de ressentir l'injustice qu'on leur inflige et d'avoir conscience de leur propre souffrance. Sa visée éthique est le bien-être et l'épanouissement du sujet vivant. La philosophie biocentrique, en revanche, introduit une rupture avec la tradition humaniste, car ce n'est pas tant le degré de conscience morale qui importe pour considérer les sujets moraux dignes de respect et de droits, que la vie en elle-même. La « valeur intrinsèque » des êtres n'est pas fondée sur la capacité à ressentir et se représenter des émotions liées au non-respect de soi : elle résulte de l'appartenance au monde vivant sous toutes ses formes. Pour cette raison, le biocentrisme n'établit pas de distinction entre les animaux sensibles et les autres entités vivantes. Les organismes qui n'ont aucune conscience propre (comme les cellules vivantes) méritent autant d'être respectés et protégés que les êtres conscients. Pour cette raison, l'éthique biocentrique a considérablement influencé la réflexion sur la préservation de la « biodiversité » qui suppose de protéger non seulement les espèces, mais aussi les gènes (à très petite échelle) et les écosystèmes (à très grande échelle). Elle est une

source d'inspiration de la Convention sur la diversité biologique, adoptée par la communauté internationale en 1992.

Écocentrisme

L'écocentrisme va plus loin que le biocentrisme dans la mesure où il étend le domaine de l'éthique à la nature tout entière, incluant ainsi toutes ses formes non vivantes comme la terre, les océans ou le climat. Là où la philosophie biocentrique s'inscrit dans la tradition subjectiviste, en s'interrogeant sur les possibilités de coopération et d'équilibre entre toutes les espèces vivantes, la pensée écocentrique s'inscrit dans une perspective holiste concevant les rapports entre l'homme et la nature à partir des écosystèmes envisagés comme un tout. Les individus et les populations sont considérés comme un élément de ces écosystèmes.

Ce courant de l'éthique environnementale se structure dans les années 1980 autour du philosophe australien John Baird Callicott (*Éthique de la Terre*, 1989). Il puise néanmoins son inspiration directe dans les réflexions de l'écologue et forestier Aldo Leopold (*Almanach d'un comté des sables*, 1948) dont l'« éthique de la terre » (*land ethics*) propose de substituer à la tradition humaniste une philosophie centrée sur la nature tout entière. Leopold considère que l'ensemble des espèces vivantes et l'environnement physique composent un unique milieu, appelé la « communauté biotique ». Les êtres humains ne sont qu'une petite partie de cette communauté regroupant l'humain et le non humain, le vivant et le non vivant. Ce n'est pas la nature qui est le prolongement de l'humain, mais bien l'humain qui est le prolongement de la nature. Aussi, les communautés humaines n'ont aucun droit à altérer l'intégrité, la stabilité ou la beauté de la communauté biotique. Leurs actions ne peuvent être considérées comme justes que si elles préservent les équilibres du milieu naturel.

Une telle approche conteste catégoriquement l'individualisme moral qui sert de justification à l'anthropocentrisme occidental. Elle invite à un renversement de perspective, en faisant de l'éthique une discipline s'intéressant aux échanges entre les communautés d'être vivants et le milieu physico-chimique qui les accueille. Dans une telle approche, il convient de penser la coopération dans son ensemble entre toutes les

composantes de « l'écosphère » (milieu naturel dans lequel les êtres vivants coévoluent, composé d'éléments géographiques, géologiques, hydrologiques et climatiques). Les choix moraux doivent donc avoir pour visée la préservation des grands équilibres autour desquels se stabilise l'écosphère, mais aussi la protection de la diversité de ses composantes et le respect de ses transformations sur la longue durée. À l'inverse, toutes les formes d'industrialisation conduisant à modifier les équilibres naturels et à surexploiter les ressources de la nature sont moralement répréhensibles, car elles ont pour effet de bouleverser le fonctionnement autonome et spontané du milieu naturel (*wilderness*).

Critiques et prolongements

L'éthique environnementale a suscité des critiques à la fin des années 1990, en particulier l'écologie profonde. Certains philosophes associent celle-ci à un antihumanisme remettant en question l'ensemble de l'héritage des Lumières, comme Luc Ferry en France (*Le Nouvel Ordre écologique*, 1992). En érigeant la nature en nouvel ordre moral, l'impératif écologique condamnerait ainsi l'homme à ne plus assumer ses intentions morales et à renoncer à sa responsabilité. Il placerait les êtres humains dans la dépendance de la nature qui deviendrait la seule fin en soi. Dans la perspective environnementale, l'homme n'est ainsi plus la source de la morale, sa conscience n'étant plus un critère pour évaluer la portée de ses actions. Autrement dit, il n'a plus qu'une valeur relative par rapport à une nature toute puissante.

Plus avant, l'écologie profonde favoriserait le retour à la lecture romantique et mythifiée de la nature vierge. Aux antipodes des philosophies de la raison, cette vision sentimentale réintroduirait une métaphysique de la nature, inaccessible à l'entendement humain. L'écologie profonde rétablirait une lecture holiste de l'univers, un anti-individualisme dont on sait qu'il peut être utilisé contre les libertés individuelles. Dans la conception éthique environmentaliste, le risque est ainsi que les obligations morales des êtres humains se portent uniquement vers la nature, et non envers eux-mêmes. Dans une telle société, le bien de l'individu deviendrait secondaire.

L'anti-environnementalisme prend souvent une forme journalistique ou pamphlétaire. Il s'en prend principalement à l'écologie radicale et ses mouvements d'activistes. Il pointe le risque de l'essor d'un nouvel autoritarisme politique : le « fascisme vert » ou « écofascisme ». Les critiques les plus virulentes voient dans l'environnementalisme une idéologie, voire une nouvelle pensée religieuse néo-païenne sacralisant la nature, conduisant à un antihumanisme propice au recul des libertés. Il dénonce le plus souvent le catastrophisme des franges les plus radicales de la pensée environnementale, ignorant la diversité et le caractère modéré des discussions éthiques centrées sur la nature. Les critiques les plus sérieuses de l'écologie radicale proviennent en fait des philosophes de l'environnement eux-mêmes, comme Richard Sylvan lui-même, l'écologiste social Murray Bookchin, l'écoféministe Marti Kheel ou encore Tom Regan dont la défense du droit au respect animal assume de prolonger la perspective kantienne.

L'écologie politique, un combat pour la nature

L'écologie politique se développe en Europe et aux États-Unis au sein de mouvements de protection de la nature. Elle se distingue de l'éthique environnementale en ce qu'elle ne se borne pas à forger des propositions morales, métaphysiques ou esthétiques sur la nature. Elle se présente d'abord comme un ensemble d'interventions sociales visant à mettre en place des mesures de sauvegarde de l'environnement. Elle donne naissance, à partir des années 1970, à la formation de nouveaux réseaux militants allant des petites structures établies sur des mobilisations locales jusqu'à de grandes ONG spécialisées comme l'Union internationale pour la conservation de la nature (IUCN), le *World Wildlife Fund* (WWF) ou Greenpeace.

La prise de conscience écologique naît au XIX^e s. avec les premiers projets de préservation des espaces naturels menacés par l'extension des activités humaines. Restée quasi-inaudible dans le cadre de la société industrielle, la défense de l'environnement devient au cours des dernières décennies du XX^e s. un enjeu mobilisant des fractions de plus en plus larges des populations. La cause écologique devient une lutte contre les menaces environnementales générées par la croissance industrielle et la surexploitation des ressources naturelles. Au XXI^e s., les préoccupations

pour l'environnement deviennent des enjeux centraux de la vie politique, alors que les travaux scientifiques mettent le monde en alerte sur les effets des activités humaines sur le climat, la biodiversité et les grands équilibres écosystémiques. La critique du modèle de développement des sociétés humaines est désormais portée par un mouvement social transnational de grande ampleur. L'écologie politique ne doit pas être confondue, ici, avec l'expression anglaise « *political ecology* » qui désigne un sous-domaine scientifique au sein de la géographie humaine, s'intéressant aux relations entre les sociétés et la nature.

L'émergence d'un mouvement civique

Dès le début de la phase d'expansion des puissances européennes dans le monde, les milieux savants ont commencé à s'interroger sur l'impact des activités humaines sur le milieu naturel. Les premières études évoquant les risques de pénurie des ressources naturelles remontent au XVII^e s., lorsque des explorateurs mènent des expéditions dans des zones reculées du monde pour y inventorier les éléments naturels (faune, flore, sols). Dans les colonies américaines, les questions de l'exploitation des forêts et la gestion des déchets mobilisent très tôt les habitants de la Pennsylvanie. C'est au XIX^e s., toutefois, dans un contexte marqué par l'urbanisation et l'industrialisation, que la conservation de la nature commence à devenir une préoccupation pour les gouvernements d'Europe et d'Amérique du Nord. Les connaissances scientifiques évoluent également rapidement. La théorie de la sélection naturelle de Charles Darwin, en 1859, ouvre une ère de recherche sur l'évolution des espèces. Le développement fulgurant de nouvelles disciplines comme la géographie et la biologie, comme la multiplication des missions d'exploration scientifique, accroissent considérablement le niveau des savoirs sur les espèces animales et végétales (Alfred Russell Wallace, Eugenius Warming, Karl Möbius). Ces premiers travaux fondent les bases d'une nouvelle discipline, l'écologie, dont le terme est forgé en 1866 par Ernst Haeckel pour désigner la science des relations des organismes avec le milieu dans lequel ils vivent (*Morphologie générale des organismes*, 1874).

Les premiers mouvements de défense de la nature naissent à la même époque. En Europe, des scientifiques participent à la création de sociétés

de conservation, telles que la Société nationale de protection de la nature en France et la *Commons Preservation Society* en Angleterre. Aux États-Unis, les écrits de philosophes admirateurs de la nature, comme Ralph Waldo Emerson (*Nature*, 1836), Henry David Thoreau (*Walden ou La Vie dans les bois*, 1854) et George Perkins Marsh (*L'Homme et la nature*, 1864) connaissent un succès éditorial inédit. À la fin du siècle, des débats s'engagent entre deux courants soutenant des principes éthiques distincts. Les « préservationnistes » défendent une vision romantique de la vie sauvage. Menés par le naturaliste John Muir, ils souhaitent préserver la nature vierge comme un sanctuaire, en la plaçant hors de toute atteinte humaine. Les « conservationnistes » développent une perspective moins radicale, influencée par l'utilitarisme. Porté par Gifford Pinchot, ancien forestier entré en politique, ce courant n'exclut pas la possibilité d'une exploitation humaine soucieuse d'entretenir et de renouveler les ressources naturelles. C'est dans ce contexte que sont créés les premiers parcs nationaux. En Europe, c'est dans la mouvance anarchiste que se développe une écologie libertaire. Pierre Kropotkine et surtout Élisée Reclus théorisent le fait que la domination de l'homme sur la nature est un prolongement de la tendance à la concentration de l'autorité dans la société.

Si les gouvernements adoptent les premières lois visant l'interdiction des pollutions affectant les sols, l'air et l'eau, l'industrialisation au xx^e s., combinée à la croissance démographique et à l'urbanisation, accroissent considérablement l'impact des activités humaines sur la nature. Aussi, les premières institutions internationales de protection de la nature sont créées dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale (Union internationale pour la conservation de la nature en 1948, Conventions internationales pour la protection des oiseaux en 1950 et des végétaux en 1951). Il faut néanmoins attendre le tournant des années 1960-1970 pour que l'environnement devienne une préoccupation portée par des mouvements de citoyens. Des protestations s'organisent contre les pesticides et contre les essais nucléaires, donnant naissance aux premières organisations militantes, comme Les amis de la Terre (1969) et Greenpeace (1971) qui connaissent rapidement une audience internationale. En France, l'écologisme connaît une impulsion après Mai 68, où il s'ancre dans la contestation de la société de consommation et la critique anticapitaliste. Des scientifiques sortent de leur réserve pour

dénoncer les dommages causés par l'homme à la nature, du côté de la biologie (Rachel Carson, René Dubos) comme des sciences sociales (Georges Canguilhem).

Enfin, en Europe, l'écologisme entre dans la sphère politique. En 1974, l'agronome René Dumont se porte candidat aux élections présidentielles françaises. Des militants créent en 1980 les premiers partis écologistes en France et en Allemagne. Dans le même temps, les réseaux des ONG environnementales acquièrent une dimension transnationale, n'hésitant plus à s'inviter dans les arènes de la négociation internationale pour y introduire des préoccupations écologiques.

Les dérives de la rationalité technoscientifique

En Europe, la pensée écologique puise une partie de son inspiration dans la critique du pouvoir technoscientifique qui se développe dans le champ intellectuel en Allemagne et en France. Dans une conférence devenue célèbre, « La Question de la technique » (1953), Martin Heidegger (1889-1976) est le premier à dénoncer les illusions de la domination humaine sur la nature, véhiculées par l'essor des sciences et des techniques. Manifestation de l'idéologie de la raison, la technique moderne est ainsi devenue le phénomène central de la modernité. Dans le sillage du cartésianisme qui invite l'homme à devenir « maître et possesseur de la nature », les êtres humains n'ont cessé de chercher à soumettre les choses à leur volonté. Ils ont pour obsession d'extraire l'énergie de la nature, en vue de l'accumuler, la transformer et la répartir. La croyance dans la capacité libératrice de la maîtrise technique du monde est, selon Heidegger, bien plus qu'une conception philosophique : elle est devenue la nouvelle métaphysique des temps modernes. La technique n'est donc pas un simple dispositif instrumental établi en vue de servir des fins supérieures : elle est devenue l'ultime forme de dévoilement du réel. Toutefois, elle ne sert en rien la puissance humaine. Elle n'est qu'une illusion de la domination de l'homme sur la nature. Elle est même une formidable dépossession, dans la mesure où elle devient l'unique définition du rapport que les individus entretiennent avec le monde. Plus elle se développe, plus l'homme entre dans sa dépendance.

Au même moment, en France, Jacques Ellul (1912-1994) forge une critique sans concession de la technique (*La Technique ou l'enjeu du siècle*, 1954), l'un des fils conducteurs de toute son œuvre (*Le Système technicien*, 1977). Pendant un temps, note-il, la technique a constitué pour l'homme un instrument lui permettant de se libérer de servitudes imposées par la nature. Mais dans la société moderne, elle est devenue un véritable système qui étend sa logique à l'ensemble des objets et des savoirs. Le « système technicien » est devenu englobant et universel. Il relie toutes les connaissances et les productions matérielles. Il privilégie une rationalité spécifique, celle de l'efficacité, présente dans tous les domaines de la vie. Le système technicien apparaît ainsi incompatible avec les activités qui font appel à la créativité et à la spontanéité, comme l'art par exemple. Alors même qu'il a contribué à la désacralisation du monde, il est désormais lui-même sacralisé. Il fonctionne désormais de façon autonome, en suivant ses propres lois. Il suit un auto-accroissement qui induit ses propres bifurcations. Aussi, les institutions sociales et politiques sont de moins en moins en mesure de le contrôler. Devenu pour les êtres humains un environnement à part entière, la technique tend à faire écran au milieu naturel. L'homme perd ainsi tout contact avec la nature.

La critique de la raison technicienne trouve un prolongement dans les réflexions que l'École de Francfort consacre au processus de rationalisation dans les sociétés industrielles avancées. Poursuivant la réflexion critique de son maître Heidegger, Herbert Marcuse construit une théorie sociale considérant la technique comme une source de déclin de la liberté humaine (*L'Homme unidimensionnel*, 1964 ; *La Fin de l'utopie*, 1968). À l'origine de l'automatisation progressive de la société et du productivisme économique, elle devient, selon lui, un outil central de la « société répressive » d'autant plus efficace qu'elle apparaît compatible avec l'idée démocratique, prône l'efficacité et valorise la raison. Marcuse inspire le jeune Jürgen Habermas, auteur d'une analyse des liens entre le progrès des sciences et l'accélération du développement technique depuis le XIX^e s. (*La Technique et la science comme « idéologie »*, 1968). La société moderne est caractérisée selon lui par l'émergence d'une nouvelle rationalité technoscientifique qui, en s'étendant à l'ensemble des sphères sociales, acquiert la force d'une idéologie. Cette rationalité gouverne non seulement les activités

matérielles mais aussi, désormais, les interactions symboliques. Loin de contribuer à l'émancipation de l'humanité, elle a pour effet de redéfinir les fins des actions humaines à partir des seules solutions techniques. Elle remplace progressivement les idéologies bourgeoises. Elle tend également à dépolitiser les masses qui se retrouvent désormais insérées dans un système de domination qui n'est plus reconnu comme un pouvoir identifiable et où les oppositions de classes ne sont plus aussi visibles.

Responsabilité envers les générations futures et éthique de la précaution

Dans l'Allemagne encore traumatisée par l'entreprise d'extermination nazie, la menace que fait peser la course internationale à l'armement nucléaire, mêlée à l'examen critique des effets du productivisme industriel et de la consommation de masse sur les sociétés de l'Ouest, nourrissent une critique intellectuelle des effets destructeurs de l'idéologie du progrès technique. Le philosophe Günther Anders (1902-1992) est l'un des premiers intellectuels à envisager l'autodestruction de l'humanité par les moyens de la technologie (*La Menace nucléaire*, 1972). Disciple d'Husserl et d'Heidegger, il défend ainsi la légitimité d'un modèle théorique au pessimisme radical, interrogeant la possibilité de la disparition définitive des sociétés humaines. L'inquiétude sur les capacités d'anéantissement de l'humanité poursuit, sous une forme plus radicale, le débat engagé quelques années plus tôt par les penseurs de Francfort sur l'extension continue des sciences et des techniques. On la retrouvera, une décennie plus tard, dans la réflexion d'Ulrich Bech sur l'exposition généralisée de la société aux menaces technologiques (*La Société du risque*, 1986) ou encore dans les travaux contemporains sur les risques d'effondrement de la civilisation industrielle.

Hans Jonas (1903-1993) est l'un des premiers intellectuels européens à construire une réflexion philosophique sur les menaces liées aux sciences et à l'industrie (*Le Principe responsabilité*, 1979). Dans la lignée d'Anders, il estime que les risques technologiques sont si élevés qu'ils imposent de partir des hypothèses les plus pessimistes pour forger une nouvelle éthique environnementale. La technologie pouvant engendrer des menaces graves et irréversibles sur la nature, Jonas réfléchit à un

nouveau principe de responsabilité pour penser l'avenir de la société. Ce principe vise à imposer un risque zéro concernant les menaces de destruction d'une vie authentiquement humaine sur Terre. Il se décline par l'application d'un « principe de précaution » (*Vorsorgeprinzip*) imposant de retarder toute décision pouvant déboucher, en l'absence de certitudes scientifiques, sur des destructions à venir altérant la possibilité future de la vie.

Selon Jonas, la considération portée à l'être humain et à la cité dans le temps présent ne peut plus constituer un horizon moral suffisamment large pour la philosophie. Celle-ci doit opérer un basculement en élargissant la réflexion éthique à la nature, mais aussi à la vie authentique qu'occuperont les êtres humains sur Terre dans les temps futurs. Jonas est ainsi le premier philosophe à faire des « générations futures » un sujet de la pensée morale. Pour Jonas, ce n'est pas parce que ces générations n'existent pas encore qu'elles n'ont pas de droit à l'existence. Les sociétés humaines ont des obligations morales envers elles, tout comme elles en ont pour les générations présentes. En interrogeant les effets de nos choix éthiques sur la société de demain, Jonas ouvre une nouvelle question pour la philosophie morale : le problème de la durabilité de nos actions.

La pensée de Jonas a un impact important sur la réflexion internationale des décennies suivantes. L'idée de la responsabilité à l'égard des générations futures deviendra centrale dans les discussions sur le « développement durable » à partir de la fin des années 1980 (voir plus loin). De même, le principe de précaution, popularisé par Jonas dans le champ philosophique, deviendra incontournable dans les débats scientifiques, écologiques et bioéthiques qui, dans l'Union européenne, accompagneront le vote des lois sur l'environnement et la santé. Bien que son usage reste controversé depuis son introduction dans la Déclaration de Rio (1992), le concept est désormais entré dans le droit international et dans le droit interne de nombreux pays. La France, l'Allemagne et le Brésil lui ont donné un statut constitutionnel.

Capitalisme, épuisement des ressources et critique de la croissance

Durant les années 1970, un nombre croissant d'intellectuels introduisent des préoccupations écologiques dans leur critique du capitalisme. Ils sont en effet de plus en plus nombreux à considérer que la dynamique d'accumulation du capital et la quête effrénée de la croissance sont des causes majeures de l'épuisement des ressources naturelles.

Dans le sillage du mouvement hippie aux États-Unis et de la critique de la société de consommation en Europe, le capitalisme est envisagé comme le principal moteur permettant aux puissances industrielles, dans le cadre postcolonial, d'assouvir leurs ambitions impérialistes et d'étendre leur domination sur la nature. En 1968, l'écologue Garrett Hardin dénonce la compétition pour l'accès aux ressources naturelles, dont résulte une économie fondée sur la prédation et la surexploitation (*La Tragédie des communs*, 1968). En 1971, dans un essai précurseur, Guy Debord note que la société peut désormais, par ses capacités techniques, détruire les conditions d'existence sur Terre. Elle détient aussi les connaissances scientifiques permettant de mesurer les pollutions qu'elle génère. La lutte contre les dégradations suppose donc d'enrayer la croissance automatique des forces productives. Elle ne peut venir que d'une transformation du système économique dans ses racines mêmes (*La Planète malade*, 1971).

La critique la plus retentissante part du Club de Rome, un groupe de réflexion formé d'experts, de scientifiques et de fonctionnaires internationaux. Le célèbre rapport Meadows, *Les Limites de la croissance* (1972), estime que les ressources naturelles disponibles sur Terre ne sont plus suffisantes pour répondre, à terme, au développement de l'économie et à l'explosion démographique mondiale. Pour la première fois, le principe de développement des sociétés fondé sur la croissance est questionné. L'idée de la « croissance zéro » – que le rapport ne défend pourtant pas – devient à ce moment un élément des débats fondateurs de l'écologie politique.

La critique de la société industrielle d'Ivan Illich (1926-2002) connaît un large succès dans les milieux de la contre-culture des années 1970. Elle contribue à diffuser les bases d'une écologie de gauche s'opposant de façon radicale à l'idéologie de la croissance. Prêtre autrichien ayant pris ses distances avec l'Église, passé par les États-Unis avant de s'installer au Mexique, il devient l'une des voix les plus écoutées de la critique du capitalisme. Lecteur attentif d'Ellul, penseur éclectique

maniant l'histoire, la philosophie et l'anthropologie, Illich estime que la société industrielle s'est accompagnée d'un développement ininterrompu des outils servant son fonctionnement, au point d'atteindre des seuils de « contre-productivité ». En effet, dans cette société, le souci d'efficacité contribue à créer de grandes institutions qui, dans tous les domaines, ont tendance à se transformer en « monopoles » bureaucratiques régissant toutes les activités sociales. Ces outils techniques sont devenus selon lui des obstacles à la liberté, à l'émancipation et au bonheur. Ainsi, l'éducation est-elle entravée par l'école obligatoire qui impose des programmes éducatifs préétablis, bride les esprits et empêche la mise en commun des savoirs. La médicalisation de la vie, la formation d'institutions sanitaires et la tendance de la science à monopoliser la recherche conduisent à une expropriation des individus de leur propre santé, en captant tous les moyens de soins qui étaient auparavant à leur disposition. L'automobile est, pour Illich, l'exemple-type de la formation d'un « monopole radical » : en devenant le principal moyen de transport, elle a conduit au règne de la vitesse généralisée, source d'une oppression permanente pour les individus.

Illich condamne l'aliénation sociale engendrée par la tyrannie des besoins dans la société de consommation. Il appelle à la réalisation d'une « société conviviale » valorisant l'autonomie personnelle, l'émancipation de soi et la fin de toutes les formes d'exploitation humaine (*De la Convivialité*, 1973). Le projet convivialiste valorise la créativité, l'imagination et la coopération. Il remet en question le dogme de la croissance économique qui, érigée en fin ultime de la société, n'a conduit de fait qu'à sa déshumanisation et à la destruction de la nature. Illich ouvre ainsi une réflexion fondatrice de l'écologie politique sur la nécessité de limiter de la croissance. Il défend une « austérité conviviale » qui suppose d'accepter les limites biologiques, écologiques et psychologiques de la vie. À condition d'être portée par des valeurs positives, cette austérité implique de réduire la consommation de marchandises, de contrôler la démographie, de mettre fin aux monopoles et de développer des « institutions inversées » contrôlées par les citoyens. Elle peut ainsi déboucher sur une économie de la sobriété fondée sur la coopération et la solidarité. Le convivialisme ne prône pas un retour à la société artisanale et agricole. Bien au contraire, la reconstruction sociale peut s'appuyer sur les acquis positifs de la science et replacer la

technologie sous le contrôle humain. Pour Illich, il est urgent de reconstruire des « outils » qui favorisent l'autonomie individuelle et la mise en commun des ressources.

Aux États-Unis, les courants environnementalistes les plus radicaux prennent appui sur l'appel de Barry Commoner (1917-2012) à sortir immédiatement du modèle économique productiviste pour éviter la crise écologique mondiale (*L'Encerclement*, 1971). Le biologiste est l'un des premiers scientifiques américains, dix ans après Rachel Carson, à dénoncer l'état des dégradations du milieu naturel. Pour lui, les pollutions et des détériorations affectant l'écosphère sont telles qu'elles produisent une disparition lente de la vie sur Terre (la notion d'écocide a été théorisée un an avant par un autre biologiste, Arthur Galston, pour dénoncer les usages militaires de l'agent Orange dans la guerre du Vietnam). Pour Commoner, c'est l'usage inconsidéré des technologies dans le système de production industriel et agricole qui est à l'origine de la crise écologique. Leurs utilisations pour accroître sans cesse la rentabilité et les profits poussent à un productivisme incompatible avec le fonctionnement du milieu naturel. « L'écosphère » est un milieu qui suit ses propres lois et dont tous les éléments sont interconnectés. Une intervention humaine sur un organisme vivant affecte inévitablement tous les autres organismes. Néanmoins, note Commoner, les technologies ne sont pas condamnables en soi. Ce sont leurs usages dans le cadre du capitalisme qui le sont. Les technologies pourraient être très utiles si elles étaient réorientées vers des impératifs écologiques et les besoins des populations. Commoner relativise, à cet égard, les thèses alarmistes de Paul et Anne Ehrlich considérant la surpopulation mondiale comme un risque majeur engendrant l'épuisement des ressources alimentaires et environnementales mondiales (*La Bombe P*, 1968).

Au cours des années 1970, la réflexion sur les limites de la croissance gagne les cercles d'experts travaillant pour les institutions internationales. Organisée peu après la première alerte du Club de Rome, la conférence de Stockholm de 1972 sur l'environnement constitue une étape importante dans la reconnaissance politique des questions écologiques. Sous la pression des pays du tiers-monde, les Nations unies inscrivent pour la première fois la lutte contre les pollutions, la protection de la nature et la préservation des habitats humains dans l'agenda

international du développement. Le risque d'écocide y est évoqué par la Suède.

L'idée de la « décroissance » apparaît dans ce contexte, sous la plume du philosophe et activiste André Gorz : « L'équilibre global, dont la non-croissance – voire la décroissance – de la production matérielle est une condition, cet équilibre est-il compatible avec la survie du système [capitaliste] ? » questionne-t-il en 1972 dans un article du *Nouvel Observateur*. L'idée est discutée en France (Bernard Charbonneau), puis aux États-Unis (Nicholas Georgescu-Roegen). Celle de « développement durable », moins radicale, est évoquée par des experts internationaux à l'issue d'un colloque des Nations unies sur l'utilisation des ressources (*Déclaration de Cocoyoc*, 1974, Mexique). Soutenue par les pays pauvres qui réclament alors un « Nouvel ordre économique international » (NOEI), l'idée est immédiatement critiquée par le gouvernement des États-Unis.

Au cours des années 1970, les mouvements écologistes se multiplient, luttant contre le nucléaire, les pollutions industrielles, l'agriculture intensive ou les politiques foncières nuisibles pour la nature. Pour la première fois, des dirigeants politiques évoquent l'hypothèse d'une crise écologique mondiale provoquée par les modèles de croissance de l'après-guerre. Les pays européens sont les premiers à mettre la protection de l'environnement à l'agenda gouvernemental.

Environnement, genre et justice

La réflexion sur les limites de la croissance connaît une éclipse au cours des années 1980 pendant lesquelles les idées économiques de l'École de Chicago orientent les stratégies des institutions internationales. Les débats sur les limites de la croissance disparaissent des négociations gouvernementales. Les mobilisations environnementales se multiplient toutefois dans les pays du Sud global. Elles s'élèvent contre l'impact socio-environnemental des grandes politiques d'infrastructure et d'aménagement financées par les pays riches. Conscients de la nécessité de faire pression sur les bailleurs de fonds internationaux pour protéger les populations pauvres et leur environnement naturel, les réseaux d'ONG commencent à s'organiser en mouvements transnationaux.

Le registre de la science

Au cours des années 1980, les études scientifiques sur les dégradations du milieu naturel se développent, tandis que les ONG environnementales se regroupent pour dénoncer l'impact des programmes de coopération internationale sur les écosystèmes des pays pauvres. En 1992, le Sommet de la Terre (Rio de Janeiro, Brésil) ouvre la voie à un nouveau paradigme du développement. Pour la première fois, des centaines d'ONG, auparavant confinées dans des actions d'interpellation, sont associées à la négociation multilatérale. La protection de l'environnement devient un axe du développement soutenu par l'ensemble de la communauté internationale. Des traités internationaux sont adoptés sur la conservation de la biodiversité, la réduction des gaz à effet de serre, la lutte contre la désertification et l'élimination des produits toxiques. L'écologie devient un enjeu politique mondial, justifiant l'adoption d'objectifs contraignants pour l'économie.

À partir des années 2000, la multiplication des travaux scientifiques sur l'évolution du climat, l'impact des pollutions, la raréfaction des ressources énergétiques, la déforestation et l'érosion de la biodiversité provoquent une prise de conscience massive de l'urgence écologique dans les opinions publiques. Les années 2010 voient naître des mobilisations sans précédent en faveur du climat, portées tout particulièrement par les mouvements de jeunes. Les États réorientent de façon substantielle les objectifs internationaux de développement (2015). À l'échelle des pays, les gouvernements centraux et les villes adoptent des programmes publics préparant une transition vers des sources énergétiques renouvelables et l'adoption de modèles économiques recherchant la soutenabilité et la résilience.

L'urgence climatique confère au discours scientifique un rôle décisif dans la production des idées. Devenue surplombante, elle modifie la perception des enjeux environnementaux. Certes, les atteintes à la biodiversité, la déforestation, l'extinction des espèces et l'épuisement de certaines ressources concentrent l'attention sur la conservation des écosystèmes. Mais la question du climat oriente la réflexion vers les problèmes de l'écosphère sur des temporalités longues, c'est-à-dire une nature qui n'est pas immédiatement perceptible pour les individus. Dans ce nouveau contexte, la définition de l'environnement ne peut pas se

limiter à la nature visible, ressentie, éprouvée, une nature sauvage suscitant considération et admiration, telle que l'envisagent philosophes de l'éthique, naturalistes et explorateurs. Elle doit être élargie à l'horizon imperceptible de la nature éloignée : celle des transformations physico-chimiques qui affectent l'équilibre de la planète tout entière. L'analyse de l'évolution du climat nécessite l'interprétation des sciences. De même, les réponses collectives supposent de recourir à des instruments scientifiques complexes et de favoriser l'innovation technologique. Pour remédier à la dégradation des écosystèmes, les sociétés humaines doivent recourir aux connaissances de la nature invisible (climatologie, géophysique, océanologie, météorologie...) et ne plus se limiter aux disciplines portant sur la nature visible (agronomie, écologie, biologie, géographie...). Alors que l'éthique environnementale du xx^e s. s'était forgée contre la rationalité technoscientifique qui réduisait la nature à sa seule valeur instrumentale, l'environnementalisme du xxi^e s. n'a pas d'autre choix que de puiser dans les sciences les réponses à l'urgence écologique (sciences de la Terre, sciences de la vie, sciences de l'ingénieur).

L'importance acquise par le discours scientifique n'épuise bien évidemment pas la diversité des points de vue éthiques, sociaux et politiques. Durant ces décennies, les mouvements écologistes continuent de se subdiviser en différents courants intellectuels et militants, plus ou moins radicaux. Bien qu'il soit difficile d'en décrire toutes les tendances, on reviendra ici sur l'émergence de débats théoriques cherchant à interroger la relation humaine à l'environnement sous les angles du genre et de la justice.

Écoféminismes

Les intellectuelles militantes qui se reconnaissent dans les idées « écoféministes » prônent la convergence des théories féministes et environnementales. La philosophe française Françoise d'Eaubonne forge le concept en 1972 (*Le Féminisme ou la mort*, 1974). Mais c'est dans le monde anglo-américain, peu après l'accident nucléaire de Three Miles Island (1979), que le courant de pensée s'épanouit. À l'initiative d'Ynestra King, une douzaine de femmes, féministes, activistes antinucléaires, pacifistes et écologistes, se regroupent alors pour

dénoncer le saccage de la Terre et des êtres vivants par l'esprit guerrier et destructeur des hommes. Elles fondent un collectif militant, le *Women and Life on Earth*, qui lance des actions de protestation. Les écoféministes développent une pensée sur l'émancipation des femmes dans une perspective transdisciplinaire mêlant travail littéraire, textes programmatiques et recherches universitaires. Elles entendent montrer que les valeurs de la société patriarcale entretiennent un idéal masculin de puissance qui encourage les hommes à étendre leur emprise sur la nature. Pour l'ensemble des intellectuelles écoféministes, la matrice idéologique qui justifie l'oppression des femmes dans la culture patriarcale est la même que celle qui autorise la suprématie des humains sur la nature.

Pour les écoféministes, en effet, la pensée rationaliste occidentale s'est développée autour d'un principe de dissociation de la nature et de la culture. Ce dualisme fondateur est une construction mentale qui naît durant l'Antiquité grecque. Il établit une relation inégale : le principe masculin est associé au *logos*, c'est-à-dire à la connaissance raisonnée des choses, tandis que le féminin est renvoyé à la matière, à la terre et à la fécondité en raison du rôle des femmes dans la reproduction. Selon Carolyn Merchant, la représentation de ce dualisme évolue aux XVI^e et XVII^e s., lorsque l'essor des sciences bouleverse le champ des connaissances et, grâce aux grandes explorations, offre l'opportunité de coloniser le monde et de soumettre la nature (*La Mort de la nature*, 1980). Dès lors, les hommes ont acquis leur position dominante en se rangeant du côté des sciences et de la technique, ce qui leur permet d'assoir leur ambition de puissance en prenant le contrôle du milieu naturel. Ils ont étendu leur emprise sur la culture et le savoir pour devenir maîtres et possesseurs de la nature. Selon Merchant, la pensée occidentale représente ainsi les hommes comme des êtres supérieurs qui auraient réussi, grâce à la raison, à s'émanciper de la nature. À l'inverse, les femmes ont été rejetées du côté de la nature. Elles sont conçues comme une réalité statique et passive, dépourvues de toute capacité d'intervention, à l'opposé du dynamisme des sciences. Exclues de la raison, elles sont assignées à une tâche de reproduction. Elles ne sont qu'une ressource au service du patriarcat. La force des hommes est d'avoir su ériger un système d'oppression et d'exploitation en modèle social et culturel.

Val Plumwood (1939-2008) défend l'idée que le dualisme occidental se traduit de multiples façons, l'homme étant associé à l'esprit et la raison, la femme au corps et à l'émotion (*Feminism and The Mastery of Nature*, 1993). Cette division reproduit, selon elle, le « point de vue du maître ». Elle engendre une domination qui s'étend bien au-delà des rapports de genre, en rejetant du côté de la nature tous les êtres dominés, tout particulièrement les femmes, les indigènes et les animaux. À cet égard, de nombreuses écoféministes s'intéressent de façon croisée à différentes formes de domination et assument une lecture « intersectionnelle » des questions sociales et environnementales.

Les approches écoféministes convergent vers une idée : elles voient dans la société patriarcale la source unique de l'oppression sexiste et des destructions environnementales. En conséquence, la défense des femmes et la défense de la nature apparaissent comme deux causes étroitement liées. Il convient même de donner aux femmes la mission de protéger la nature. Les intellectuelles se divisent néanmoins en de multiples sensibilités et leurs positions peuvent diverger sur des points essentiels.

Une première tendance défend un écoféminisme « social » ou « matérialiste ». Pour Mary Mellor (*Féminisme et écologie*, 1997), les hommes se sont emparés de la technologie pour en faire un instrument d'une économie prédatrice qui exploite les femmes et rançonne la nature. Ils assurent leur emprise grâce au contrôle de la technique et à une organisation du travail inégalitaire. Maria Mies et Vandana Shiva (*Écoféminisme*, 1993) reviennent sur les liens entre patriarcat et capitalisme. La combinaison de ces deux modèles est à l'origine de la subordination des femmes, de l'épuisement des ressources et de la spoliation des peuples autochtones. Cherchant à connecter la pratique et la théorie, les écoféministes matérialistes entendent refonder des liens sociaux fondés sur l'égalité, la coopération et le respect de la vie. Leur projet est de déconstruire les représentations dualistes de la philosophie occidentale qui enferment le féminin et le masculin dans une différence ontologique opposant nature et culture.

Une seconde sensibilité écoféministe, dite « culturelle », n'entend pas opérer cette déconstruction. Son ambition est bien au contraire d'explorer les liens culturels entre les femmes et la nature. Comme toutes les féministes, ses représentantes dénoncent les idées reçues de la culture occidentale androcentrée. La pensée patriarcale repose sur un postulat

essentialiste : les femmes y sont renvoyées du côté de la nature sur des motifs essentiellement biologiques. En revanche, il existe bien une relation culturelle entre les femmes et la nature. Ayant vécu du côté des opprimées, les femmes ont construit au fil des siècles un rapport plus intime et plus sensible avec l'environnement qui, lui aussi, subit l'exploitation des hommes. Les femmes sont ainsi plus attentives à la beauté de ce qui les entoure et plus enclines à la préserver. Les écoféministes culturelles n'entendent pas s'engager dans une critique politique de la société, ce qui les conduirait à évoluer du côté de la rationalité, domaine capté par les hommes. Elles préfèrent emprunter des voies poétiques ou spirituelles pour prôner la réconciliation du corps et de l'esprit avec la nature. La féministe Susan Griffin explore la voix des femmes sur la nature, sensible et protectrice, en rupture avec la voix patriarcale, autoritaire, empreinte de supériorité, privilégiant la relation logique et scientifique, mais aussi détachée et non sensible, avec l'environnement (*Woman and Nature: the Roaring inside Her*, 1978). Certaines activistes, comme Starhawk (1951), vont puiser dans les religions païennes une spiritualité instaurant une relation mystique à la Terre considérée comme être vivant.

Éthique environnementale et théorie de la justice

Au cours des années 1970 et 1980, la pensée de John Rawls connaît un grand succès dans les universités anglo-américaines. Elle inspire tout un ensemble de réflexions sur la justice. Les théories de la justice constatent qu'il existe des inégalités dans la répartition des droits et des devoirs qui déterminent l'accès aux avantages tirés de la coopération sociale. Elles tentent de définir les conditions de justice permettant de faire cohabiter toutes les conceptions du bien, différentes et opposées, s'exprimant dans la société, afin que chacun ait des chances égales de pouvoir accéder à ces avantages (voir [chapitre 9](#)). D'une manière générale, ces théories ne s'intéressent pas à l'environnement comme un enjeu de la justice distributive. Dans sa philosophie du contrat social, Rawls n'inclut d'ailleurs pas l'accès à la nature dans la liste des « biens premiers » (ces biens sociaux qui ne dépendent pas de soi et qui sont nécessaires à la

réalisation de tous les projets de vie : droits et libertés, opportunités offertes aux individus, revenus, richesse, respect de soi-même).

De leur côté, les représentants de l'éthique environnementale (voir plus haut) n'engagent pas de réflexion sur la justice sociale. Ils se gardent bien d'ouvrir une discussion sur la répartition des droits et des devoirs entre individus concernant leur relation avec l'environnement. La raison de ce désintérêt est assez logique : la question de la justice est une préoccupation anthropologique qui tente de fixer les conditions d'une société juste et de régler les conflits entre les êtres humains ; l'éthique environnementale invite à dépasser l'anthropocentrisme moral de la philosophie moderne pour se concentrer sur les besoins de la nature. La nouvelle pensée environnementale s'appuie sur une conception écocentrique qui ignore les questions sociales telles que les inégalités, la pauvreté ou l'exclusion. Son ambition est de promouvoir le respect de la nature, un sujet moral jusque-là inconnu de la philosophie. Dans cette perspective, un juriste américain, Christopher D. Stone n'hésite d'ailleurs pas, dès 1972, à considérer que l'environnement naturel devrait être considéré comme un « sujet de droit », première formulation de l'idée que nous devrions reconnaître à la nature des droits opposables aux droits des êtres humains (*Les Arbres doivent-ils pouvoir plaider ?* 1972).

D'une manière générale, l'éthique environnementale ne s'intéresse pas à la question des droits des êtres humains. Mais elle pose la question de leurs obligations morales. Elle assume de distinguer ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. Sa visée est donc de définir des valeurs et des normes qui pourront guider le comportement des individus. Suivant cette perspective, l'éthique environnementale entend fixer des principes d'action qui peuvent aider à agir de façon morale, en tenant compte des besoins et des nécessités de la nature. Pour les philosophes, le plus important est que les êtres humains s'approprient ces principes et se les appliquent à eux-mêmes comme des devoirs moraux pour régler leurs propres conduites. La perspective éthique souhaite en effet éviter la voie d'une conception écologique autoritaire qui imposerait des principes juridiques aux individus, par la voie législative et contre leur volonté. Dans la réflexion contemporaine, les philosophes de l'environnement sont nombreux à penser, au contraire, que l'action morale relève d'un principe de responsabilité appliqué à soi-même : c'est grâce à la prise de conscience du caractère fragile et menacé de la nature que les êtres

humains pourront se fixer des obligations morales et les mettre en pratique.

L'éthique environnementale et les théories de la justice poursuivent des objectifs apparemment bien différents. Il n'existe pourtant aucune raison de ne pas croiser la pensée morale sur la nature et la réflexion sociale sur les droits. Dans les faits, les liens entre les risques écologiques et les inégalités sociales sont nombreux. Dès les années 1970, les études scientifiques montrent en effet que les menaces environnementales touchent tout particulièrement les fractions les plus démunies des sociétés. De même, il apparaît que les différentes populations ne profitent pas de manière équitable des ressources que leur offre la nature. Dès lors, il devient évident que la discussion sur la justice sociale ne peut s'exonérer d'une réflexion sur les usages de l'environnement. Des voix de plus en plus nombreuses s'élèvent, dans les sociétés riches comme dans les pays à faible revenu, pour réclamer une plus grande équité sociale dans la relation des populations à leur environnement. L'idée d'une justice sociale liée à l'environnement fait ainsi apparaître un nouvel enjeu de société : la « justice environnementale ».

La justice environnementale

L'idée de la justice environnementale naît aux États-Unis au début des années 1980. La notion est portée initialement par des mouvements de citoyens dénonçant la surexposition des communautés pauvres, noires et hispaniques, aux pollutions industrielles et aux risques toxiques. Au même moment, elle devient un nouveau sujet de réflexion pour la philosophie, l'économie et le droit. La notion, malgré des interprétations plurielles et changeantes, permet d'ouvrir une réflexion sur des questions dites « socio-environnementales ». Cette réflexion entend aborder les inégalités sociales sous l'angle de la relation à l'environnement, et non dans une lecture classique étudiant la répartition des richesses.

L'objet de la justice environnementale est de maintenir une équité sociale dans la relation qu'entretiennent les individus, des groupes ou des populations avec leur environnement naturel. Cette relation présente deux dimensions, l'une négative, l'autre positive. Sur le premier versant, elle peut porter sur les effets négatifs d'un environnement dégradé, c'est-à-

dire sur la surexposition à des risques et des préjudices environnementaux, qu'ils aient une origine humaine (comme les pollutions ou la déforestation) ou naturelle (comme les phénomènes météorologiques). Sur le second versant, elle renvoie à l'accès aux ressources et aux bienfaits qu'offre la nature pour les êtres humains (comme la possibilité, pour une population, de vivre dans son habitat naturel). Pour qu'une justice soit maintenue entre des communautés humaines, il faut donc qu'aucune d'entre elles ne soit soumise, plus qu'une autre, aux effets négatifs des menaces et dégradations environnementales ; il faut aussi que toutes puissent bénéficier équitablement de ses effets positifs. Autrement dit, on peut définir la justice environnementale comme une préoccupation morale, mais aussi comme un ensemble d'actions pratiques visant à maintenir une distribution juste et équitable, entre communautés, des coûts et des bénéfices qui sont rattachés à l'environnement. Relevant de la justice distributive, elle implique des devoirs et des obligations de réduire les risques écologiques, de les réparer et de les compenser lorsqu'ils se sont transformés en préjudices pour certaines populations. Mais elle suppose aussi de protéger – et si nécessaire de rétablir – la capacité des populations défavorisées à jouir des mêmes droits à l'environnement que les populations riches, tout particulièrement l'accès aux ressources de la nature lorsque celles-ci sont vitales (accès à l'air, à l'eau, à la nourriture, aux terres arables, au territoire ancestral et à l'habitat naturel).

D'une manière générale, dans cette conception distributive, la liberté d'accéder aux ressources de la nature rencontre deux limites pour une communauté humaine, l'une sociale, l'autre environnementale. Tout d'abord, elle s'arrête là où commence celle des autres communautés, ce qui s'applique dans l'espace (par exemple l'interdiction de pratiquer une agriculture extensive au détriment des cultures vivrières de populations locales) et dans le temps (par exemple, aucune communauté présente ne peut exploiter l'environnement en portant atteinte à une génération future). La seconde limite est la préservation de l'environnement lui-même. L'accès à la nature ne doit provoquer aucune menace pour l'équilibre et la diversité des éléments biotiques et abiotiques qui composent l'écosystème.

La justice environnementale est une justice sociale. Elle considère l'environnement comme un bien dont nul ne saurait être privé. Dans le

champ philosophique, nombreux sont les théoriciens de la justice qui discutent ainsi de la possibilité d'étendre la théorie rawlsienne à la politique de la nature, de façon à placer l'allocation des avantages et coûts environnementaux au même rang que ceux ayant une dimension économique. Dès le début des années 1980, certains philosophes (Michael S. Pritchard, Wade L. Robison, Russ Manning, Brent Singer) estiment que certains « biens environnementaux » (l'accès à l'eau ou à l'air par exemple) ont vocation à entrer dans la catégorie rawlsienne des « biens premiers ». À l'instar de Peter S. Wenz qui contribue à installer la notion dans la réflexion éthique (*Justice environnementale*, 1988), il apparaît désormais fondé de considérer l'environnement comme du ressort de la justice dans la mesure où l'accès aux ressources naturelles est une condition dont tout être humain a besoin, quel que soit son statut, pour construire un projet de vie. Dans cette hypothèse, aucun individu ni aucune communauté n'est fondé à voir ses conditions de vie affectées par les conséquences des actions d'autrui engendrant une dégradation ou une menace environnementale. Ainsi, une partie de la philosophie morale contemporaine considère qu'il n'existe pas d'opposition entre perspective éthique et théorie de la justice.

Dans la pratique sociale, le souci de la justice environnementale tend à prendre deux formes distinctes qui reflètent, d'un côté, l'objectif de juste répartition des risques écologiques et, de l'autre, l'égal accès aux ressources de la nature. La première démarche est principalement portée par les mobilisations de citoyens mais aussi, à l'échelle internationale, par des mouvements défendant les droits des populations autochtones et des petits paysans. Elle enjoint les pouvoirs à répondre aux « injustices environnementales », en supprimant ou en compensant les discriminations subies par les communautés sociales ou culturelles les plus vulnérables aux menaces écologiques graves (pollutions, risques alimentaires, changement climatique...) pouvant nuire à leur santé, à leur mode de vie ou à leur développement. La seconde démarche est portée par les mesures de sauvegarde visant à garantir les droits de toutes les populations de recourir aux biens de la nature. Ces mesures mélangent de multiples aspects (fiscalité, habitat, protection de l'environnement, droits humains, droits culturels, propriété intellectuelle, réforme agraire, organisation des marchés, aménagements urbains...).

Justice sociale, internationale et intergénérationnelle

Depuis les années 1980, la question des inégalités socio-environnementales s'est imposée dans le débat public sur différents terrains. On peut identifier ici trois types de communautés humaines particulièrement exposées aux risques écologiques : les populations pauvres, minorités et populations autochtones (à l'intérieur de pays) ; les pays à faible revenus (dans le système international) ; les générations futures (dans une perspective diachronique). La justice environnementale est vue comme la possibilité de penser les politiques environnementales dans une perspective qui tient compte de la vulnérabilité particulière de ces communautés humaines face aux dégradations et aux dangers écologiques.

Populations pauvres, minorités et peuples autochtones

Aux États-Unis, au début des années 1980, les inégalités sociales se traduisent par une forte ségrégation spatiale, dont l'une des conséquences est la concentration des travailleurs pauvres et des communautés de couleur dans les quartiers défavorisés. Des groupes de citoyens, soutenus par des églises locales, y dénoncent le choix gouvernemental d'implanter des usines polluantes et des sites d'accueil de déchets toxiques dans ces quartiers, exposant les minorités à d'importants risques de santé publique. Ces injustices socio-environnementales y sont appréhendées comme le prolongement des discriminations raciales persistantes. Pour les mouvements des droits civiques, elles sont l'expression d'un « racisme environnemental ». Les protestations et les actions en justice débouchent sur la réforme de la réglementation fédérale et, en 1994, la reconnaissance officielle des objectifs de justice environnementale.

De nombreux autres mouvements protestataires en Inde, en Afrique du Sud et dans les pays d'Amérique latine, ont mené des luttes similaires à l'échelle locale. Dans ces pays, les injustices environnementales affectent des communautés confrontées aux dégradations du milieu naturel et de l'habitat causées par les projets d'infrastructure (barrages, pipelines), l'économie des déchets et la surexploitation des ressources naturelles, non régulée et souvent mafieuse (minerais, forêts, eau, poissons...). Ces

injustices y prennent des formes différentes de celles des pays riches. Elles affectent surtout les populations rurales, victimes de déplacements forcés, de l'accaparement des terres, de la destruction des cultures vivrières et des écosystèmes naturels, parfois par de la violence et des persécutions. L'agrobusiness, la spéculation et l'extraction sauvage des ressources naturelles y jouent un rôle important. Dans les pays où les discriminations sociales et territoriales entre communautés demeurent importantes, elles touchent tout particulièrement les castes inférieures (Inde), les fermiers (Mozambique), les populations de couleur (Afrique du Sud) et les minorités ethniques (Bolivie).

Le spectre des injustices est ainsi beaucoup plus large dans les pays pauvres. En effet, si l'exposition aux risques écologiques y affecte les droits économiques et sociaux, les principes de la justice environnementale doivent également être élargis au respect des droits culturels des populations autochtones, dont le modèle de vie reste étroitement lié aux usages traditionnels et coutumiers de la nature. Les injustices y sont indissociablement sociales, environnementales et culturelles, dans la mesure où l'accès au milieu naturel conditionne non seulement l'accès à des biens premiers indispensables pour mener une existence individuelle, mais où il est aussi la seule garantie de la survie de la communauté en tant que groupement culturel.

À cet égard, il convient de considérer les défis écologiques à la fois du point de vue de la justice distributive rawlsienne (assurer une répartition équitable des biens et des risques environnementaux), mais aussi du point de vue de « la justice comme reconnaissance » au sens d'Axel Honneth (permettre aux peuples et aux communautés de culture d'être reconnus dans leurs droits et respectés dans leur dignité, comme entités juridiques et morales).

Pays pauvres et générations futures

Si l'idée de la justice environnementale a émergé essentiellement dans des luttes locales, elle s'est aussi imposée progressivement comme un enjeu international. On peut identifier deux raisons principales à cette internationalisation. Tout d'abord, certaines dégradations écologiques majeures s'étendent aujourd'hui à l'échelle planétaire, comme le changement climatique ou la disparition de la biodiversité. Elles affectent

simultanément des régions géographiquement éloignées. En conséquence, elles impliquent nécessairement des réponses humaines collectives et globales. Ensuite, d'autres dégradations, bien qu'observables dans certains lieux géographiques (déforestation, pollutions, érosion des sols, destruction des habitats naturels), résultent en partie du processus historique de mondialisation qui, des premières conquêtes coloniales du XVI^e s. jusqu'au capitalisme global d'aujourd'hui, a engendré une explosion des flux économiques et l'exploitation des ressources naturelles mondiales au profit de puissances impériales, devenues au XIX^e s. des nations industrielles. Ainsi, une grande partie des problèmes environnementaux actuels subis par les pays pauvres résultent directement ou indirectement de la dynamique de développement historique des pays les plus riches. Les questions écologiques posent donc le problème de la responsabilité historique des États agissant en tant que personne morale dans le système international. Ce principe de responsabilité, dans les relations intergouvernementales, a été progressivement reconnu sous l'angle de la justice distributive.

Le système international peut être considéré en effet comme un écosystème composé de communautés humaines en interaction, représentées par des États. L'une des particularités du système interétatique réside dans sa fragmentation et, notamment, dans l'absence d'instance politique qui détienne le monopole de la contrainte physique légitime. Même si la coopération n'est pas absente, les relations entre États y restent donc incertaines. Elles sont gouvernées, dans une large mesure, par la puissance. Dans ce système, l'opposition des intérêts nationaux et la diversité des conceptions morales rendent improbable la formation d'une position éthique commune sur les problèmes écologiques. On perçoit alors l'intérêt d'appliquer les principes de la justice distributive pour parvenir à une allocation juste et équitable des charges environnementales entre pays, ce qui suppose de réduire ou de compenser les inégalités que subissent certains pays face aux risques écologiques. Cette justice distributive est posée comme une condition préalable, par ces pays, dans la négociation des accords internationaux engageant tous les États dans une stratégie commune face aux défis écologiques planétaires.

Ainsi, depuis les années 1970, les pays du Sud, soutenus par des réseaux d'ONG environnementales, estiment que l'adoption de politiques

de protection de l'environnement menées à l'échelle internationale n'est acceptable que si ces politiques assument un principe de justice environnementale. Les pays du Sud dégagent deux grands principes de justification morale pour promouvoir l'obligation d'équité dans la répartition des coûts environnementaux (principalement des financements). Le premier principe insiste sur l'exigence de solidarité : il souligne l'importance des inégalités environnementales à l'échelle internationale. Il fait valoir la plus grande vulnérabilité des pays du Sud aux menaces écologiques, en raison de leur positionnement géographique qui les expose à des risques naturels spécifiques (ex. : sécheresse, inondations, glissements de terrain, séismes), mais aussi en raison de la faiblesse de leurs institutions et de leur manque de ressources financières et techniques. La seconde justification fait valoir un principe de responsabilité : elle insiste sur le rôle des pays occidentaux dans l'émergence de préjudices écologiques de grande ampleur, pour certains irrémédiables, affectant l'ensemble de la planète.

Les critiques formulées lors des conférences internationales sur le développement et le climat pointent la responsabilité historique du monde occidental. Cette responsabilité est triple. Elle est d'ordre économique : les sociétés industrielles ont fondé leur modèle de développement sur le productivisme et la croissance matérielle, mettant le progrès technoscientifique au service d'un capitalisme de prédation dont la conséquence est l'exploitation continue des ressources naturelles de la planète, notamment celles des pays pauvres. La responsabilité est aussi morale, car les sociétés occidentales s'appuient sur un projet culturel qui place les sciences au-dessus la nature et accroît l'ambition humaine de prendre possession de l'environnement. La nature a perdu sa valeur intrinsèque. Exploitée pour servir les desseins humains, elle n'est plus qu'un vivier de ressources à l'usage de ces sociétés. La responsabilité est enfin politique, car pour satisfaire leurs besoins économiques et réaliser leur projet civilisationnel, les pays occidentaux ont fait le choix de l'impérialisme dès les XVI^e- XVII^e s., colonisant et asservissant de nombreux peuples afin de s'accaparer leurs richesses naturelles.

Les pays du Sud subissent ainsi les conséquences historiques des choix des pays du Nord, sans en tirer d'avantages majeurs. Pour cette raison, ils revendiquent désormais la possibilité de bénéficier d'une répartition plus

favorable des biens destinés à protéger la nature (*i.e.* les mesures financières et techniques) et, dans le respect de limites négociées, à continuer d'exploiter des ressources naturelles pour leur propre développement. Dans cette conception, l'essentiel des efforts environnementaux doit être assumé par les pays industrialisés. Les pays plus pauvres, à l'inverse, doivent pouvoir bénéficier du « droit souverain au développement » dont ils n'ont pas encore pu profiter. Ils ne sauraient s'appliquer à eux-mêmes les contraintes que doivent aujourd'hui s'imposer les sociétés déjà développées.

Les pays occidentaux opposent à cette vue une conception bien différente de la justice environnementale. Ils soutiennent tout d'abord l'idée que la responsabilité causale des nations industrialisées dans les dégradations environnementales ne saurait être interprétée comme une responsabilité morale et politique, puisqu'à l'époque de la révolution industrielle, les gouvernements n'avaient pas connaissance des risques environnementaux que pouvait engendrer le développement industriel. Les dimensions historiques de la crise écologique ne sont donc pas suffisantes pour établir un principe de responsabilité appelant une redevabilité à sens unique. La répartition juste et équitable des charges environnementales (coûts, nuisances, dégradations, risques...) doit donc plutôt être assurée, dans cette perspective, par des mécanismes de « compensation écologique » obligeant l'acteur qui crée une charge à la compenser par un bien (financements, mesures de protection, de conservation ou de restauration).

En revanche, pour tous les pays, il apparaît légitime de reconnaître une responsabilité particulière pour l'avenir, puisque les préjudices causés à la nature par le développement économique sont désormais connus. Aussi, dès les années 1970, les Nations unies soutiennent un nouveau principe de responsabilité mettant en valeur un sujet moral inconnu jusqu'alors : les « générations futures ». Cette nouvelle conception de la responsabilité est introduite en 1972 (conférence de Stockholm). Elle fait émerger une conception de la justice environnementale centrée sur les conséquences de nos actes, et non plus sur les causes historiques des dégradations actuelles. La connaissance que nous avons désormais des effets de nos comportements crée une obligation morale, pour les générations présentes, de protéger les conditions de vie des générations à venir. Comme on l'a vu, Hans Jonas a contribué à donner une assise

philosophique à cette nouvelle vue éthique (voir plus haut). Ainsi, si la nouvelle conception de la justice environnementale ne conteste pas l'exigence de solidarité entre pays riches et pauvres, elle établit l'idée que cette solidarité ne peut pas se limiter à répartir les coûts des préjudices hérités du passé. La répartition doit aussi tenir compte des droits des populations futures.

Les perspectives soutenues au Nord et au Sud semblent diamétralement opposées. Elles marquent une confrontation entre deux sens différents du mot « responsabilité ». Les pays du Sud font valoir une éthique de la redevabilité (*accountability*). Celle-ci repose sur la recherche de l'imputabilité (*i.e.* la possibilité de désigner les nations industrielles comme responsables des dommages environnementaux), puis sur l'exigence de la réparation des préjudices (*i.e.* la nécessité d'intervenir pour réparer ou compenser les dommages), sans entraver le « droit au développement » des pays moins avancés (reconnu en 1986). Les seconds prônent une éthique de la responsabilité (*responsibility*). Celle-ci fait valoir l'obligation morale d'agir, en mettant en avant les effets potentiellement désastreux de l'inaction collective actuelle sur le monde à venir. La polysémie du concept révèle deux conceptions de la justice distributive : les premiers cherchent à établir la responsabilité du passé pour défendre les droits des communautés humaines du présent ; les seconds insistent sur la responsabilité présente pour protéger les droits des générations futures. Ce débat sur la responsabilité morale face à l'environnement n'est pas simplement conceptuel : il a des conséquences concrètes, car il est continûment mobilisé dans les négociations internationales sur le développement et le climat. Alors que les pays riches valorisent la responsabilité collective en cherchant la plus large répartition des efforts financiers, les pays moins avancés prônent une allocation des charges faisant intervenir prioritairement les États occidentaux.

Dans les faits, les accords internationaux associent les deux dimensions de la justice environnementale mondiale. Les premiers débats sur les interactions humaines avec l'environnement, à la conférence de Stockholm, posaient les fondations du principe de responsabilité envers les générations futures, tout en reconnaissant l'exigence de solidarité liant les pays riches aux pauvres pour lutter contre les dégradations environnementales. Le concept d'« écodéveloppement » (1972), repris

tout au long de la décennie, ancrant alors l'idée que le développement devait répondre aux besoins fondamentaux des populations, en les aidant à construire leur autonomie en vue d'une préservation de leurs ressources. Néanmoins, c'est l'idée du « développement durable » qui s'impose à la fin des années 1980 (rapport Brundtland, 1987) et sert de concept de ralliement lors du Sommet de la Terre de 1992. En affirmant que la vocation du développement est de « répondre aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs », l'idée du développement durable valorise la responsabilité devant l'avenir, tout en maintenant le principe de partage équitable des charges environnementales. Elle ne reconnaît pas de façon officielle, en revanche, la responsabilité historique des pays riches et n'accorde pas de droits spécifiques aux économies moins avancées, malgré les revendications portées par les gouvernements du Sud global.

D'une manière plus générale, bien que l'idée de développement durable intègre les dimensions sociales, économiques et écologiques de l'amélioration de la vie humaine sur Terre, elle ne conduit pas à une remise en question radicale, entre les années 1970 et les années 2000, des modèles économiques de développement centrés sur la croissance.

Vers la reconnaissance de la nature comme sujet moral

Au XXI^e s., les problèmes environnementaux se cristallisent autour de deux questions écologiques culminantes ayant des conséquences majeures sur les équilibres de l'écosphère : le dérèglement climatique et les menaces sur la biodiversité. Par leur dimension globale, ces questions modifient-elles la perception de la justice environnementale ?

L'évolution des enjeux de la justice distributive

Les questions écologiques globales n'éliminent pas les enjeux de justice sociale liés à l'environnement, c'est-à-dire le projet d'une allocation équitable des ressources et des charges environnementales entre des communautés humaines. Elles contribuent néanmoins à élargir la perception des charges environnementales, en soulignant l'importance

des préjudices écologiques planétaires pour l'avenir de l'humanité tout entière. Ces charges sont à la fois environnementales (montée du niveau des eaux, modification des rendements agricoles, désertification...), sociales (accès à l'eau, exposition aux pollutions, risques épidémiques...) et géopolitiques (conflits liés à la captation des ressources, mouvements migratoires liés au climat, disparition de territoires...). De même, les enjeux du climat démontrent l'exposition des pays riches aux menaces écologiques. Avec l'élévation de la température moyenne, ces pays font en effet désormais l'expérience directe de préjudices écologiques graves qu'ils ne subissaient pas auparavant (canicules, méga-incendies, tempêtes, inondations) et anticipent désormais des risques majeurs.

Ces changements bouleversent la conception des enjeux environnementaux qui, de plus en plus, sont conçus comme des enjeux planétaires et systémiques, affectant simultanément tous les domaines des activités humaines. La stratégie des « Objectifs de développement durable » adoptée en 2015 dans le cadre des Nations unies, par exemple, est une illustration de cette nouvelle conception globale qui tend à affaiblir la perception Nord-Sud des inégalités environnementales. De même, de nouveaux champs d'étude tendent à inscrire l'analyse des inégalités sociales dans des perspectives holistiques s'intéressant à toutes les grandes transitions (sociétale, énergétique, écologique, démographique, économique). Les travaux relevant de la « collapsologie » (études scientifiques s'intéressant aux risques d'effondrement de la civilisation industrielle) relèvent, par exemple, de ce type d'approche.

Toutefois, les revendications pour la justice environnementale venues des pays du Sud sont loin d'avoir disparu. En 1990, alors que de nombreux pays pauvres font face à une dette financière insoutenable, le concept de « dette écologique » est forgé dans le monde des ONG pour désigner une dette non monétaire agrégeant toutes les atteintes à l'environnement résultant de comportements passés. Depuis le XIX^e s., cette dette a été principalement contractée par les anciennes générations aux dépens des générations présentes d'une part, et par les pays industriels aux dépens des pays colonisés d'autre part. Elle établit le fait qu'en surexploitant les ressources naturelles des autres pays, souvent en les pillant, les pays occidentaux se sont approprié une valeur considérable, sans aucune compensation. Aujourd'hui, en raison des

termes inégaux de l'échange, le paiement de ces ressources importées par les économies riches ne couvre toujours pas les coûts sociaux et environnementaux liés à leur production dans les pays pauvres, anciennement colonisés.

L'idée de la dette écologique est défendue par des ONG lors du Sommet de la Terre en 1992. Elle se diffuse rapidement au sein des organisations internationales et connaît un succès rapide dans les milieux universitaires. Elle est enrichie d'une nouvelle interprétation, puisqu'elle est parfois utilisée pour évoquer une dette à l'égard de la nature. Si le potentiel théorique de la notion est affaibli par ses multiples définitions, son usage permet de dénoncer l'illégitimité de la dette financière que les pays pauvres ont contractée auprès de créanciers internationaux dans les années 1970 et 1980. Le concept a ainsi permis le développement d'études financières mettant en valeur les avantages obtenus par les pays industrialisés et les obligations qui en découlent, dans une perspective de justice sociale. Dans la relation de l'humain à la nature, l'idée de la dette écologique a également permis de montrer les conditions actuelles de surexploitation des ressources naturelles en confrontant l'empreinte écologique des sociétés humaines à la capacité biologique de la Terre (« biocapacité »).

Les responsabilités de la communauté humaine envers la nature

L'intensité de la crise écologique contemporaine ouvre des défis considérables pour la communauté humaine dans son ensemble. Face au risque bien réel d'effondrement d'écosystèmes complets, la réflexion morale de l'écologie ne peut plus se réduire à la seule question de la justice sociale, pour trois raisons.

Tout d'abord, c'est l'humanité tout entière qui est désormais exposée à des menaces. Même s'il existe de grandes disparités entre communautés nationales, celles-ci ne peuvent plus répondre aux défis environnementaux de façon dispersée. Ensuite, dans un grand nombre de domaines, l'épuisement de certaines ressources, l'ampleur des dégradations et le caractère irréversible des changements montrent que les limites environnementales sont atteintes : la question n'est plus de redistribuer de façon équitable des biens environnementaux, puisqu'ils ne

sont plus suffisamment abondants pour les répartir. La seule distribution possible, désormais, est celle des coûts environnementaux. Enfin, la nature des problèmes environnementaux a elle-même évolué. Le changement climatique, la destruction de la biodiversité ou l'acidification des océans montrent que les dégradations dépassent largement la seule question de la vie humaine. Ces enjeux affectent l'ensemble de la biosphère, mais aussi les éléments physico-chimiques stabilisant l'atmosphère et la lithosphère. Dans ce contexte, il devient impossible de considérer la justice environnementale à partir de la seule question des inégalités entre des communautés humaines.

Le caractère systémique et global de la crise écologique fait aujourd'hui entrer les perspectives éthiques dans les débats politiques internationaux (voir plus haut). Durant les dernières décennies du XX^e s., la question des obligations morales à l'égard de la nature restait cantonnée au cercle de la philosophie anglo-saxonne et à quelques figures militantes méconnues des gouvernements. Au début du XXI^e s., l'intensité de la crise fait sortir la philosophie environnementale de la confidentialité. La critique de la culture politique plaçant l'homme au-dessus de la nature se diffuse dans les médias, les universités, les organisations internationales, mais aussi dans les choix individuels (comme le véganisme).

La reconnaissance croissante de la valeur morale de la nature ne vient pas nécessairement contredire les objectifs de la justice environnementale. Elle invite néanmoins à envisager les responsabilités éthiques d'un point de vue écocentrique, et non plus uniquement dans la perspective anthropologique de la justice rawlsienne. Elle suppose ainsi d'élargir l'idée de la justice environnementale à l'ensemble du monde vivant. Tout comme il a été possible d'étendre l'idée de justice aux générations futures (sujet moral « à venir »), il semble possible désormais de reconnaître des droits à la communauté biotique, comprenant tous les sujets vivants non humains. Dès les années 1980, le philosophe Paul W. Taylor envisageait ainsi l'idée d'une « justice restitutive » mettant en avant l'obligation de restauration de la nature, par la réparation des dommages créés par les « agents moraux » conscients (les humains) sur des « sujets moraux » à la conscience limitée ou nulle (animaux et plantes) (*Le Respect de la nature*, 1986). Cette position valorise l'idée d'une justice reconnaissant les préjudices subis par les sujets (les

dégradations écologiques) et non pas les seules intentions conscientes des agents moraux (morale kantienne). Dans cette conception de la justice, les éléments de la nature disposent de droits, au même titre que les êtres humains, comme l'avait imaginé Christopher D. Stone dès 1972 (voir plus haut).

Ce qui semblait relever au xx^e s. d'une simple proposition morale de la philosophie fait aujourd'hui l'objet de premières mesures législatives. En France et en Espagne, par exemple, la loi a reconnu des droits aux animaux. De même, dans le sillage des villes étatsuniennes Tamaqua et Barnstead (2006), l'Équateur et la Bolivie sont les premiers pays, en 2008 et 2010, à introduire une législation contraignante fondée sur le respect des droits de la nature. Dans leur sillage, la Colombie, l'Inde, la Nouvelle-Zélande ont attribué la personnalité juridique à des fleuves, des massifs montagneux et des forêts.

À l'échelle globale, la perspective écocentrique oblige à dépasser la question des relations entre les sociétés et entre les États, pour penser l'insertion de l'ensemble de l'espèce humaine dans l'écosphère terrienne. Les activités humaines ont en effet des répercussions sur toutes les composantes biotiques et abiotiques de la nature. Elles ont aussi un impact sur les équilibres entre les divers écosystèmes. Inversement, une grande partie des phénomènes biologiques et climatiques affectent les ressources vitales de l'humanité dans son ensemble. L'interdépendance entre la communauté humaine et la communauté biotique globale assigne à la première une responsabilité morale envers la seconde, car les êtres humains sont non seulement à l'origine des principaux problèmes environnementaux (responsabilité du point de vue des causes), mais ils sont aussi des capacités scientifiques et techniques permettant de protéger la nature, réparer une partie des dégradations et prévenir des risques écologiques à venir (responsabilité du point de vue des fins). Cette perspective écocentrique fait valoir les obligations de l'espèce humaine envers la nature (la justice environnementale « restitutive »), qui vient s'ajouter à l'exigence de justice sociale entre les différents groupes humains les uns vis-à-vis des autres (la justice environnementale « distributive »). Cette perspective donne la priorité à la restitution (relation homme/nature) sur la redistribution (relation entre les hommes), dans la mesure où la restauration de la nature devient, de fait, la condition même de la survie de l'espèce humaine.

La conception restitutive de la justice environnementale est aujourd'hui celle qui anime les mouvements protestataires de la jeunesse. L'idée d'une responsabilité envers la nature est aussi inscrite dans le cadre des Conventions des Nations unies sur la biodiversité ou sur le climat. Toutefois, elle reste confrontée à de nombreux obstacles. Le système international étant soumis à l'intervention des États, les objectifs moraux restent régulièrement entravés par les divisions entre des intérêts nationaux. Face à l'incapacité à instituer des règles internationales contraignantes pour tous, les États privilégient des stratégies d'incitation financière ou des modèles de compensation écologique (comme les marchés du carbone). Le secteur privé, quant à lui, favorise la voie de « normes volontaires » adoptées par les entreprises. D'une manière générale, la lutte contre la dégradation des écosystèmes et l'épuisement des ressources reste confrontée à un système économique qui reste adossé à des objectifs de croissance et poursuit l'extraction des matières premières non renouvelables.

Nouvelle écologie conservatrice et détournements identitaires de la nature

Dans les pays occidentaux, les groupes écologistes se sont très tôt positionnés comme des mouvements progressistes situés à la gauche des échiquiers politiques nationaux. Depuis les années 1970, les partis verts des pays européens se sont souvent alliés à des socialistes, des socio-démocrates ou des travaillistes. Aux États-Unis, la plupart des mobilisations environnementales et anti-nucléaires se sont greffées sur d'autres mouvements de protestation soutenus par la gauche américaine (droits civiques, anti-impérialisme, féminisme, pro-choix). Au niveau international, les groupes militants écologistes, bien que revendiquant une démarche apolitique, ont joué un rôle important dans la critique des pratiques des multinationales et des politiques libérales des institutions financières internationales. Enfin, une grande partie des scientifiques, philosophes et activistes qui ont forgé des théories environnementales ont cherché à concilier le respect de la nature avec la protection des droits sociaux ou culturels des groupes discriminés (travailleurs pauvres, femmes, peuples autochtones), généralement les plus exposés aux

dégradations de la nature. D'une manière générale, l'environnementalisme théorique s'est développé au contact de cercles intellectuels et activistes sensibles aux questions de justice sociale, tandis que les partis écologistes se sont arrimés à des gouvernements de gauche.

L'écologisme rejoint en effet les pensées socialistes et républicaines sur plusieurs points. Il sollicite une forme d'universalisme, critique les effets du capitalisme, dénonce l'impérialisme et encourage le dépassement des intérêts nationaux. Les groupes militants écologistes prônent également un impératif de changement social et économique, dans lequel peuvent se reconnaître les partis de gauche. Enfin, la promotion de la nature conçue comme un « bien commun » devant être protégé des risques d'une gestion par le marché (marchandisation, privatisation, accaparement, productivisme), contribue à ancrer les mouvements écologistes à la gauche des spectres politiques nationaux.

Toutefois, la question de l'ancrage politique de l'écologisme continue de diviser les groupes militants. Certains postulent que la défense de la nature implique de s'éloigner de la politique traditionnelle. D'autres estiment que l'écologisme est transpartisan, puisqu'il repose sur un projet sociétal dépassant les clivages politiques habituels. Aussi, les mouvances conservatrices n'hésitent pas à s'emparer, désormais, des questions environnementales. Des groupes chrétiens, notamment parmi les courants fondamentalistes, cherchent à réactiver le souci de la nature dans le but de promouvoir les valeurs religieuses relatives à la famille et à la sexualité. Des cercles de l'ultra-droite identitaire, quant à eux, prônent le retour à la nature pour défendre une conception fermée de la communauté nationale. Ces réappropriations de l'écologie ont une particularité : elles tendent à délaissé les préoccupations environnementales globales pour revenir à une interprétation anthropocentrique de la nature.

L'écologie chrétienne : Bible, nature et valeurs morales

Les mouvements chrétiens participent très peu à l'essor de l'environnementalisme au XX^e s. Ils ne construisent aucune doctrine originale sur les atteintes à la nature ou sur les injustices

environnementales, pas plus qu'ils n'ont un rôle significatif dans les mobilisations environnementalistes mondiales qui prennent forme à la fin des années 1980. Au Sommet de la Terre de 1992, les organisations confessionnelles les plus actives viennent du Sud global, même si le *National Council of Churches* (coalition œcuménique progressiste nord-américaine) participe aux débats sur l'idée d'une « éco-justice » entre les peuples.

Pourtant, dès la fin des années 1960, les courants chrétiens sont interpellés aux États-Unis par l'historien Lynn T. White Jr., dont le travail tente de démontrer la responsabilité du christianisme dans la crise écologique contemporaine. Dans la lignée de la tradition biblique, la morale chrétienne a selon lui contribué à diffuser une conception instrumentale de la nature, concevant cette dernière comme un réservoir de ressources pouvant être exploitées sans retenue par les êtres humains (*Les Racines historiques de notre crise écologique*, 1967). La position de White ouvre de nombreux débats et controverses aux États-Unis. Elle joue un rôle important dans le développement de « l'écothéologie », ensemble de travaux divers cherchant dans la théologie chrétienne des réflexions sur Dieu, les humains et la nature pouvant servir à protéger l'environnement. Si les sources d'inspiration apparaissent diverses (François d'Assise, Pierre Teilhard de Chardin, Alfred North Whitehead, Thomas Berry), la théologie nord-américaine tend, dès lors, à faire ressortir une doctrine de « la bonne intendance » (*stewardship*) qui enjoint les fidèles à agir pour sauvegarder la Création de Dieu (*Creation care*). Particulièrement modérée dans sa critique, peu influente dans les mouvements de plaidoyer, la doctrine développe une perspective préservationniste et ne contribue pas à la naissance de l'éthique environnementale.

Toutefois, à partir des années 1980, certains groupes anglicans (l'Église épiscopale) comme des mouvements évangéliques (la Convention baptiste du Sud) s'impliquent activement dans les protestations anti-nucléaires, représentant les premières formes d'activisme environnemental au sein de la communauté chrétienne. Au début des années 2000, certaines organisations évangéliques décident de prendre part aux débats sur le climat, soutenant des campagnes de mobilisation favorables à la limitation des émissions de carbone (*Evangelical Climate Initiative*, *Evangelical Environmental Network*,

National Association of Evangelicals). La revendication d'une « christianité verte » reste néanmoins freinée, aux États-Unis, par les courants chrétiens ultraconservateurs continuant de pratiquer le déni du changement climatique anthropique.

En Europe, la diffusion des préoccupations chrétiennes pour l'environnement suit une trajectoire différente. L'Église catholique romaine formule régulièrement, depuis les années 1960, des critiques à l'égard des dérives de la société moderne. Elle réproouve les logiques prédatrices du capitalisme. Elle critique le scientisme et le développement de la technique toute-puissante. Elle dénonce la course à l'arme nucléaire. Elle condamne l'ambition démiurgique qui pousse les hommes à vouloir contrôler la nature, tout particulièrement les interventions sur le corps humain (techniques de procréation, manipulations génétiques, transhumanisme). Malgré les discours du pape Paul VI reconnaissant l'existence de risques écologiques planétaires (1970 et 1972), l'Église catholique ne participe pas à l'émergence des mouvements écologistes. La doctrine romaine s'accommode mal avec leur idéal libertaire, tout comme elle se méfie des récits de certaines écologies radicales qui célèbrent la « mère-nature » et rappellent ainsi les spiritualités païennes que le christianisme a toujours combattues.

La conversion de l'Église à la cause environnementale est engagée pendant le sacerdoce de Jean-Paul II. La doctrine visant la conservation de la Création valorise alors une « écologie humaine » (1991) qui entreprend de relier la question écologique au développement de la personne humaine. Le concept connaît un certain succès dans les milieux catholiques conservateurs en Europe, de même qu'aux États-Unis où il est diffusé par la *Catholic University of America*. Considérée comme le contrepoint de l'écologie environnementale, l'écologie humaine entend mettre l'accent sur la vertu et la responsabilité : la sauvegarde de la Création se présente comme une exigence morale impliquant le respect de soi, tout autant que le respect des choses qui ont été créées par Dieu et ne nous appartiennent pas. Pour respecter la nature, il faut d'abord commencer par protéger la vie humaine, l'éducation morale et la famille.

Une nouvelle impulsion est donnée dans les années 2010 par Benoît XVI et par François dont l'encyclique *Laudato si'* (2015) dénonce les dégradations environnementales et le réchauffement climatique. La pensée catholique revendique désormais une « écologie intégrale »

capable de relier les dimensions humaines et environnementales de la nature. Le concept est né au début des années 2000 sous la plume de Sean Esbjörn-Hargens et Michael E. Zimmermann, deux philosophes cherchant à appliquer la « théorie intégrale » de Ken Wilber à l'écologie – en tenant compte de toutes les dimensions du monde naturel : la matière, le corps, la pensée, l'âme et l'esprit. Le concept apparaît au même moment dans un manifeste de l'extrême-droite païenne française influencée par Alain de Benoist (*Manifeste pour une renaissance européenne*, 2000). C'est par les milieux catholiques traditionalistes français que la notion est introduite dans la pensée chrétienne à la fin des années 2000. L'écologie intégrale devient alors un thème de ralliement pour des associations néotraditionalistes s'impliquant sur des sujets de bioéthique (Alliance Vita). Elle permet aux catholiques ultraconservateurs, traditionnellement antilibéraux et anticapitalistes, de s'engager dans la promotion d'une philosophie « bioconservatrice » et décroissante, véhiculée par la revue *Limite* (2015). Au Vatican, l'idée d'un « développement humain intégral » associant l'écologie humaine et l'écologie environnementale est promue dès 2009 par Benoît XVI (*Caritas In Veritate*), avant que l'idée de l'écologie intégrale ne soit reprise par François en 2015 (*Laudato si'*).

D'une façon générale, l'écologie chrétienne s'appuie sur un principe de continuité entre la nature humaine et la nature environnementale. La nature est « un don de Dieu ». Il convient donc de la préserver sous toutes ses formes et de condamner les choix aveugles guidés par le développement des sciences. Dans cette conception de l'écologie, les atteintes à l'intégrité de la Création vont des dégradations environnementales engendrées par le productivisme économique jusqu'aux projets de manipulations du vivant. Cette conversion chrétienne à l'écologie assume de replacer la préoccupation pour la nature sur un terrain anthropologique, en mettant l'accent sur les besoins de la « famille humaine ». Elle établit un lien étroit entre les questions de société et les enjeux environnementaux.

Pour les mouvements chrétiens ultraconservateurs, le principe écologique constitue un argument attrape-tout utilisé pour prôner le retour à la moralité de l'Église. Dans ces groupes, le souci de la nature se détourne fréquemment des questions environnementales, voire les fait disparaître, pour se concentrer essentiellement sur des enjeux

bioéthiques, dans une perspective qui établit un lien entre la Bible et la biologie. Aux États-Unis, par exemple, l'écologie humaine est promue dans les milieux chrétiens fondamentalistes pour promouvoir les positions *Pro-Life* (anti-avortement) et les valeurs de la famille traditionnelle. En France, le collectif « la Manif pour tous » (2013) établit un lien entre le respect de la nature (l'écologie intégrale) et la préservation du modèle familial traditionnel (l'écologie familiale), justifiant ainsi ses prises de position contre le mariage entre personnes de même sexe, l'homoparentalité, la promotion des droits des minorités sexuelles et le « féminisme universitaire ». L'enjeu de la nature est mis au service des conceptions éthiques traditionalistes relatives à la reproduction, à la sexualité et à la famille (contraception, statut de l'embryon, avortement, adoption, procréation médicale assistée, gestation pour autrui, euthanasie).

De manière générale, les mouvements chrétiens envisagent les défis écologiques dans une perspective morale centrée sur l'humanité : la sauvegarde de la Création implique de réfléchir à la relation de l'homme avec son environnement. Les tendances intégristes, quant à elles, n'expriment aucune préoccupation particulière pour les dérèglements environnementaux planétaires.

La capture identitaire : mystique de l'enracinement, différentialisme et racisme

Au cours des années 2000, l'écologie fait son entrée dans le discours nationaliste et identitaire de l'extrême-droite européenne et nord-américaine. Il existe de fait des filiations anciennes entre le souci de la nature et la pensée autoritaire de droite. Les liens remontent à l'Allemagne bismarckienne où se forment des mouvements *Völkisch* à la fin du XIX^e s. Accompagnant la naissance du pangermanisme, ces mouvements puisent chez les penseurs nationalistes Ernst Moritz Arndt et Wilhelm Heinrich Riehl, mais aussi dans les références germaniques païennes, une conception romantique et exaltée de la nature devant servir les conceptions nationalistes et raciales. Considérant « le sang et la terre » comme les deux piliers de l'unité allemande, la mystique de la nature doit éveiller la conscience nationale et empêcher le processus de

dégénérescence qui menace le peuple allemand. La pensée *Völkisch* accompagne la montée de la xénophobie et de l'antisémitisme, les idées de la « révolution conservatrice » des années 1920, avant d'être reprises par les idéologues du nazisme.

Durant les dernières décennies du xx^e s., les réseaux et groupuscules d'extrême-droite restent largement en marge de l'émergence des mouvements écologistes, perçus comme un avatar du gauchisme et de la contre-culture « hippie ». La filiation avec les idées fascistes est néanmoins maintenue par quelques militants recourant à l'écologie profonde pour alerter sur les risques de dissolution de l'identité européenne face à la « bombe démographique » mondiale, comme la militante néonazie Savitri Devi ou l'activiste finlandais Pentti Linkola. Au cours des années 1980, aux États-Unis, la *White Aryan Resistance* s'appuie sur la défense de la Terre et l'anticapitalisme pour promouvoir un suprémacisme blanc visant à interdire l'immigration non-blanche et prôner le retour à la ségrégation raciale.

C'est dans les années 2000 que l'écologie devient un thème récurrent de l'ultra-droite identitaire. En France, le Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (GRECE) revendique la réalisation d'une écologie intégrale, conservatrice, anticapitaliste et antichrétienne, considérant la décroissance économique et le rattachement à la terre nourricière comme les moyens de protéger l'Europe ethnique contre le métissage culturel. Pour le Rassemblement national (ex-Front national), la conversion à l'écologie, au localisme et à la valorisation du terroir permet de réactiver un imaginaire de l'enracinement servant le point de vue anti-immigrationniste. C'est néanmoins sur le web que prospèrent de multiples mouvances ultras revendiquant l'attachement à l'« écofascisme », ensemble peu stabilisé de propositions cherchant à réaliser une fusion idéologique entre les thèmes identitaires et les sujets environnementaux.

Les appropriations de l'extrême-droite identitaire empruntent à l'écologie profonde tout un ensemble d'arguments venant alimenter la critique des sociétés démocratiques et libérales : anticapitalisme, hostilité au productivisme et au consumérisme. Mais en y ajoutant la question de l'identité, elles placent l'écologie au service d'un projet ethno-différentialiste cherchant à protéger les populations de culture européenne et chrétienne, ou plus simplement les populations blanches,

contre les risques de dégénérescence provoqués par le métissage des populations et le développement du multiculturalisme. Qu'ils prônent la protection de la civilisation (différentialisme culturel), le suprémacisme blanc et la défense de la pureté ethnique (racisme biologique), l'écologie identitaire se distingue de la plupart des idées environnementales sur des points importants.

Premièrement, l'écologie d'extrême-droite se concentre essentiellement sur les menaces liées à la surpopulation mondiale. Elle est avant tout une écologie des populations. Reprenant la question soulevée aux États-Unis au début des années 1970, la mouvance identitaire estime que la croissance démographique crée un surpeuplement mondial destructeur pour les sociétés occidentales, en contribuant à l'épuisement des ressources de la planète, aux pollutions multiples et à l'intensification des vagues migratoires vers l'Europe et les États-Unis. Pour contrer le risque d'effondrement des sociétés, les groupuscules d'extrême-droite sont adeptes des théories malthusiennes visant à limiter les naissances au sein des populations jugées « surnuméraires » (asiatiques, arabes, africaines, caribéennes, latino-américaines), parfois de façon radicale (Pentti Linkola). C'est sur cette position que se greffe, au cours des années 2010, l'idée du « grand remplacement », théorie conspirationniste dénonçant le risque de substitution, en quelques décennies, des populations blanches et chrétiennes, dites « de souche », par des populations allogènes venues s'installer avec le soutien complice des élites gouvernementales.

Deuxièmement, l'écologie identitaire valorise une conception de l'environnement et du territoire centrée sur un imaginaire de l'enracinement et de l'attachement à une communauté originelle. Selon ses partisans, les peuples doivent pouvoir habiter leur « environnement naturel » qui constitue un « écosystème social et culturel ». Cette conception radicale justifie le « rétablissement » des frontières nationales, l'immigration-zéro, des politiques d'assimilation contraignantes, le développement des productions locales et, plus largement, la lutte contre la mondialisation économique et culturelle. Sur un même territoire, elle peut justifier le retour à des principes ségrégationnistes où chaque communauté vivrait de façon séparée (principes d'apartheid). Contrairement aux conceptions écologiques progressistes qui défendent les minorités sociales ou culturelles (voir plus

haut), ces dernières n'ont aucune vocation à être protégées dans la conception identitaire. Elles doivent s'assimiler à la culture du groupe dominant, ou bien être expulsées.

Enfin, face au risque d'effondrement des sociétés, les courants de l'écologie identitaire défendent la possibilité de solutions politiques autoritaires. Comme l'avaient imaginé certains précurseurs de l'environnementalisme (Hans Jonas, Bernard Charbonneau), la gravité des menaces pesant sur les écosystèmes pourrait conduire, dans l'avenir, à la formation de gouvernements illibéraux ayant pour objectif principal de protéger les sociétés contre les dérives de la civilisation moderne. L'écologie identitaire, nationaliste et xénophobe, assume pleinement d'être une théorie culturelle au service de la lutte contre le « démocratisme », l'immigration clandestine et le capitalisme « apatride ». Elle n'accorde, de fait, aucun intérêt aux dégradations environnementales auxquelles sont confrontées les sociétés postindustrielles.

Le retour des pensées radicales

Après avoir animé la scène intellectuelle pendant près de deux décennies, la pensée critique de gauche amorce un mouvement de reflux à la fin des années 1970. Les idées révolutionnaires qui avaient gagné du terrain dans les universités européennes connaissent un coup d'arrêt brutal. La publication de *L'Archipel du goulag* (1973) d'Alexandre Soljenitsyne, dénonçant l'expérience concentrationnaire en Union soviétique, est l'un des points de départ de la montée en puissance de la « critique antitotalitaire » dans les milieux savants. Portée par des dissidents soviétiques, elle est relayée en France par de jeunes intellectuels, connus sous le nom des « nouveaux philosophes », qui connaissent un large succès médiatique en rompant définitivement avec la pensée marxiste (comme André Glucksmann et Bernard-Henri Lévy). Elle contribue également au discrédit des formations gauchistes – maoïstes, trotskistes, libertaires, anarchistes – jusque-là très actives dans les milieux étudiants. Les idéaux de la gauche révolutionnaire commencent à s'éroder avec les transformations du monde ouvrier, les premières manifestations de la crise de l'État-providence, le choix de l'extrême-gauche radicale d'opter pour la violence (Brigades rouges en Italie, Fraction armée rouge en Allemagne) et, en France, les premières reconversions des anciens porte-parole de Mai 68 vers la gauche modérée (comme en témoigne la ligne éditoriale du journal *Libération*).

Dans les années 1980, la critique marxiste entre dans une phase d'éclipse. De nombreux intellectuels européens n'hésitent plus à dénoncer la théorie marxiste pour son aveuglement face aux dérives du communisme, mais aussi les conceptions postmodernistes pour leur antihumanisme (voir plus haut). Des universitaires revendiquent désormais un « retour au sujet ». La philosophie morale connaît un retour en grâce, notamment celle de Kant. Dans les sciences sociales, l'individualisme méthodologique et les théories du choix rationnel gagnent du terrain, ouvrant une critique des grandes théories structuralistes qui enfermaient la société dans des déterminations sociales. Dans le champ des études économiques, l'onde de choc

provoquée par les élections de Margaret Thatcher (Royaume-Uni, 1979) et Ronald Reagan (États-Unis, 1980) provoque un reflux sans précédent des théories keynésiennes, au profit des théories de la croissance s'intéressant aux équilibres de marché (Friedrich Hayek, Milton Friedman, James M. Buchanan).

La chute du Mur de Berlin et la dislocation de l'URSS (1989-1991) viennent parachever l'idée de la fin des grandes utopies révolutionnaires du XX^e s. La victoire des sociétés libérales semble alors sans appel. Le politiste américain Francis Fukuyama connaît le succès en réactivant le mythe de « la fin de l'histoire » (*La Fin de l'histoire ou Le dernier homme*, 1992). Nombre d'intellectuels estiment désormais que l'hostilité de la société libérale a disparu avec le marxisme théorique et qu'il convient de revenir à des philosophies s'intéressant à la liberté, à la justice et aux droits. Pourtant, la défaite intellectuelle des pensées dissidentes, aussi importante soit-elle, n'est que temporaire. D'une part, les théories critiques non marxistes sont loin d'être abandonnées dans les universités étatsuniennes. Elles connaissent même un succès croissant dans les départements de philosophie et de littérature où elles viennent appuyer de nouvelles réflexions sur l'identité, le genre et les minorités sociales (voir plus haut). D'autre part, la critique intellectuelle de gauche renaît à la fin des années 1990, tout particulièrement en Europe. Entretenant des liens nombreux avec les nouveaux mouvements pour la justice globale, elle renouvelle la réflexion sur les inégalités sociales. Multipliant les lignes de front, elle s'attelle à la critique des effets destructeurs du capitalisme et dénonce le gouvernement oligarchique des démocraties libérales.

Les nouvelles radicalités intellectuelles

Les pensées politiques radicales renvoient à un ensemble divers de théories et de prises de position qui expriment un refus complet et inflexible des institutions de la société libérale de marché. Sans pour autant se réclamer d'une visée révolutionnaire, elles défendent un projet de rupture refusant les accommodements moraux, les arrangements politiques et les compromis sociaux. Leur radicalité s'exprime dans l'appel au remplacement des institutions existantes par de nouvelles institutions. Certaines envisagent la construction d'un nouveau projet

démocratique. D'autres rejettent les solutions politiques et imaginent des expériences économiques et sociales alternatives. D'autres privilégient la critique culturelle, à distance des luttes sociales. D'autres encore se construisent au contact de mobilisations transnationales auxquelles elles souhaitent donner une direction intellectuelle. D'autres, enfin, conçoivent de nouvelles expériences de démocratie réelle à l'échelle locale. Le marxisme surplombant du XX^e s. laisse place au XXI^e s. à une constellation de critiques.

Les pensées radicales ne professent pas toutes des idées de gauche. La radicalité s'exprime aussi à l'extrême-droite du spectre politique, voire en dehors du continuum politique (écologie profonde, féminisme radical, anarcho-capitalisme, mouvements religieux intégristes). La notion de radicalité reste donc imprécise tant qu'on n'en étudie pas précisément les doctrines ou les mouvements qui revendiquent l'idée de rupture. On se limitera ici aux pensées de la gauche radicale, c'est-à-dire les pensées encourageant une transformation sociale qui vise l'égalité, la justice sociale et l'émancipation des groupes dominés, préoccupations auxquelles s'ajoutent aujourd'hui les défis environnementaux.

Le retour de la question sociale

Alors que le modèle politique de la démocratie libérale semble triompher au cours des années 1990 (multipartisme, élections libres, État de droit, respect des libertés, adhésion au marché), la critique intellectuelle du capitalisme connaît un nouveau regain. Les accords internationaux favorisant la dérégulation économique et financière suscitent notamment des réactions de plus en plus nombreuses. Les politiques de réforme d'inspiration néolibérale sont à l'origine de grands rassemblements protestataires (à Seattle en 1999 ou à Gênes en 2001) et la constitution de nouveaux lieux d'expression des contestations « altermondialistes », comme le Forum social mondial créé à Porto Alegre en 2001.

La résurgence de pensées radicales montre que la question sociale est loin d'avoir disparu dans les décombres du socialisme. La littérature militante se développe tout particulièrement en Europe du Sud, aux États-Unis et dans les universités d'Amérique latine qui constituent, depuis les années 1970, un vivier où se sont formés quantité d'intellectuels critiques

à l'égard du capitalisme nord-américain. Néanmoins, ce réveil des radicalités s'accompagne d'importants renouvellements théoriques. Dans la société postindustrielle, ouverte sur la mondialisation, la pensée critique de gauche doit désormais prendre en compte tout un ensemble de nouveaux enjeux sociaux qui ne relèvent plus de la seule opposition entre le travail et le capital.

La constellation des critiques

À partir des années 1990, la critique anticapitaliste ne s'appuie plus sur une interprétation générale de la dynamique de l'État et du capital. La théorie marxiste, même si elle est reprise par certains philosophes en toile de fond de l'analyse, semble désormais insuffisante pour aborder la diversité des problèmes auxquels sont confrontés les groupes situés au bas de l'échelle sociale. La critique prend désormais la forme d'une mosaïque de réflexions s'intéressant aux causes multiples des injustices sociales. Une partie des analyses dénonce le creusement des inégalités socioéconomiques générées par les réformes économiques engagées dans les pays de l'OCDE, mêlant austérité budgétaire, réduction des politiques sociales, privatisations des entreprises et déréglementation des marchés. Mais la critique porte également sur les inégalités de statut, que ces dernières soient associées à des positions sociales, à des modes de vie ou à des appartenances communautaires.

En effet, avec les transformations des conditions de travail et l'essor des revendications axées sur l'identité, les libertés culturelles et le besoin de reconnaissance, le sujet de l'émancipation n'est plus simplement le monde ouvrier. L'ambition de dénoncer toutes les formes d'exploitation par l'outil de travail reste certes un élément important. Mais la défense des plus vulnérables s'étend à bien d'autres groupes victimes d'oppression et de discriminations répétées, comme les femmes, les minorités sexuelles et de genre, les populations natives ou autochtones, les groupes opprimés à raison de leur religion ou de leur origine, les migrants... Cette extension continue des luttes, couplée au reflux du marxisme, font que très peu d'intellectuels de gauche soutiennent désormais l'idée d'une prise générale du pouvoir, c'est-à-dire le renversement simultané de toutes les institutions libérales (la réalisation du « Grand Soir »). Ils en appellent à l'insoumission, à l'esprit de

résistance, à la désobéissance civile et à la « dissipation du pouvoir » plutôt qu'à une grande révolution. L'heure est certes à la révolte face aux injustices sociales, mais elle ne justifie plus de faire table rase de la société.

Les nouvelles pensées radicales résultent d'une diversité de travaux situés à la croisée entre la théorie politique, les sciences sociales et les humanités. Les réflexions critiques du XXI^e s. prennent appui, en effet, sur la sociologie critique, la littérature, l'économie politique, l'histoire postcoloniale, les *gender studies*, la science politique, les études démographiques ou la géographie humaine. Elles combinent une réflexion théorique sur les principes de la justice sociale avec l'étude concrète des contextes locaux ou nationaux où se manifestent les injustices. L'un des enjeux est de lutter contre le capitalisme sur le terrain des sciences et non plus seulement sur celui des concepts, en recourant aux mêmes registres d'intelligibilité que les gouvernements (analyses statistiques, raisonnement économique, comparaisons internationales). L'autre objectif est d'éviter l'écueil du normativisme qui consiste à réduire les enjeux politiques à des simples questions morales. La connexion avec le monde militant exige que la critique de gauche ne soit plus renvoyée sans cesse à « l'utopie », que les partis de droite opposent souvent au « réalisme » de la pensée libérale. D'une manière générale, un nombre croissant de philosophes critiques du libéralisme (par exemple Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Axel Honneth, Amartya Sen) estiment que la réflexion sur la justice sociale doit s'appuyer sur l'observation des inégalités concrètes plutôt que sur des approches théoriques globales.

L'une des conséquences de la multiplication des terrains de lutte est que la figure des grands « maîtres à penser », icônes intellectuelles célébrées dans les universités, a quelque peu disparu. La figure de « l'intellectuel spécifique » théorisée par Michel Foucault, dont le rôle est d'intervenir dans des luttes sociales concrètes et dans des domaines où il dispose d'un savoir propre, tend à remplacer celle de « l'intellectuel total » engagé sur de grandes causes universelles au nom de la vérité et de la justice. De surcroît, le développement de travaux critiques menés au sein de groupes de chercheurs laisse entrevoir également l'émergence d'une nouvelle figure de la gauche critique, celle de « l'intellectuel collectif » évoquée par Pierre Bourdieu. En se constituant en nouveaux ateliers de la critique sociale, des collectifs militants tentent de produire

des savoirs et de défendre une autonomie théorique et scientifique face aux groupes d'experts mandatés par les milieux gouvernementaux. En Europe, ces groupes d'études gagnent en visibilité en s'appuyant sur des revues spécialisées, des fondations de recherche et de petites maisons d'édition qui servent de pont entre les mondes militants et l'université.

Toutefois, si la scène intellectuelle est plus diversifiée et la figure du maître contestée, un certain nombre d'auteurs rencontrent de larges audiences dans les réseaux militants. Ils dessinent une nouvelle galaxie de la critique intellectuelle transnationale dont les travaux sont abondamment repris et commentés – pour n'en citer que quelques-uns : Toni Negri et Michael Hardt, Slavoj Žižek, Jacques Rancière, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Noam Chomsky, Axel Honneth, Pierre Bourdieu, Gayatri Spivak, Étienne Balibar, Wendy Brown, Judith Butler, Daniel Bensaïd, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Fredric Jameson ou Perry Anderson. Dans cette constellation, la scène intellectuelle étatsunienne joue désormais un rôle important. Organisée autour des grandes universités, elle attire les penseurs critiques du monde entier. Retenus par de confortables rentes académiques, ils sont nombreux à s'éloigner des réseaux militants et des populations reléguées, dont ils assument pourtant ardemment la défense.

Conflictualité sociale et défense des sans-grade

Derrière les multiples lignes de front, la plupart des pensées radicales se retrouvent autour de l'idée que toutes les sociétés humaines génèrent un certain niveau de conflictualité sociale. Cette conflictualité est inéluctable : elle reflète des antagonismes sociaux qui sont bien réels. Les sciences sociales démontrent en effet que toutes les sociétés, à divers degrés, sont inégalitaires. Elles en dévoilent les logiques élitaires, d'autant plus fortes que les mécanismes de discrimination sociale sont enracinés dans les institutions, l'économie et la culture. En d'autres termes, il convient de reconnaître que les sociétés sont organisées autour d'intérêts antagonistes opposant, d'un côté, des catégories socialement privilégiées qui ont toutes les chances préalables d'accéder aux positions élevées, et de l'autre côté, tous les groupes « subalternes », les « petits », les « sans-grade » qui n'ont ni ressource, ni autonomie, ni

reconnaissance, ni représentation, ni possibilité concrète de participer aux décisions.

Dans cette perspective, les penseurs critiques refusent de considérer les antagonismes sociaux comme une « pathologie » de la société démocratique. Le conflit ne ruine pas la cohésion sociale. Il ne conduit pas au désordre systématique, c'est-à-dire à l'absence des règles sociales. Bien au contraire, il doit être conçu comme une modalité d'ajustement des intérêts. Il peut mener à la formation de nouvelles solidarités dans les milieux défavorisés où les individus sont traditionnellement isolés. Il incite à l'action collective. Il vient justifier l'adoption de formes de résistance aux règles iniques du capitalisme. Dans certains contextes, la conflictualité justifie le recours à des modes d'action directs, non conventionnels, utilisant la désobéissance et la résistance aux institutions.

La pensée critique dénonce ainsi l'illusion libérale d'une société juste qui résulterait du droit et des compromis sociaux, comme l'idéalisent la social-démocratie ou les théories de la justice. Elle considère que l'idée libérale de la justice entérine les rapports inégalitaires séparant les classes sociales. Le projet libéral se contente simplement de chercher le point d'équilibre à partir duquel les inégalités deviennent tolérables, non conflictuelles. Il se limite à aménager les institutions. Il n'empêche ni la domination sociale, ni la concentration des richesses, ni la surexploitation de l'environnement. Face au libéralisme, il convient donc d'opposer un principe de rupture, une radicalité théorique qui n'est que le reflet, dans l'ordre des idées, du caractère « agonistique » de la société.

On présentera ici les pensées contemporaines en revenant sur deux grands enjeux des mobilisations sociales du XXI^e s. : la critique des inégalités générées par le développement du capitalisme global et celle de la captation du pouvoir par les élites du système représentatif.

La critique étendue du capitalisme

Les changements multiples qui affectent l'espace mondial à partir des années 1990 dessinent progressivement les contours d'un nouvel ordre économique international, caractérisé par la croissance rapide de la sphère marchande et le déploiement d'un système financier faiblement régulé. Dans ce contexte, une grande partie des réflexions critiques

s'attachent à dénoncer la fragilisation des travailleurs pauvres, des groupes subalternes et des pays à économie dépendante à l'ère de la mondialisation. Qu'elles empruntent la voie des sciences sociales ou les chemins plus conceptuels de la théorie politique, souvent les deux à la fois, elles donnent naissance à une critique étendue du capitalisme.

Au début du XXI^e s., le nouvel anticapitalisme ne se contente pas de condamner les conditions de l'exploitation économique, l'individualisation des rapports sociaux, la destruction de l'État-providence ou encore l'irruption du marché dans de nouveaux domaines de la vie humaine, y compris la vie privée. Il s'intéresse aussi aux formes multiples de l'oppression, intégrant l'héritage de la pensée libertaire et une partie de la critique poststructuraliste pour aborder des sujets extrêmement divers : encadrement du travail, surveillance des individus, contrôle des corps, manipulation des besoins et des désirs, entraves juridiques à la liberté, appropriation des données, marchandisation des savoirs, néocolonialisme économique, discriminations à l'égard de communautés, violences envers les femmes, écrasement des identités, accaparement des terres, atteintes au besoin de reconnaissance des individus... Les pensées dissidentes contemporaines proposent également des théories de l'action : elles envisagent à la fois les résistances possibles au capitalisme global, la construction des nouvelles solidarités transnationales et même les possibilités de placer la gestion de certains biens communs hors des règles du marché.

Le système-monde, les élites et la multitude

Depuis les années 1970, des économistes et des historiens s'attachent à construire une critique postmarxiste du capitalisme mondial. Leurs travaux tentent de montrer que l'ordre économique international est marqué par des asymétries de pouvoir entre les différents agents de concurrence sur le marché mondial. Ils insistent tout particulièrement sur le clivage entre des zones de concentration des richesses formées par les pays industrialisés et des zones économiques dépendantes et sous-développées regroupant les pays du Sud global. Dans la continuité du marxisme, ces travaux mettent en évidence les phénomènes d'accumulation du capital résultant de la capacité des pays riches et industrialisés à dominer le marché mondial et y capter la majeure partie

de la plus-value grâce à des échanges structurellement inégaux. Paradoxalement, les renouvellements plus récents de ces réflexions proviennent d'intellectuels qui étaient déjà influents dans les années 1970.

L'historien Immanuel Wallerstein (1930-2019) montre que le système capitaliste s'organise désormais dans le cadre d'un « système-monde » caractérisé par la formation d'interdépendances à l'échelle de la planète. Les échanges économiques mondiaux favorisent une logique d'accumulation du capital au profit de certains « centres », représentés par les puissances industrielles dominantes, au détriment des « périphéries » formées par les pays en développement. L'économie-monde actuelle s'est organisée depuis 1945 autour d'un système hégémonique dominé par les États-Unis. Elle est marquée, toutefois, par la montée en puissance de mouvements sociaux transnationaux s'opposant aux règles de la mondialisation. Ces mouvements contribuent à l'émergence d'une « contre-hégémonie » : ils forment un ensemble de forces luttant pour un système plus égalitaire, plus libre et plus démocratique (*L'Analyse des systèmes-monde : une introduction*, 2004).

Le linguiste Noam Chomsky (1928) poursuit une critique de l'impérialisme américain commencée au sein des mouvements étudiants des années 1960. Ses nombreux essais multiplient les attaques contre la politique étrangère des États-Unis et sa rhétorique des droits de l'homme justifiant l'engagement dans des guerres sur tous les points du globe. Cet « humanisme militaire » sert une stratégie impérialiste au service de sa domination économique et stratégique (*De la Guerre comme politique étrangère des États-Unis*, 1991). Il est appuyé par les élites politiques, le complexe militaro-industriel, les puissants de la finance, mais aussi les intellectuels et les grands médias du pays qui, loin de jouer leur rôle de contre-pouvoir, participent à la fabrication du consentement des citoyens. Chomsky est aussi critiqué pour entretenir une mystique du complot mondial, déjà présente dans les réseaux de la contestation transnationale, insistant sur les intentions dissimulées d'un petit groupe d'agents au pouvoir dans les sociétés libérales.

La nouvelle critique anticapitaliste s'attache à montrer la dimension autoritaire du capitalisme mondial. Contrairement à ce que laisse croire les économistes libéraux, le phénomène de diffusion du capitalisme n'est en rien le résultat des dynamiques internes du marché qui, parce qu'elles

seraient plus efficaces, s'étendraient naturellement en gagnant l'adhésion des acteurs économiques. Bien au contraire, il est un phénomène imposé et orchestré par les puissances politiques, économiques et financières qui cherchent à en capter toutes les ressources. La construction de l'ordre du marché résulte de politiques interventionnistes (Noam Chomsky, *Dominer le monde ou sauver la planète*, 2003), des « stratégies de choc » adoptées lors des crises par les gouvernements pour imposer des réformes néolibérales présentées comme des solutions inévitables (Naomi Klein, *La Stratégie du choc*, 2007), ou encore de l'usage des technologies par les géants du numérique afin de transformer les données personnelles en marchandises et de prendre le contrôle de nos pensées et de nos émotions (Shoshana Zuboff, *L'Âge du capitalisme de surveillance*, 2019).

Toni Negri et Michael Hardt connaissent un succès international avec la publication de leur ouvrage, *Empire* (2000), largement repris au sein des mouvements pour la justice globale. Pour les deux philosophes à l'orée du XXI^e s., le capitalisme prend place dans un système international marqué par le déplacement de la souveraineté de l'État-nation vers un nouveau modèle de pouvoir mondialisé appelé « l'empire ». Celui-ci n'est pas organisé autour d'un centre politique et militaire, comme ce fut le cas aux XIX^e et XX^e s. Il ne renvoie plus aux stratégies expansionnistes des grandes puissances cherchant à conquérir, soumettre et piller des peuples pour s'assurer une position hégémonique face aux autres États. L'empire prend une forme mondiale. Il se constitue autour d'« un réseau de pouvoirs et de contre-pouvoirs structurés en une architecture inclusive et illimitée ». Il forme une chaîne horizontale d'institutions interdépendantes, solidaires et déterritorialisées, associant notamment quelques États, les grandes multinationales et des institutions internationales (type G8, FMI ou Banque mondiale). Les objectifs de ce « réseau mondial de distribution du pouvoir » ne sont plus la guerre, mais l'établissement de la paix, car le capitalisme a besoin de stabilité et de règles pour fonctionner avec efficacité – même si, dans le même temps, il tire de gros profits des guerres. L'empire gagne les institutions culturelles, recourt à l'idéologie et s'appuie sur un ordre juridique global. Il s'unifie sur un plan politique grâce à la forte intégration des institutions militaires, monétaires, communicationnelles, culturelles et linguistiques

des puissances de la mondialisation. Il se diffuse, selon Negri et Hardt, comme un système de domination « total » substitué à l'État-nation.

La nouvelle pensée critique insiste aussi sur le fait que le capitalisme mondial ne s'appuie pas sur ses seules bases économiques, mais qu'il parvient à s'étendre par le biais d'institutions culturelles : universités anglophones, règles du *common law*, fondations de recherche, instituts culturels, organisations internationales à vocation intellectuelle. À cet égard, la nouvelle critique réinterprète les hypothèses du théoricien italien Antonio Gramsci pour penser le développement des normes libérales dans l'espace mondial. Immanuel Wallerstein, par exemple, souligne le rôle qu'ont joué les sciences sociales des grandes universités occidentales dans la diffusion internationale d'un modèle eurocentrique imposant ses propres classements conceptuels, par exemple la distinction entre la société, l'économie et le politique (*La Fin du monde tel que nous le connaissons*, 1999). Le théoricien postmarxiste Fredric Jameson, quant à lui, montre que la peinture, l'architecture, la littérature, le cinéma et la vidéo sont autant de lieux de progression de la culture dominante au cours de la dernière phase historique d'expansion du capitalisme (*Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, 1991).

Les références à la théorie marxiste n'ont pas totalement disparu dans les nouvelles critiques du capitalisme, comme en témoigne l'importance des relations économiques dans l'analyse de la reconfiguration du pouvoir dans l'espace mondial. Néanmoins, le rapport à l'héritage marxiste est désormais plus distancié. En effet, contrairement aux théories des années 1960 et 1970, les nouveaux travaux adoptent généralement une lecture pluraliste de la domination, influencée par les philosophes postmodernes. Negri et Hardt, par exemple, puisent une part de leur inspiration chez Spinoza, Foucault et Deleuze pour décrire le caractère fragmenté, polymorphe et omniprésent du pouvoir dans la vie sociale. Celui-ci passe par des voies classiques comme le droit, la diplomatie et l'armée, mais aussi par une emprise croissante sur la vie humaine, par le biais de la « biopolitique » et tout un ensemble de dispositifs immatériels qui gouvernent le travail, le savoir, la communication et l'information.

De même, dans l'analyse des luttes sociales contre les nouvelles puissances gouvernantes, les théories critiques de la mondialisation ne se focalisent plus sur la mobilisation des travailleurs. Influencées par la

pensée libertaire, elles insistent sur le besoin d'autonomie et le droit aux expériences locales des multiples groupes sociaux qui composent le corps social. Pour Negri et Hardt, dans l'empire, les communautés dominées ne forment plus une classe sociale uniforme, mais une « multitude » bigarrée et morcelée, d'où émergent des formes variées de résistance (*Multitude*, 2004). Elles se découpent en diverses fractions sociales, territoriales et culturelles dont il revient d'étudier, pour chacune d'entre elles, les conditions de vie spécifiques et les aspirations à la liberté.

Pour les philosophes John Holloway (*Crack Capitalism*, 2010) et Miguel Benasayag (*Du contre-pouvoir*, 2000, avec Diego Sztulwark), les mouvements protestataires transnationaux se divisent et se multiplient face aux différentes agressions du capitalisme mondial. Chaque mouvement tend à développer un cadre de revendications spécifiques. Les luttes sociales ne renvoient donc plus à un vaste mouvement de résistance à l'outil de production capitaliste. Elles ne visent plus la réalisation d'un grand modèle alternatif. Elles se déploient dans de multiples espaces de la vie sociale, à travers les mouvements de jeunes, l'antiracisme, les expériences locales participatives, l'écologie associative, la critique postcoloniale, la défense des peuples indigènes, les luttes contre le sexisme, les efforts d'annulation des dettes publiques.

Les luttes sociales s'étendent ainsi à de nouveaux enjeux. La critique féministe du capitalisme, par exemple, insiste sur le statut particulier des femmes, dans les régimes autoritaires comme dans les sociétés libérales (Nawal El Saadawi, Nancy Fraser, Seyla Benhabib). La critique environnementale montre, de son côté, que la théorie de l'exploitation capitaliste ne peut s'exonérer d'une théorie des atteintes à la nature (John Bellamy Foster, Nancy Fraser, Michael Löwi, Naomi Klein). L'archipel de protestations, loin d'affaiblir le mouvement de résistance au capitalisme, constitue au contraire un atout dans la lutte contre l'oppression.

Capitalisme, réalisation de soi et reconnaissance

La nouvelle pensée anticapitaliste n'interroge plus la question des injustices sous le seul prisme des inégalités sociales. Le capitalisme n'est

pas seulement condamnable parce qu'il conduit au rétablissement de la société de privilèges au profit d'une élite de la mondialisation, plongeant le reste de l'humanité dans les privations et l'exclusion. Il est aussi contestable parce qu'il entrave les possibilités d'accomplissement de soi. Aussi, l'une des attentes exprimées dans la critique intellectuelle porte moins sur un horizon de libération collective qui mettrait fin à toutes les inégalités sociales, que sur la possibilité pour les individus, au sein de la multitude, d'exprimer leurs potentialités, d'agir librement et de vivre dignement.

Capitalisme et accomplissement de soi

Soucieuse de l'émancipation de la personne humaine, la critique contemporaine du capitalisme considère que la société libérale est loin d'assurer la liberté de choix qui est à la base de son idéologie et qu'elle prétend garantir. Les travailleurs pauvres et les groupes subalternes y sont entravés de multiples manières. Ils ne disposent pas de réelles possibilités de développement et d'épanouissement de soi. Pour cette raison, il convient désormais de renforcer les capacités d'action des personnes et des groupes. La question des injustices sociales rejoint ainsi les aspirations à la liberté et à l'autonomie que la libéralisation culturelle des années 1960 et 1970 avait contribué à faire surgir (voir plus haut). On les retrouve dans de nombreux écrits qui entrelacent les références marxistes et libertaires (Holloway, Negri et Benasayag par exemple).

Au cours des années 1990-2000, la critique du capitalisme s'enrichit en effet de nouvelles approches s'intéressant aux conditions de réalisation de soi. Ces approches sont portées par des projets philosophiques qui ne s'inscrivent pas dans une démarche radicale. Les travaux menés par Amartya Sen (*Le Développement comme liberté*, 1999) et Martha Nussbaum (*Capabilités*, 2011) constituent une première source d'influence. Bien que leurs projets restent à bonne distance des idées de refondation du capitalisme, l'économiste bengalais et la philosophe américaine contribuent à faire émerger une conception de la justice sociale fondée sur le renforcement des « capabilités », c'est-à-dire sur les possibilités concrètes qu'ont les personnes de mettre en œuvre leurs propres choix. Sen exerce une influence décisive sur la conception des injustices sociales à partir de laquelle se construit, dans les

organisations internationales, la réflexion sur le « développement humain » (voir [chapitre 9](#)).

Les réflexions de Jürgen Habermas et de Charles Taylor exercent également une influence décisive sur la nouvelle critique (voir [chapitre 9](#)). Représentant de l'École de Francfort, le premier forge une théorie sociale insistant sur le rôle central des échanges symboliques dans la société. La raison humaine ne se réduit pas à un agir stratégique qui pousse les individus à privilégier la défense de leurs intérêts. Elle repose aussi sur un agir communicationnel orienté vers la discussion et l'intercompréhension, selon des modes d'ajustement qui s'appuient sur le consentement et la réflexivité (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981) (voir [chapitre 9](#)). Le second développe une théorie sociale insistant sur le besoin d'une égale reconnaissance comme un élément central de la vie sociale. Chaque individu aspire à se voir considéré et respecté par autrui dans son identité. Inversement, la non-reconnaissance constitue une forme d'oppression, car elle est vécue par les individus comme une atteinte à la dignité et à l'authenticité. Toute politique de reconnaissance implique donc, pour Taylor, de respecter les modes de vie dans leur innombrable diversité (*Multiculturalisme. Différence et démocratie*, 1992). À distance du matérialisme historique de la tradition marxiste, ces deux dernières approches renouent avec le subjectivisme, c'est-à-dire avec une conception philosophique considérant l'existence humaine à partir des expériences vécues au travers de nos perceptions mentales et nos émotions. Elles estiment que l'individu est un être moral dont l'épanouissement requiert la communication avec les autres, le respect mutuel et l'égale considération.

Tous ces auteurs invitent à repenser la question des injustices sociales. Sen et Nussbaum insistent sur la nécessité de partir du contexte de vie des groupes subalternes pour penser les inégalités et les discriminations. Taylor et Habermas, de leur côté, encouragent à considérer les injustices sociales comme des réalités vécues, ce qui suppose de tenir compte des expériences subjectives des personnes – en partant du principe que ces expériences sont toujours construites dans l'intersubjectivité (*i.e.* dans un rapport dialogique avec « les autres »), ce qui suppose la capacité des individus, par la discussion, à surmonter les contradictions entre leurs différentes représentations du monde.

Ces basculements de paradigme incitent la nouvelle critique anticapitaliste à délaisser les thèses marxistes classiques centrées sur les structures matérielles de la société. Ils contribuent au renouvellement de ce que l'on entend par l'oppression capitaliste, de même que l'idée de l'émancipation. Dans la nouvelle vision, l'oppression ne s'exprime pas systématiquement dans les contradictions opposant des classes aux intérêts homogènes. Elle prend forme dans des contextes spécifiques et atteint différemment les groupes sociaux, dont les attentes, les perceptions, les références culturelles et les projets sont à chaque fois singuliers. Mais surtout, l'oppression n'est pas simplement d'ordre matériel : elle n'est pas le seul résultat de l'inégale répartition des richesses et de la privation de la jouissance des biens physiques (une conception partagée à la fois par le marxisme et par l'utilitarisme libéral). Elle naît aussi des atteintes à l'estime de soi, à la dignité, à l'identité et aux valeurs essentielles auxquelles on choisit d'adhérer, autant de dimensions fondamentales de la réalisation de soi.

Cette vision conduit également à repenser la question de l'émancipation. Celle-ci ne passe pas seulement par une voie collective qui privilégierait la refondation globale des institutions économiques, politiques et culturelles du capitalisme, comme le souhaitaient les théoriciens marxistes. L'émancipation suppose de s'intéresser à la situation concrète et quotidienne des groupes situés au bas de l'échelle sociale. Elle doit aussi être conçue comme une potentialité attachée à la personne. Elle passe par la capacité de chacun à réaliser son projet de vie dans le cadre social qui est le sien. Elle est une réalisation de soi qui ne prend pas la voie égoïste de l'utilitarisme (accumuler des biens et en jouir indépendamment des autres) mais qui vise, bien au contraire, à permettre l'insertion de chacun dans le corps social, sans distinction de richesse, de statut, de genre, de race ou de croyances. Enfin, l'émancipation suppose de s'intéresser aux conditions subjectives d'existence. Elle ne consiste donc pas simplement à sortir de la pauvreté économique, mais aussi, pour chaque individu et chaque groupe, à être respecté et reconnu dans la société. S'émanciper, c'est pouvoir faire des choix, adhérer à une identité et vivre dans le respect de soi-même et des autres. Ainsi, une bonne part de l'émancipation humaine réside dans la possibilité de réparer les « torts moraux » que le capitalisme inflige aux plus démunis.

Les nouvelles critiques du capitalisme enrichissent ainsi la pensée de l'égalité par des objectifs de justice centrés sur l'accomplissement de soi : restaurer la capacité d'agir, garantir la liberté de choix, respecter les différences. Ces critiques, d'ailleurs, n'émergent pas de nulle part. Elles sont d'abord l'expression des nouvelles revendications qui se renforcent dans les mouvements sociaux dans la société postindustrielle. Comme le reconnaissent Nancy Fraser et Axel Honneth, les luttes sociales, depuis les années 1960, sont de plus en plus motivées par des attentes de reconnaissance, alors que dominaient auparavant des revendications de redistribution des richesses (*Redistribution or Recognition?* 2004). Un tel constat avait déjà été dressé, en sciences sociales, dans l'analyse des « nouveaux mouvements sociaux » (Alain Touraine) et celle des « valeurs post-matérialistes » (Ronald Inglehart).

Capitalisme et reconnaissance

La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth (né en 1949) s'impose aujourd'hui comme l'une des contributions les plus importantes à l'étude critique, non marxiste, du capitalisme. On doit à Charles Taylor d'avoir ouvert la réflexion en 1992 en appelant à une « politique de la reconnaissance », entendu comme une démarche indispensable, dans les sociétés libérales, pour faire cohabiter en leur sein différentes communautés culturelles – un « pluralisme libéral » à la base des théories multiculturalistes (voir [chapitre 9](#)). La reconnaissance devient, chez Honneth, l'occasion d'une réflexion sur la démocratie et le capitalisme. Elle ouvre de nouvelles perspectives pour la théorie critique.

Représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, Honneth prend appui sur les travaux d'Habermas et de Foucault pour considérer l'aspiration à la reconnaissance comme l'un des ressorts primordiaux de la vie sociale. Selon lui, la reconnaissance constitue un besoin primordial de tout être humain qui, en tant qu'être moral, a une aspiration naturelle à être respecté pour s'estimer soi-même et interagir avec les autres (*La Lutte pour la reconnaissance*, 1992). Ces êtres évoluent dans trois sphères sociales principales évoquées dans la philosophie de Hegel : la famille, l'État et la société civile (voir [chapitre 5](#)). Chacune de ces sphères permet l'expression de modes spécifiques de reconnaissance. La sphère des relations personnelles est le

lieu d'une reconnaissance « affective » (ou amoureuse) de l'individu concret (en chair et en os) ; cette sphère est essentielle à la construction de la « confiance en soi ». La sphère de l'État permet la reconnaissance « juridique ». C'est là que se définit, par la loi, la réciprocité des droits et des devoirs entre des personnes abstraites. S'y forge le « respect de soi ». En général, des groupes s'y mobilisent pour que leurs droits soient mieux reconnus par le système juridique universel. Enfin, dans la sphère de la société civile où s'organisent les activités sociales, notamment les activités de production et de consommation, se construisent des formes de reconnaissance « culturelle » résultant des appréciations réciproques du travail social que chacun réalise pour le compte de la vie collective. Cette sphère permet la formation d'une « communauté éthique » qui s'organise autour de valeurs partagées. La reconnaissance de la contribution de tous ceux qui construisent la société permet à chacun de forger une « estime de soi ». Néanmoins, dans la société civile, certains groupes ont un mépris à l'égard des valeurs des autres parties de la société. Pour cette raison, des luttes sociales sont engagées par les groupes s'estimant ignorés ou méprisés, afin d'obtenir la reconnaissance et le respect de leur spécificité.

Selon Honneth, la reconnaissance est donc une condition fondamentale pour l'intégration de la société. Elle est aussi la source principale des conflits sociaux, y compris lorsque sont en jeu des injustices économiques et sociales – car toute divergence dans la répartition des richesses provoque une atteinte à l'estime de soi. Honneth estime que la force du capitalisme réside dans sa capacité à exploiter le besoin de reconnaissance (*La Société du mépris*, 2007 ; *Critique du pouvoir*, 2016). Alors que dans la société d'après-guerre, la synthèse sociale-démocrate était parvenue à préserver des conditions matérielles d'existence suffisantes pour donner aux travailleurs des possibilités réelles d'émancipation, l'évolution vers la société de marché ne leur permet plus d'aspirer à la réalisation de soi. Pour autant, la détérioration des conditions d'existence ne se traduit pas par un mouvement de révolte générale. Au contraire, le marché ne cesse de gagner du terrain au début du XXI^e s.

Honneth estime que le succès de la « société de marché » repose sur sa capacité à produire un consentement des individus à la domination. Sur le plan idéologique, en effet, le marché fonctionne comme une institution de

la reconnaissance. Il produit des promesses normatives, offrant l'illusion de l'accès à une plus grande « liberté sociale » dans l'ensemble de sphères de la vie humaine. Il produit ses propres formes de reconnaissance. Il garantit aux salariés, par exemple, une autonomie individuelle (le salarié entrepreneur) et des formes de valorisation dans le travail (visibilité, honneurs, récompenses, incitations). Il protège les consommateurs en mettant en place des normes limitant les abus des industriels. La reconnaissance pratiquée dans le capitalisme, en ce sens, fait de la promesse d'une « individuation » la principale source d'émancipation et d'accomplissement de soi. Or, la véritable individuation du sujet, au sens philosophique, est un processus d'approfondissement de l'autonomie qui renforce la capacité d'agir de l'individu et construit un rapport à soi positif permettant de s'autoréaliser dans la vie sociale. La société de marché ignore cette forme d'individuation. La reconnaissance individuelle y est au contraire la source d'une régression du sujet, car elle est mise au service du système productif, et non de la liberté et de l'autonomie de soi. Elle ne libère pas l'individu, mais au contraire l'aliène en le rendant plus dépendant, flexible et isolé des autres.

D'une manière générale, Honneth estime que la société de marché est marquée par un déficit de la vie éthique démocratique – ce qu'il nomme « l'éthicité démocratique ». Pour établir des conditions d'une véritable justice, il convient dès lors de procéder à une « reconstruction normative » afin que la liberté puisse être vécue de façon concrète dans la vie sociale. Cet ancrage concret dans la réalité est, selon Honneth, la condition nécessaire pour qu'une théorie de la justice soit réellement applicable. Il permet de dépasser les apories de la « liberté négative » de Hobbes, Locke et Nozick (conception abstraite de la liberté qui conduit à une vision atomiste de la société) et les limites de la « liberté réflexive » de Kant ou Rousseau (conception tout aussi abstraite qui entend renforcer la coopération des individus mais ignore les conditions sociales réelles qui les entourent). Face à ces conceptions, la théorie honnethienne défend la possibilité d'une « liberté sociale » qui se réalise dans l'intersubjectivité (*Le Droit de la liberté*, 2011).

Pour Honneth, la conception de la liberté sociale part du principe que la réalisation de la personne est inexorablement liée à la réalisation des autres. Cette conception renoue avec les idées de la coopération fondée

sur la « fraternité », présentes dès les origines du socialisme au XIX^e s. Elle insiste surtout sur le fait que la liberté n'a de sens que si elle se réalise dans le cadre de rapports de reconnaissance mutuelle. Honneth estime que la liberté sociale devrait être à la base de toute refondation du socialisme. Elle implique de pouvoir redonner aux exclus du capitalisme la possibilité d'être reconnus dans leur dignité et de se réinsérer dans le jeu social. Pour le philosophe allemand, ce n'est pas l'existence du marché qui est un problème en soi, mais la destruction des liens sociaux dans la société capitaliste et, avec eux, l'horizon nécessaire de la fraternité imaginée à la fin du XVIII^e s.

La liberté sociale s'éloigne radicalement de l'idée libérale de la liberté, entendue comme non domination. Celle-ci s'accommode selon Honneth d'un état de compétition permanente, où chaque individu considère les autres individus comme des instruments pour réaliser sa propre liberté. L'être humain y vit isolé de la société. Néanmoins, note Honneth, le socialisme n'a toujours pas réussi à défendre une idée alternative de la liberté pleinement satisfaisante (*L'Idée du socialisme*, 2017). Toujours influencée par la culture industrialiste, présente dès Saint-Simon et surtout chez Marx, la pensée socialiste n'a imaginé l'émancipation que dans le cadre de la sphère économique, en visant la seule redistribution des richesses. Les socialistes se sont ainsi désintéressés des autres sphères sociales, celle de la famille et de la vie privée d'une part, et celle de la démocratie politique d'autre part. Et surtout, ils ont délaissé la dimension morale de la liberté : la liberté comme perception de soi et des autres.

Penser la mosaïque des résistances

L'idée que les sociétés postindustrielles et numériques restent divisées en deux camps aux intérêts contradictoires est loin d'avoir disparu de l'imaginaire des luttes sociales. La critique anticapitaliste continue de dénoncer l'antagonisme entre des élites sociales et économiques qui concentrent les biens, contrôlent les décisions et disposent de ressources pour profiter de la mondialisation, et une masse composite formée par les groupes vulnérables et constituée de personnes exposées à la pauvreté, vivant avec des statuts précaires et un faible espoir de mobilité sociale ascendante.

L'insurrection quotidienne plutôt que la conquête du pouvoir

Suivant cette conception dualiste, une partie des intellectuels de gauche continuent d'exprimer leur confiance dans la capacité à faire converger les luttes sociales – notamment les penseurs assumant leur filiation avec le marxisme, comme Daniel Bensaïd, Toni Negri, Étienne Balibar ou Alain Badiou. L'unité de l'action collective apparaît nécessaire, selon eux, pour faire front face à un adversaire commun : les pouvoirs de la finance privée, transnationale et globale. Non seulement les institutions financières n'ont cessé de s'étendre dans le cadre de l'économie de marché, mais elles maîtrisent les règles de la mondialisation et jouent désormais un rôle central dans la répartition des richesses entre les détenteurs de capitaux et la communauté des opprimés. Leur puissance croissante dans l'économie mondialisée vient de leur omniprésence et de leur capacité à se constituer en « pouvoir structurel », selon le concept de Susan Strange. Elle résulte aussi de l'absence de contrôle démocratique du fait de contours institutionnels flous et de l'impossibilité d'engager leur responsabilité pour les dommages qu'ils peuvent créer (par exemple lors de la crise financière mondiale de 2008 liée à des pratiques hypothécaires à haut risque). L'identification d'un adversaire commun, ici, permet de réactiver une conception de l'histoire opposant les oppresseurs et les opprimés.

Il reste que les nouvelles pensées critiques n'envisagent plus le système capitaliste sous la forme d'un antagonisme entre deux classes sociales. La lecture marxiste du capitalisme conserve certes sa pertinence pour décrire les phénomènes de concentration du capital à l'ère de la finance globale, mais son cadre d'analyse apparaît limité pour penser les nouvelles conflictualités du XXI^e s. Aussi, les nouvelles théories anticapitalistes ne s'appuient plus sur une conception unitaire de la « classe révolutionnaire ». Mêlant philosophie et sciences sociales, elles prennent acte de la disparition des solidarités ouvrières, du déclin du salariat au profit de l'entrepreneuriat, de la pluralisation de la société et des nouvelles fractures de type identitaire ou, plus récemment, des formes inédites de polarisation sociale dans le cadre de la société numérique.

De même, les théories anticapitalistes abandonnent les grandes utopies révolutionnaires qui étaient encore privilégiées au début des années 1970, au profit de nouvelles modalités de lutte. La plupart des auteurs n'envisagent plus, en effet, un projet politique et social visant la dislocation générale du capitalisme. La prise du pouvoir d'État n'est plus la priorité non plus. Comme le montre l'histoire du xx^e s., la conquête de l'État s'est accompagnée de la défaite morale et politique du socialisme : elle a conduit à l'expérience désastreuse du communisme et, dans les régimes sociaux-démocrates, elle s'est accompagnée de compromis sociaux peu satisfaisants, suivis par une puissante vague néolibérale contribuant au retrait de l'État social.

Pour ces raisons, les nouvelles pensées radicales ne proposent plus d'engager une révolution mondiale portée par un mouvement insurrectionnel général, dans le but de renverser le pouvoir. Elles envisagent désormais, dans une perspective libertaire, d'organiser des résistances et de multiplier les expériences alternatives partout où naissent des injustices sociales. Les luttes doivent être dynamiques, ouvertes, multiples. Elles doivent alimenter des oppositions, des révoltes, des désobéissances. Elles visent la fracturation du pouvoir plutôt que son renversement. Toni Negri et Michael Hardt empruntent à Spinoza l'idée que la société forme une « multitude » dont le pouvoir constituant peut résister à la violence des pouvoirs institués (*Empire*, 2000 ; *Multitude*, 2004). Le concept connaît un succès immédiat dans la réflexion postmarxiste, par exemple chez le philosophe italien Paolo Virno (*Grammaire de la multitude*, 2002). La multitude des opprimés ne se confond ni avec le peuple ni avec la classe ouvrière. Elle est composée de singularités qui sont dispersées, comme ont pu le décrire Foucault et Deleuze à propos de la dissémination des lieux de pouvoir dans la société. Elle renvoie aussi à des formes de résistance fragmentées.

Néanmoins, pour Negri et Hardt, la multitude peut devenir un « sujet social actif » si elle parvient à amplifier les luttes par des actions communes visant à éroder le pouvoir de « l'empire », système de domination en réseau adossé au capitalisme mondial (*Commonwealth*, 2009). Le philosophe et psychanalyste libertaire Miguel Benasayag estime que les luttes n'ont plus vocation à déboucher sur un grand modèle alternatif à venir, mais sur tout un ensemble d'actions populaires, quotidiennes, concrètes et localisées. Ces actions en réseaux, engagées

dans le présent, doivent permettre d'expérimenter la solidarité dans des quartiers libres, dans les écoles ou dans les milieux artistiques. Elles visent à laisser surgir toutes les potentialités de création qui existent dans la société. Elles n'ambitionnent pas la conquête du pouvoir : elles doivent former un « contre-pouvoir » face au système capitalisme (*Du contre-pouvoir*, 2000, avec Diego Sztulwark).

Les sociologues John Holloway et Erik Olin Wright invitent à lutter contre le capitalisme sans le renverser. Figure de l'altermondialisme, soutien du mouvement zapatiste au Mexique, Holloway invite à choisir l'« anti-pouvoir » : son objectif est de dissoudre le pouvoir institué, plutôt que de le conquérir. Il ne s'agit pas de remplacer le pouvoir-domination de l'État (le « pouvoir sur ») par un autre pouvoir-domination, celui du prolétariat, qui exercerait les mêmes effets coercitifs. Il suffit de libérer le pouvoir-action (le « pouvoir de ») qui émerge naturellement des actions de résistance ordinaire menées dans le cadre quotidien de la vie sociale (*Changer le monde sans prendre le pouvoir*, 2002). Le capitalisme étant déjà fissuré et en crise, il suffit de s'en éloigner et de développer des activités de travail autonomes pour qu'il se décompose et cesse de produire ses effets. C'est en ignorant la valeur, la monnaie et le profit qu'il est ainsi possible de résister (*Crack Capitalism*, 2010). Représentant du marxisme analytique, Olin Wright participe dès les années 1970 à la déconstruction de l'idée de classe. Sa critique le conduit à proposer une conception pragmatique du socialisme fondée sur l'approfondissement des expériences associationnistes déjà existantes dans la société, loin des projets révolutionnaires universels (*Utopies réelles*, 2010). Dans la lutte contre le capitalisme, le rôle des sciences sociales est de démontrer que les « utopies réelles » qui mettent en œuvre l'égalité et la démocratie sont plus efficaces et plus justes que les institutions libérales.

Pour un socialisme expérimental

Contrairement aux propositions de Negri, Benasayag, Holloway et Olin Wright de sortir du système capitaliste en imaginant les conditions d'une transformation sociale par le bas, Axel Honneth cherche la voie d'un socialisme rénové explorant des possibilités d'expérimentations institutionnelles dans le cadre de la société de marché (*L'Idée du socialisme*, 2017). Son analyse converge avec la plupart des nouvelles

critiques anticapitalistes sur trois points. Tout d'abord, si le capitalisme est désormais mondial et si son dépassement nécessite une transformation à l'échelle globale, les résistances ne pourront s'organiser que dans des expérimentations menées à des échelles locales, à l'intérieur des États-nations. Ensuite, il convient d'abandonner la représentation essentialisée de la classe ouvrière comme sujet historique, car ce sont aujourd'hui des groupes très divers qui luttent pour leur reconnaissance et souhaitent sortir d'une exclusion qui les isole des autres. Le principal enjeu du socialisme est, aujourd'hui, de réintégrer toutes les voix qui, dans le capitalisme, sont étouffées et exclues du reste de la société. Enfin, l'organisation des résistances ne devrait plus être confinée à l'économie, comme l'imaginait le vieux socialisme industrialiste. Pour être effective, la mobilisation doit se développer dans toutes les sphères de la vie sociale.

Toutefois, la rénovation socialiste imaginée par Honneth ne prône pas une résistance en forme de sédition. Assumant son « postmarxisme », son projet n'entend pas abolir le marché, car ce dernier peut parfaitement être conçu de façon dissociée du capitalisme, selon un modèle qui privilégie la coopération et la participation. Honneth défend la possibilité d'un « socialisme de marché » qui peut organiser les échanges économiques selon des règles différentes en fonction du domaine concerné et des besoins des groupes sociaux (l'échange par l'offre et la demande, l'association volontaire des producteurs, le contrôle par des voies démocratiques). Certaines activités de marché, par exemple, justifient un encadrement par l'État (par exemple pour les produits de première nécessité, la taxation des profits financiers, la limitation des hauts salaires...). Toutefois, si l'on veut échapper à la voie étatiste qui s'est révélée inopérante dans les expériences du siècle dernier, le socialisme du XXI^e s. ne peut qu'être expérimental. Les citoyens et les mouvements sociaux sont en effet invités à imaginer les expériences sociales les plus diverses, afin de renforcer la coopération et améliorer le contrôle des échanges, à la condition de respecter la conception normative de la réciprocité.

Enfin, il apparaît urgent, pour Honneth, de penser la rénovation dans le cadre de la vie démocratique. La limite du socialisme industrialiste est d'avoir sous-estimé la capacité de développement d'une sphère politique autonome. Or celle-ci constitue un lieu de formation de la « parité de

participation » sur le modèle de la délibération, dans lequel la communauté des citoyens peut élargir son contrôle sur les choix collectifs. La démocratie est d'autant plus importante, selon Honneth, que les institutions de l'État ont en charge de coordonner les autres sphères, celles de la famille et de l'économie. La vie publique permet d'ajuster l'ensemble des expérimentations sociales et, par conséquent, d'étendre la participation. Il apparaît donc essentiel que les citoyens y jouent un rôle actif.

La promotion des communs

Face au capitalisme de marché, la promotion des « communs » devient au cours des années 2000-2010 un thème de ralliement pour les mouvements défendant la justice sociale et environnementale. La notion de commun permet de questionner le régime de la propriété. Elle est utilisée dans le but de réformer ce régime dans un sens démocratique et égalitaire. Les communs désignent des ressources partagées et qui sont gérées collectivement au sein d'une communauté sociale, dans l'intérêt du plus grand nombre. Derrière leur protection émerge l'idée que certaines ressources, en raison de leur spécificité, ne sauraient être appropriées par des agents privés ni être l'objet d'une exploitation incontrôlée générant des risques de dégradation environnementale. Le principe des communs remet en question la légitimité du régime de la propriété privée qui veut que tout propriétaire d'un bien bénéficie d'un droit de jouissance exclusive qui empêche tous les autres d'y accéder. Pour les partisans des communs, en effet, il existe des biens qui, par leur nature ou par les usages qui en sont faits, ne peuvent pas être appropriés comme des biens individuels. Ils devraient être accessibles à tous, de façon égale, et être régis par des mécanismes de décision garantissant la participation de tous.

Sortir de la propriété exclusive

Avant qu'elle ne devienne une *praxis* (une théorie mise en œuvre dans la pratique) donnant lieu à toutes sortes d'expérimentations sociales dans la société actuelle, l'idée des communs est apparue dans la réflexion environnementale à la fin des années 1960. Le biologiste Garrett Hardin

l'utilise pour alerter sur la surexploitation des ressources naturelles (*La Tragédie des communs*, 1968). L'idée de la détention partagée des ressources est néanmoins très ancienne puisqu'elle était présente dans l'Europe du Moyen Âge, puis en Angleterre sous la forme de *common lands* (« terres communes »). Mais avec l'extension continue du régime de la propriété privée dans les économies industrielles, ce modèle connut une longue période d'éclipse aux XIX^e et XX^e s.

C'est par le biais des sciences économiques que la question des « biens communs » est de nouveau discutée sur un plan théorique. Les biens communs sont définis par leurs caractéristiques propres : étant par essence des biens indivisibles et donc non appropriables par des parties, comme l'air, les océans ou la santé, ils sont *de facto* des ressources partagées. On doit à l'école de Bloomington, dirigée par Elinor et Vincent Ostrom, d'avoir montré la diversité, l'inventivité et la fonctionnalité de systèmes coopératifs privilégiant la propriété partagée. Leurs travaux montrent que se dessine, dans la société, une conception des « communs » définis non plus par leurs caractéristiques propres, mais par l'usage social qui en est fait. Dans cette perspective, les communs s'étendent à tous les biens qui peuvent être gérés d'une façon collective et inclusive, alors même qu'ils sont soumis, dans la société capitaliste, à un régime de propriété exclusive (*La Gouvernance des biens communs*, 1990).

À partir du début des années 2000, l'idée des communs est reprise par la critique intellectuelle du capitalisme. En 2001, Naomi Klein identifie l'aspiration à récupérer les communs comme l'élément de convergence des mouvements altermondialistes (*Reclaiming the Commons*, 2001). La notion circule au sein du Forum social mondial, où elle fait l'objet de débats sur les possibilités de développer des modèles communautaires alternatifs à la propriété privée, notamment par la reconquête des parcs, jardins, friches, places publiques et lieux culturels informels dans les villes. L'idée des communs se diffuse également dans la critique écologique du capitalisme, comme celle de Peter Barnes (*Who Own The Sky?* 2003). Toni Negri et Michael Hardt envisagent la défense des communs comme une façon de lutter contre la « république de la propriété » qui est ancrée dans toutes les constitutions politiques modernes. Pour eux, les communs sont une voie essentielle pour dépasser l'opposition stérile entre la propriété privée de type capitaliste et la

propriété publique de l'État prônée par le vieux socialisme. Le « communisme » des communs ouvre une voie inédite, celle de « l'altermodernité » qui n'est ni moderne ni antimoderne, mais propose d'inventer des socialités et des pratiques nouvelles permettant à la multitude d'inventer localement son propre devenir (*Commonwealth*, 2009).

Dans les années 2010, l'idée des communs est reprise dans les débats publics. Elle est discutée en Italie dès 2010 où la commission Rodotà propose une modification du Code civil pour y inclure les *beni comuni*. Elle se diffuse au sein des mouvements sociaux qui s'emparent des places publiques à partir de 2010-2011 pour dénoncer le capitalisme financier et revendiquer le développement d'expériences participatives, comme les *Indignados* en Espagne (2011), les mouvements *Occupy* aux États-Unis et au Royaume-Uni (2011), les occupants de Gezy Park en Turquie et les mouvements *Pase Libre* au Brésil (2013), ou encore la mobilisation *Nuit debout* en France (2016). L'appel aux communs est également partagé au sein des mouvements de jeunes mobilisés depuis 2019 sur les questions climatiques.

Une éthique du partage et de l'inclusion

De l'hybridation entre les mondes militants et la critique intellectuelle naît une réflexion de plus en plus structurée sur les communs, prônant une nouvelle approche éthique dans la prise en charge des ressources essentielles à la vie : espaces sauvages, lieux publics, côtes et plages, eau potable, réserves de biodiversité, systèmes d'irrigation agricole, services communautaires, connaissances en santé publique... Le projet des communs peut être pensé comme une résistance au régime de la propriété exclusive du capitalisme et de l'étatisme.

Ses partisans dénoncent la tendance du capitalisme à transformer tous les biens essentiels en marchandises ou en services intégrés au marché, dont la seule visée est de générer une profitabilité pour les acteurs marchands qui s'approprient ces biens. La « privatisation » des communs, dans ces circonstances, restreint la jouissance de la nature, l'usage collectif de ses ressources, la liberté de circuler et les bénéfices des biens culturels et des avancées des sciences. Elle empêche aussi la réalisation d'une vie sociale fondée sur l'entraide et la bienveillance, en

imposant des règles qui favorisent la compétition et l'exclusion du plus grand nombre. Si le marché est le lieu de cette marchandisation, l'État est aussi critiqué dans sa tendance à élargir son domaine d'intervention exclusive et empêcher que ne se développent des expériences autonomes, plus créatives, plus démocratiques, d'où peuvent résulter une plus grande adhésion et une participation des citoyens.

Pour être mis en œuvre, un commun doit combiner trois éléments : l'identification d'une ressource à gérer, une communauté qui la prend en charge et, enfin, des règles de gestion de la ressource. Souvent, sa mise en place concerne une ressource pouvant être partagée à l'échelle d'une communauté locale, comme un lieu culturel, un jardin partagé, une épicerie coopérative. Il peut aussi être développé dans le cadre de la vie privée, comme l'habitat participatif ou les appartements new-yorkais en *co-op*, dès lors que les participants y trouvent des satisfactions et des avantages.

La reconnaissance des communs s'appuie sur trois critères de légitimité. Elle est justifiée, tout d'abord, lorsque la collectivisation des ressources permet la réalisation d'activités essentielles pour le développement, l'intégration et la sécurité de la société – par exemple la lutte contre l'exclusion et la pauvreté, la participation démocratique, le partage de l'information, la lutte contre la corruption, la limitation des pollutions ou encore la prévention des risques. Les communs ont, ensuite, une forte légitimité lorsque le système d'allocation égalitaire garantit l'accès de tous aux services essentiels (alimentation et eau, santé, éducation, logement) et à la protection des droits fondamentaux. Les communs sont justifiés, enfin, lorsque la gestion collective contribue à la préservation des ressources agricoles, des écosystèmes naturels et de la biodiversité, mais aussi du patrimoine culturel. Derrière ces critères de légitimité, la philosophie des communs vient soutenir deux visées complémentaires : contribuer au développement humain de groupes qui en font usage (visée sociale et culturelle) et préserver l'environnement dans lesquels ces groupements évoluent, notamment la nature et la ville (visée écologique et urbaine).

La réflexion contemporaine sur les communs ne se restreint toutefois pas aux considérations éthiques sur la vie sociale, les droits humains, la démocratie et la protection de la nature. Ses partisans entendent prouver que ce système peut être tout aussi efficace que le modèle de la propriété

exclusive. Une grande partie de la réflexion s'appuie sur les sciences économiques et sociales pour décrire des expériences locales combinant la rentabilité économique, l'adhésion sociale et la réduction des coûts socio-environnementaux. La pensée sur les communs s'est tout particulièrement développée autour de l'observation d'expériences locales réussies, concernant la gestion de ressources en milieu urbain ou dans des territoires ruraux. C'est le cœur des études d'Elinor Ostrom.

Au cours des années récentes, le mouvement des communs s'est développé à l'échelle mondiale, dans le champ culturel, autour de la production et du partage des contenus sur Internet. En effet, si le modèle de la propriété privée exclusive s'applique aujourd'hui au domaine des idées scientifiques et des œuvres artistiques, *via* le régime juridique de la « propriété intellectuelle », une large communauté de défenseurs du libre accès (*Creative Commons*, *Wikimedia Commons*) revendiquent aujourd'hui la gratuité et le partage des contenus en « accès ouvert » (œuvres, publications, données), ainsi que l'utilisation des logiciels libres et des technologies *open source*, de façon à favoriser le partage mondial des savoirs et leur progrès par le pouvoir collaboratif du web. Le mouvement des communs mondiaux s'affirme également, à la fin des années 2010, dans les réseaux militants pour le climat. La défense des « communs environnementaux » invite à repenser les modèles de gouvernance des questions environnementales, en encourageant le développement de dispositifs de décision ouverts à la participation directe des citoyens et des organisations communautaires.

D'une manière générale, les communs s'inscrivent dans un mouvement d'idées et dans des expériences concrètes qui réactualisent certains principes de la pensée libertaire, doublement critique à l'égard du capitalisme et de l'État. Ses partisans renoncent au clivage entre libéralisme et socialisme, car la propriété privée comme la propriété publique nuisent à la liberté et freinent l'épanouissement individuel. Ils promeuvent une société fondée sur l'autonomie et la volonté, aux antipodes de la société autoritaire établie sur la dépendance au marché, la concurrence généralisée et des institutions de contrôle social. Le principe des communs valorise l'autogestion, la coopération, la participation, la solidarité, l'accès ouvert aux ressources et la décentralisation. Il défend aussi un principe d'égalité entre les individus, dans la mesure où l'inégalité des droits et l'accumulation des richesses reproduisent

inévitablement des hiérarchies qui sont incompatibles avec la liberté. Il accorde une place importante à la responsabilité individuelle et collective, sans laquelle il n'est pas de libre disposition à participer. Il reconnaît enfin que tout système social génère des contraintes, mais que celles-ci sont acceptables si elles sont le choix de ceux qui les endossent.

Quant à la propriété, celle-ci ne doit pas être définie comme l'appropriation et la jouissance d'un bien, comme l'entend la conception utilitariste, mais par *l'usage* qui en est fait par les individus, les groupes ou la communauté tout entière. De fait, le principe des communs s'inscrit dans la continuité des idées sociales et libertaires du proudhonisme et de l'ouvrage *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840). D'une certaine manière, il est une adaptation des principes du mutuellisme, appliqué aux enjeux de la société du XXI^e s.

La démocratie radicale

Durant l'été 1989, Francis Fukuyama annonce « l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de tout gouvernement humain » (*La Fin de l'histoire ?*). Quelques mois plus tard, le mur de Berlin est abattu au cours d'une révolution sans heurts. En moins de deux années, les régimes communistes s'effondrent les uns après les autres. La dislocation de l'Empire soviétique (1989-1991) semble alors ouvrir une nouvelle séquence historique marquée par le triomphe de la société libérale et ses grands piliers : la démocratie parlementaire, le libéralisme constitutionnel et le multipartisme ; l'entreprise privée, la libre concurrence et l'institution du marché ; des modèles de protection sociale et des politiques de redistribution des richesses établies sur la base de compromis entre le capital et le travail.

L'entrée dans le XXI^e s. révèle une réalité bien différente. Loin de la victoire finale sur les totalitarismes, le modèle libéral s'avère bien plus fragile qu'on ne l'imaginait. En Afrique et en Amérique latine, les démocraties occidentales sont de plus en plus critiquées pour leurs tentations néo-impérialistes fondées sur le contrôle des marchés internationaux (capitaux, marchandises, services), des relations économiques inégalitaires avec les pays du Sud et une tendance à l'interventionnisme militaire. À partir des années 2010, la Chine

s'impose comme l'une des deux économies les plus puissantes du monde. Elle défend la légitimité d'un modèle autoritaire, centraliste et confucéen. En outre, plusieurs pays ayant contribué à la vague de démocratisation des années 1980-1990 connaissent des revirements électoraux et voient se former des gouvernements « illibéraux », désignés démocratiquement, mais ignorant les libertés et transgressant les règles constitutionnelles du pouvoir (Brésil, Turquie, Philippines, Russie, Venezuela, Inde, Hongrie, Pologne). Dans l'Union européenne, la faible adhésion des citoyens aux institutions communautaires se traduit par la montée du sentiment national et la sortie du Royaume-Uni (*Brexit*, 2020). En 2016, la plus vieille démocratie du monde élit un candidat populiste à la Maison-Blanche, ouvrant une séquence de déstabilisation sans précédent des institutions politiques des États-Unis. Dans la plupart des démocraties libérales, la méfiance des citoyens à l'égard des institutions parlementaires se renforce. L'abstentionnisme électoral y atteint des niveaux particulièrement élevés, traduisant un désintérêt croissant des électeurs vis-à-vis des institutions parlementaires. Les partis politiques classiques n'attirent plus beaucoup d'adhérents et les formations populistes gagnent du terrain. Dans certains cas, celles-ci voient leurs chefs de file accéder au pouvoir (Autriche, Italie, Pologne, République tchèque, États-Unis).

Si la crise de la démocratie représentative est incontestable, son interprétation fait l'objet de débats au sein des sciences sociales. Dans une perspective libérale, l'éloignement des citoyens est fréquemment interprété comme une réaction de rejet des institutions démocratiques par les catégories les plus exposées aux risques de déclassement social et au sentiment d'insécurité généré par la mondialisation. Depuis Tocqueville, cette crise est analysée comme une « pathologie » de la démocratie, traduisant un déclin de la culture civique et la montée du sentiment de défiance vis-à-vis des gouvernements centraux. Aujourd'hui, elle ouvre la voie à un néo-populisme opposant les « gens ordinaires » aux « élites centrales » (parlementaires, hauts fonctionnaires, experts, grands patrons, journalistes et universitaires).

Nombre d'intellectuels critiques estiment néanmoins que l'interprétation libérale de la « crise des démocraties » est insuffisante. Pour eux, le rejet des institutions représentatives n'est pas le signe d'une apathie démocratique. Il exprime au contraire un refus de plus en plus

conscient des structures inégalitaires des sociétés libérales. Il est la manifestation de la révolte grandissante des citoyens contre un système fondamentalement oligarchique, maintenant le peuple dans l'incapacité politique. Du rejet de la représentation peut résulter une profonde revitalisation démocratique.

La critique de l'oligarchie au pouvoir

Les théories critiques de la démocratie libérale refusent de considérer la crise des institutions représentatives comme l'expression d'une désertion civique et d'un refus de la politique. Elles rejettent l'interprétation tocquevillienne selon laquelle les citoyens sont enclins à se replier sur la sphère privée dès lors qu'ils ne voient plus l'intérêt de participer à la vie publique.

Une telle interprétation conduit l'historien Marcel Gauchet, par exemple, à analyser les nouvelles formes de conflictualité dans la société comme le résultat de l'individualisation croissante des rapports sociaux, la privatisation des attentes et la dégradation du débat civique. Ces transformations contribuent selon lui au déclin de l'adhésion aux institutions représentatives, de plus en plus associées à des hiérarchies et des contraintes faisant obstacle à l'affirmation de la singularité de chacun (*La Démocratie contre elle-même*, 2002). Dans le même sens, le philosophe Pierre Manent estime que l'affaissement de l'idée démocratique doit s'entendre comme un renoncement politique. Il est le résultat d'une conception de la démocratie réduite à n'être plus qu'un lieu de gestion. Selon lui, les gouvernements sont devenus des producteurs de règles qui envahissent la cité. Ces règles éloignent chaque jour un peu plus les citoyens de la vie des institutions. L'une des manifestations de l'effacement du politique est le rejet systématique du gouvernement représentatif, jugé désormais illégitime en dépit de sa désignation par l'élection. Une autre conséquence est le discrédit porté à l'idée nationale, alors même que la nation reste le creuset de la vie collective (*La Raison des nations*, 2006).

Les théories critiques du libéralisme contestent ces interprétations. Au cœur de ce que l'on appelle souvent la « gauche radicale », elles interrogent les limites des institutions libérales et dénoncent les

insuffisances du gouvernement représentatif. Pour les intellectuels critiques, la société libérale met en avant l'égalité juridique des citoyens pour justifier du caractère démocratique de son régime parlementaire. Mais cette égalité formelle n'empêche en rien la captation du pouvoir par les élites qui dominent la société. Le droit de vote et l'élection au suffrage universel constituent des fictions juridiques qui sont mises en avant pour camoufler le caractère inégalitaire de la société. Ils sont des « droits formels » accordés aux citoyens, non pour leur donner la possibilité concrète de participer, mais pour les inciter à ne point se rebeller. La pensée de la gauche radicale dénonce l'illusion de l'ouverture politique vantée par la société libérale, dans laquelle domine une minorité au pouvoir profitant de sa maîtrise des règles sociales et des logiques de l'entre-soi. D'une manière générale, quatre grandes critiques émergent des sciences sociales et de la théorie politique : l'usurpation du pouvoir, la mystification du droit, la naissance d'une gouvernamentalité néolibérale, la dépossession du politique par les intérêts privés.

Les mécanismes de l'exclusion politique

Les études critiques tentent de rendre compte des inégalités structurelles permettant aux classes sociales supérieures, au sein de la société libérale, de s'accaparer les positions de pouvoir. Pour le constater, il suffit d'étudier la démocratie représentative non du point de vue de ses principes – l'idée de citoyens libres et égaux en droits – mais du point de vue de ses effets – le phénomène généralisé de confiscation du pouvoir au profit d'une minorité. Dans cette perspective, l'élection n'a pas de valeur substantielle si elle ne met pas en œuvre le principe d'égalité proclamé dans les déclarations des droits. Dans les faits, la sociologie politique montre que l'élection a souvent pour effet de renforcer la présence des élites sociales dans les lieux de pouvoir. Autrement dit, le régime de type représentatif constitue un leurre démocratique : il donne le pouvoir à une « aristocratie électorale » qui ne représente pas le peuple. La démocratie est ainsi usurpée.

Comment expliquer le caractère oligarchique de la société politique, alors même que tous les citoyens disposent d'un droit de vote leur permettant de désigner des représentants lors d'élections libres et multipartites ? L'explication la plus convaincante, selon la théorie

critique, est apportée par les sciences sociales. Nombre de travaux montrent en effet que l'accès au champ politique se détermine bien en amont des élections. C'est par le biais des ressources économiques, des réseaux sociaux, de l'éducation et des codes culturels que s'opèrent des mécanismes de filtrage et de sélection sociale favorisant l'accès des classes supérieures aux fonctions électives.

Les interrogations sur l'influence des élites en démocratie sont anciennes. La critique fut ouverte par Vilfredo Pareto (*Traité de sociologie générale*, 1916). Mais c'est aux États-Unis, dans le sillage de Charles Wright Mills (*L'Élite du pouvoir*, 1956) et Robert Dahl (*Qui gouverne ?* 1961), qu'une sociologie des élites procède à une critique de la démocratie. Étudiant les structures formelles et informelles du pouvoir, elle montre que le système politique des États-Unis est éloigné de l'idéal libéral de la « société ouverte ». Par-delà les controverses sur le caractère « oligarchique » ou « polyarchique » de la société américaine, la sociologie des élites montre que certains groupes sociaux ont des ressources leur permettant d'accéder aux positions élevées dans la vie politique, l'administration et les entreprises. Elle montre également que l'exclusion politique affecte tout particulièrement les groupes situés au bas de l'échelle sociale, tout particulièrement la communauté afro-américaine.

Le sociologue français Pierre Bourdieu engage dès les années 1960 une réflexion théorique sur les inégalités structurelles qui marquent la vie sociale, culturelle et politique. Selon lui, la mobilité sociale est considérablement freinée par des mécanismes invisibles contribuant à la consolidation de rapports de domination dans la société. Ces mécanismes sont institutionnalisés dans le jeu social, c'est-à-dire qu'ils structurent objectivement les relations entre des groupes qui dominent la société et d'autres groupes maintenus au bas de l'échelle sociale. Dans la société, en effet, les activités sociales diverses se consolident sous la forme de « champs », que Bourdieu entend comme des espaces sociaux structurés par des rapports de domination et ayant acquis un degré d'autonomie suffisant pour s'auto-organiser et se reproduire.

L'intérêt de l'analyse bourdieusienne est de montrer que la domination sociale ne prend pas forcément une forme brutale, mais qu'elle est souvent acceptée comme allant de soi par les classes dominées. En effet, les rapports sociaux inégalitaires sont intériorisés par les individus dans

leurs façons de penser et d'agir. La domination est donc, pour une grande part, reproduite inconsciemment : elle est ancrée dans des prédispositions acquises par les individus au cours des différentes étapes de leur socialisation (dans la famille, les réseaux d'amis, à l'école, au travail, dans les pratiques culturelles), ce que Bourdieu appelle l'*habitus*. Les différences sociales se traduisent par des choix de style de vie et par des jugements (moraux, esthétiques, politiques) très différents selon la position sociale que l'on occupe dans la société (*La Distinction*, 1979). Les groupes dominés acceptent ainsi la domination comme une chose naturelle. Ils subissent une « violence symbolique » bien plus opérante que la coercition physique, car elle est une violence intériorisée et incorporée. La domination n'est pas perçue dans ses dimensions coercitives.

Pour Bourdieu, les groupes dominants jouent également un rôle actif dans la construction de la société inégalitaire. Ils disposent de multiples ressources (les « capitaux ») pour se maintenir au sommet de la société. Leurs capitaux économiques (la richesse), sociaux (les réseaux d'interconnaissance) et culturels (la maîtrise des connaissances valorisées) leur assurent un avantage pour accéder aux positions dirigeantes. Ils ont des stratégies de « distinction sociale » qui contribuent à rendre naturelle, dans les choix et les comportements, la stratification sociale. De même, des institutions jouent un rôle important dans la reproduction des inégalités sociales. L'école est par excellence le lieu de cette reproduction. Elle renforce les inégalités plutôt que les atténuer. Par les contenus pédagogiques et par ses méthodes de sélection, elle favorise en effet la culture savante des classes dominantes, exclut les enfants qui n'ont pas les prédispositions sociales pour y réussir et reproduit ainsi l'arbitraire culturel (*La Reproduction*, 1970). Bourdieu s'impose à la fin du xx^e s. comme l'une des figures les plus influentes de la sociologie critique. Si son système théorique est critiqué pour son caractère mécaniste, il connaît une diffusion exceptionnelle dans la réflexion universitaire mondiale, comme dans les mouvements de protestation à « la gauche de la gauche ».

Pour d'autres intellectuels critiques évoluant dans le champ de la théorie politique, la pensée libérale produit une définition restrictive de la démocratie. Pour cette raison, elle débouche invariablement dans les faits sur une forme oligarchique. Comme l'avait déjà noté Rousseau au XVIII

e s., le principe du parlementarisme a un fondement aristocratique : le représentant, une fois désigné, s'arrogé tout le pouvoir de faire la loi et bâillonne la volonté générale (*Du Contrat social*, 1762). La théorie politique contemporaine poursuit la critique rousseauiste de la représentation. Par-delà leurs divergences intellectuelles, Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Toni Negri, Wendy Brown, Noam Chomsky ou Alain Badiou dénoncent, chacun à sa manière, les effets autoritaires de la démocratie parlementaire.

Selon Rancière (*La Haine de la démocratie*, 2005), le gouvernement représentatif constitue un gouvernement élitair conduisant à la « privatisation » de la sphère publique. Le gouvernement y est assumé par une minorité sociale. Le mépris des élites pour la démocratie réelle est soutenu par les approches intellectuelles arrogantes qui, dans la lignée de Tocqueville, stigmatisent le citoyen en l'identifiant à un individu égoïste, apathique, replié sur sa vie privée. Une partie des philosophes libéraux, de surcroît, se sont approprié la critique de la société de consommation, de la marchandise et du spectacle venue de la gauche libertaire des années 1960-1970, et l'ont transformée en une critique de « l'individu démocratique ». Ces philosophes associent le citoyen à un consommateur insatiable dont l'appétit pour les plaisirs et les satisfactions privées le détournerait du bien commun. Cette lecture idéologique, tout en semblant déplorer l'apathie civique des individus, produit une représentation infantile des citoyens. Elle justifie le pouvoir de ceux qui prétendent les représenter. Elle s'accompagne d'une mystique de l'intérêt général que seule l'oligarchie serait capable d'incarner. Selon Rancière, la monopolisation du pouvoir s'appuie sur l'alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique, toutes deux soutenues par les communautés d'experts dont le travail consiste à parer le pouvoir des atours de la science. La confiscation du pouvoir profite également de l'acceptation de la domination par les opprimés. Contrairement à ce que pensaient les marxistes, le problème des groupes dominés n'est pas leur absence de conscience de classe. Confrontés à la misère, ces groupes ressentent parfaitement l'oppression sociale. Mais ils peinent à se défaire de leur identité d'opprimés.

La mystification du droit

Le principe de l'État de droit établit la prééminence du droit sur l'État. Dans la théorie démocratique libérale, il est présenté comme une garantie essentielle pour empêcher les dirigeants d'agir de façon arbitraire et protéger ainsi les libertés fondamentales. Il est le fondement de ce que l'on appelle la « démocratie constitutionnelle ». Cette idée est largement partagée dans la pensée juridique et philosophique. Le philosophe du droit Norberto Bobbio, l'un des maîtres à penser de la social-démocratie italienne, associe la démocratie à « un ensemble de règles de procédure pour la formation de décisions collectives, dans lequel la participation du plus grand nombre est prévue et facilitée » (*Le Futur de la démocratie*, 1984).

À l'opposé de cette conception procédurale de la démocratie, la théorie critique en défend une définition substantielle reposant sur l'effectivité de la participation. Elle entreprend donc logiquement de déconstruire l'illusion constitutionnaliste selon laquelle la production d'un droit prétendument universel, issu de la délibération collective, empêcherait la concentration du pouvoir et garantirait la participation large des citoyens à la vie politique. La théorie critique, ici, poursuit l'hypothèse marxiste de dénonciation du droit bourgeois : le droit ne libère pas ; il est un carcan au service des classes dominantes.

Au cœur de l'État de droit, il existe en effet de nombreuses zones d'ombre où l'arbitraire du prince surpasse la volonté du pouvoir constituant. Le philosophe italien Giorgio Agambem, dans une déconstruction de la théorie de Carl Schmitt, montre que les démocraties constitutionnelles recourent régulièrement à des mesures de suspension des libertés publiques (*Homo Sacer II. État d'exception*, 2003). Cet « état d'exception » se décline de multiples manières, comme l'état d'urgence, l'état de siège ou la loi martiale. Contrairement à ce que pense Schmitt dans sa *Théologie politique* (1922), cet état ne relève plus du droit. Il est une « suspension du droit ». Il crée un vide juridique, une « force de loi sans loi ». Il renvoie au *justitium* proclamé par le sénat sous la république romaine. Alors que Schmitt considérait l'état d'exception comme relié aux périodes de crise, Agambem rétorque qu'il peut se nicher dans les zones floues du droit positif et progressivement désagréger la démocratie.

Comme le notent Toni Negri (*Le Pouvoir constituant*, 1992) ou Étienne Balibar (« Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », 2002), les sociétés libérales contemporaines ont tendance à établir un mode de

gouvernement qui, au nom de la lutte contre les nouvelles insécurités, banalise les procédures d'exception à l'intérieur du droit – par exemple dans les politiques de lutte contre le terrorisme, l'immigration clandestine ou les menaces sanitaires. Ces procédures font tomber les garanties juridiques qui protégeaient les libertés fondamentales et l'effectivité des règles démocratiques. Le risque de la constitution d'un état d'exception persistant, dans les démocraties libérales, ne peut jamais être ignoré. L'ordre juridique comprend toujours sa « face d'exception », note Balibar : l'État de police contre l'État du droit, l'État d'exclusion (pour les rebelles, anormaux, déviants) contre l'État d'intégration (pour les citoyens), l'État capitaliste contre l'État social.

Le néolibéralisme comme nouvelle gouvernamentalité

Depuis plus d'un siècle, philosophes, historiens et économistes débattent sur les liens entre l'essor du capitalisme et l'avènement de la démocratie. La pensée socialiste, par exemple, questionne dès la fin du XIX^e s. le rôle joué par les appareils d'État dans la perpétuation du système capitaliste bourgeois. Au début du XXI^e s., la question de l'interdépendance de l'économie et du politique continue d'être interrogée par la théorie critique. Dans les sociétés postindustrielles et numériques, en effet, la sphère du marché s'élargit à un nombre important d'activités sociales.

Les réformes de l'État engagées dans les pays occidentaux après les chocs pétroliers, à l'origine du « tournant néolibéral » des années 1980 et 1990, ont très vite constitué l'une des cibles privilégiées de la critique antilibérale. Sous l'influence de la nouvelle pensée économique forgée dans les universités étatsuniennes, les gouvernements mettent en œuvre des mesures de désengagement de l'État et favorisent désormais une économie de l'offre : limitations des dépenses sociales, austérité budgétaire, privatisations, contrôle monétaire, déréglementation du secteur financier, ouverture des marchés intérieurs. L'État néolibéral entend se concentrer sur des fonctions de pilotage, confier au secteur privé la gestion de domaines d'intérêt général, favoriser des régulations par le marché et développer les branches privées au sein des systèmes de protection sociale (voir [chapitre 7](#)).

La critique de ces réformes émerge à la fois dans le domaine de la théorie politique et dans celui des sciences sociales. Elle se forge

également en lien avec les mouvements pour la justice globale qui se constituent à la fin des années 1990 pour dénoncer les stratégies des institutions financières internationales. Les thèses de Foucault sur la « biopolitique » et la gouvernementalité (voir plus haut) rencontrent un succès croissant, au début du XXI^e s., dans les réflexions sur le pouvoir d'État à l'ère du néolibéralisme. Alors que le transfert des activités de l'État vers le marché est présenté par les économistes néoclassiques comme un retrait de l'État et donc un allègement de l'emprise du secteur public sur la société, de nombreux travaux s'attachent à montrer, au contraire, que les politiques néolibérales ne contribuent pas au retrait de l'État, mais plutôt à sa mutation. Les réformes de l'État et du marché ont donné naissance, en effet, à un nouveau système de pouvoir à l'intérieur des sociétés. Elles ont transféré des responsabilités vers des acteurs privés, tout en multipliant des outils managériaux de « gouvernement à distance » tels que les incitations financières, la mise en concurrence, le pilotage par les indicateurs, l'évaluation-sanction.

De nombreux auteurs critiques estiment ainsi que le projet néolibéral a une nature profondément antidémocratique et autoritaire. Il ne provoque pas un desserrement de la contrainte politique. Il n'est pas un processus d'approfondissement des libertés comme le laissent accroire les économistes néoclassiques. Bien au contraire, il est une offensive politique portée par les élites politico-économiques, avec le soutien du secteur privé et de groupes d'experts acquis à l'orthodoxie du marché, pour démanteler les systèmes de protection collective mis en place au XX^e s. sous la pression ouvrière. Il est un nouvel interventionnisme visant à produire un ordre de marché réduisant les coûts de l'État, les droits liés au travail et les principes de la justice sociale. Il contribue à la naissance d'une nouvelle forme de bureaucratie faite de procédures et de règlements multiples, servant les intérêts des puissants pour leurs seuls profits, comme le défend l'anthropologue David Graeber (*Bureaucratie*, 2015).

La théoricienne américaine Wendy Brown estime que la rationalité néolibérale a vidé la démocratie de sa substance. La discipline du marché a envahi la vie publique et toutes les sphères d'activité sociale, faisant disparaître les valeurs démocratiques (participation, délibération), fétichisant la liberté individuelle et justifiant de nouvelles inégalités (*Défaire le dèmos*, 2015 ; *Sur les ruines du néolibéralisme*, 2019). Dans

cette perspective, l'expansion continue du marché dans toutes les sphères de la vie n'est donc pas le résultat du développement naturel et spontané des échanges entre les individus comme l'avance l'idéologie libérale : elle est une stratégie politique, mise en place de façon consciente par les élites au pouvoir, pour mettre fin aux avancées de l'État social du XX^e s.

La dépossession du politique

Une autre interprétation répandue propose une lecture opposée à la précédente. Selon elle, dans le cadre de la mondialisation, la sphère du marché ne cesserait de croître au point de s'autonomiser et d'échapper au contrôle de la sphère politique. Comme la précédente, cette interprétation insiste sur la recomposition du politique à l'ère néolibérale. Mais elle privilégie l'hypothèse d'une dépossession du politique plutôt que l'idée d'un renforcement de la gouvernementalité. Selon cette interprétation, la mondialisation se caractérise en effet par l'essor du pouvoir des multinationales, la formation d'un système financier global de moins en moins contrôlable, ainsi que l'apparition de régimes juridiques transnationaux construits à l'initiative des opérateurs privés pour le besoin des marchés.

Dans ce contexte, les gouvernements nationaux n'ont plus les leviers leur permettant de mener des politiques de régulation indépendantes dans le cadre des États-nations. Avec un tel rétrécissement du pouvoir politique, ce sont donc les peuples qui se voient dépossédés de leur choix face au pouvoir des nouvelles puissances privées de la mondialisation : firmes transnationales, géants du web, banques, fonds d'investissement, sociétés d'assurance. À la différence des gouvernements politiques, ces puissances ne sont soumises à aucune forme de contrôle démocratique, alors qu'elles ont les capacités d'influencer les choix des États, par le biais du lobbying, des cabinets de conseil et des réseaux qui les relient aux élites politiques nationales et aux institutions financières. Elles représentent la nouvelle oligarchie mondiale. Elles sont l'expression de l'essor d'un système ploutocratique auquel les États-nations sont désormais arrimés. Elles débouchent sur une vaste spoliation démocratique.

Cette critique de la « mondialisation néolibérale » constitue le trait d'union des mouvements pour la justice globale. Mobilisés contre les

puissances financières et l'extension continue des logiques marchandes, ces mouvements agissent sur le terrain des idées. Ils s'appuient sur les sciences sociales pour lutter contre la nouvelle *doxa* économique néolibérale. Leurs partisans recourent de plus en plus aux outils intellectuels de l'économie et des statistiques pour armer la pensée critique face à la pensée des experts. Dans le champ universitaire, « l'économie politique internationale » joue un rôle important dans l'analyse des réseaux de pouvoir reliant les firmes transnationales et les acteurs financiers aux systèmes politiques nationaux. Fondatrice de ce champ d'études, Susan Strange est l'une des premières à avoir montré que l'extension des marchés, en particulier le « capitalisme de casino » alimenté par le système financier mondial, pouvait contribuer à l'érosion de la souveraineté politique des États (*États et marchés*, 1988 ; *Le Retrait de l'État*, 1996).

Enfin, la théorie critique contemporaine a remis à l'honneur la pensée de Karl Polanyi qui, dès 1944, formulait l'une des plus stimulantes critiques non marxistes de la société de marché. Dans *La Grande Transformation*, l'historien hongrois notait que l'économie de marché n'est en rien un « ordre naturel » puisqu'elle est née aux siècles précédents sous l'impulsion d'interventions étatiques encourageant les politiques du laissez-faire. Surtout, il identifiait un risque majeur pesant sur les sociétés à l'ère industrielle : la tendance de la sphère économique à se « désencastrer » des autres échanges sociaux. Il forge ainsi l'une des premières critiques de la propension des institutions du marché à s'autonomiser des États et à se soustraire au contrôle des institutions sociales, grâce à la formation de règles propres et de mécanismes autorégulateurs.

Face au dessaisissement du politique, la nouvelle pensée critique multiplie les appels à l'établissement d'une démocratie radicale donnant aux citoyens la possibilité de reprendre le contrôle de la vie publique face à l'oligarchie des pouvoirs.

La démocratie agonistique

Face à la confiscation du pouvoir dans le système parlementaire, les théories critiques contemporaines opposent une conception radicale de la

démocratie. Si l'on considère le terme dans son étymologie, la « radicalité » implique de revenir à la « racine » de la démocratie. Celle-ci réside dans le principe d'égalité et la participation du plus grand nombre, et non dans l'élection de représentants. Les intellectuels critiques entendent donc substituer à la démocratie parlementaire une démocratie substantielle, réelle, vivante. Pour Toni Negri (*Le Pouvoir constituant*, 1992) et Daniel Bensaïd (*Résistances*, 2001), l'heure est à la restauration de la « puissance constituante » qui doit être considérée comme le fondement de tout pouvoir, alors que dans la société libérale, elle est placée dans la dépendance de la puissance constituée (l'État). Jacques Rancière invite à restaurer la démarche subversive de la démocratie qui est d'abord une résistance aux puissances sociales (*La Haine de la démocratie*, 2005). Autrement dit, la démocratie n'est pas le résultat de la vie politique ; elle en est l'origine. Elle ne s'exerce pas dans les cadres institués du droit ; elle est une respiration continue, une régénération incessante. Elle ne s'incarne pas dans une institution permanente ; elle est une pratique et un mouvement.

Comme l'analyse Pierre Rosanvallon, la démocratie érigée en résistance et en contrôle ascendant des institutions contribue à la formation d'une « contre-démocratie », c'est-à-dire une nouvelle conception de la citoyenneté qui assume et revendique le rôle structurant de la défiance comme une condition de la participation du peuple (*La Contre-Démocratie*, 2006). La démocratie substantielle vient ainsi non seulement de la possibilité d'un surgissement permanent du collectif, mais aussi de la capacité de la société à exercer, dans l'espace public, à tout moment, un pouvoir de surveillance, de pression, de contestation, d'interpellation, de sanction et de correction. Cette conception valorise la participation directe, le droit à l'expérimentation, les modes d'action collective recourant aux pétitions, grèves, manifestations, actions de désobéissance civile et contrôles par des organisations de la société civile.

Les nouvelles pensées radicales, dans la continuité du marxisme, considèrent la conflictualité comme une dimension constitutive de la vie politique. Elles refusent l'idée de la « démocratie délibérative » inspirée des travaux de John Rawls et de Jürgen Habermas (voir [chapitre 9](#)). Ces derniers défendent la délibération comme horizon normatif de la démocratie. Bien que très différentes, leurs propositions posent pour

principe qu'il est possible, par le dialogue, la réciprocité et la recherche de consensus, de faire émerger des accords dépassant les points de vue particuliers. Les pensées radicales réproouvent également l'idéal de la « démocratie procédurale ». Celui-ci envisage la démocratie comme un système de règlement pacifique des différends permettant l'exercice du pouvoir. Enracinée depuis longtemps dans la pensée politique libérale – des premières thèses de Locke jusqu'aux analyses de Raymond Aron dans *Démocratie et totalitarisme* (1965) – la démocratie est envisagée comme une méthode permettant de faire émerger les décisions de la majorité, sans brimer les droits de la minorité.

Ces principes de la démocratie libérale sont exposés à des critiques de plus en plus vives au tournant des années 1990 et 2000. Des philosophes comme Nancy Fraser, Lynn M. Sanders, Chantal Mouffe, ou Iris Marion Young estiment que de telles perspectives projettent sur la réalité politique un idéal de la discussion proche de l'échange savant : la démocratie est associée à une délibération permanente entre des citoyens éclairés utilisant des logiques argumentatives et des procédures formelles. Dans les faits, cet idéal débouche sur l'exclusion des citoyens ordinaires, ceux qui n'ont pas les connaissances adaptées et qui s'engagent de façon différente. Et surtout, en valorisant la recherche du consensus, elle ignore le fait que, dans toute société, les conflits jouent un rôle important dans la formation des identités collectives.

Dans la lignée des pensées révolutionnaires du xx^e s., la plupart des pensées radicales sur la démocratie considèrent le conflit comme une mise à l'épreuve des antagonismes sociaux propice au changement politique. Dans la conception de la « démocratie agonistique », dont le terme a été popularisé par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe (*Hégémonie et stratégie socialiste*, 1985), les dissensions politiques et sociales ne sont pas vouées à disparaître. Bien au contraire, le conflit étant consubstantiel à toute forme de socialité, il est l'élément constitutif du mouvement des sociétés. Pour promouvoir la démocratie, il convient donc de reconnaître la dynamique des luttes sociales comme un élément central de la vie publique. La démocratie agonistique est le point de rencontre des multiples dissensions qui traversent la société. À l'inverse, toute instance politique « instituée », fût-elle placée au service de la justice et de l'égalité, tend vers le conservatisme autoritaire, car en imposant un ordre, elle empêche la confrontation entre les multiples points de vue qui

s'opposent dans la société. Cela explique que le but de la démocratie n'est pas de remplacer l'ordre capitaliste par un nouvel ordre socialiste. Comme l'histoire l'a montré, ce genre d'expérience mène inévitablement à un nouvel autoritarisme.

Cette conception de la démocratie comme un mouvement ouvert et permanent d'actes instituants est présente dès les années 1950-1960 dans les réflexions de Cornelius Castoriadis et de Claude Lefort. Refusant toute forme de système institué, les deux philosophes encouragent les expériences sociales permettant aux citoyens de faire surgir leurs propres idées de transformation de l'existence. La vie démocratique est le reflet d'un monde contingent, indéterminé, où l'autonomie et la créativité incessante de la société s'opposent à tous les ordres figés et immuables. Elle est une « auto-institution » (voir plus haut). Chez Lefort, tout particulièrement, l'idée de « l'indétermination démocratique » conduit nécessairement à rejeter toute définition universelle de la démocratie. Il convient au contraire de mettre l'accent sur les tensions sociales, car l'émancipation vis-à-vis du pouvoir arbitraire s'opère dans des dynamiques conflictuelles. Le rôle de la démocratie est donc d'institutionnaliser le conflit, de le stimuler et de le perpétuer, car de lui naît l'incertitude normative qui ouvre la voie à de nouveaux champs de possibilité et à la créativité autonome au sein de la société (*L'Invention démocratique*, 1981 ; *Essais sur le politique*, 1986).

La perspective agonistique et anti-autoritaire est reprise par Laclau et Mouffe. Elle est prolongée dans de multiples travaux théoriques. Les écrits de William E. Connolly sur la confrontation des identités en démocratie (*Identity/Difference*, 1991), de Sheldon Wolin sur le caractère éphémère et discordant du moment démocratique (*La Démocratie fugitive*, 1994), de Jacques Rancière sur la « logique de la méésentente » (*La Méésentente*, 1996) ou d'Étienne Balibar sur la « démocratie conflictuelle » (*L'Europe, l'Amérique et la guerre*, 2005) conçoivent la démocratie comme une dynamique permanente et ouverte structurée par le *dissensus*. Ces auteurs n'affichent pas un objectif révolutionnaire de renversement de la démocratie. Au contraire, ils entendent redonner à celle-ci son sens originel, en la transformant en un creuset où peuvent s'exprimer les luttes sociales.

Pour tous ces auteurs, la démocratie radicale est l'exact inverse de la « démocratie consensuelle » (Rancière). Elle est un lieu où les

oppositions sociales peuvent jaillir et s'exprimer librement. Elle se définit également comme un « agir démocratique », car elle découle de l'action des citoyens, et non des institutions et des formes conventionnelles du politique. C'est en reconnaissant l'importance de la confrontation que la partie opprimée de la société pourra ainsi affronter la partie oligarchique.

Égalité, liberté et différence

Les théories de la démocratie radicale défendent le primat de l'égalité. Le politique est l'affaire de tous et la démocratie est le pouvoir du plus grand nombre. L'égalité consiste à garantir les droits réels de chacun à discuter les affaires de la communauté. Elle n'est pas simplement un but à atteindre ; elle est la condition préalable de la politique. La société démocratique est une « société des égaux ». Beaucoup d'auteurs assument l'héritage de la théorie marxiste comme critique des inégalités, tout en condamnant les dérives du socialisme autoritaire au XX^e s. Ils dénoncent l'oligarchie dominante qui a pris le contrôle de la démocratie. Ils critiquent la société libérale qui nourrit l'individualisme, l'idéologie de la compétition, la hiérarchie des statuts et l'oppression exercée sur les plus pauvres.

Néanmoins, la plupart des auteurs abandonnent l'idée de mobiliser une classe sociale unitaire. Le sentiment de révolte ne se concentre plus dans un lieu de la société. Il est porté désormais par de multiples mouvements. Comme le note Jacques Rancière, la démocratie implique de mobiliser tous les groupes opprimés, les « gens sans qualités » et les « sans part » : sans papiers, sans emploi, sans droits, sans domicile fixe, minorités sociales, femmes, jeunes, migrants, dissidents... Tous ces groupes exclus du jeu social sont légitimes à se révolter contre les « puissants » qui s'appuient sur la naissance, la richesse, l'éducation et la science pour s'arroger le pouvoir.

Pour éviter toute formation d'un pouvoir autoritaire, les nouvelles pensées radicales défendent également une conception de l'émancipation centrée sur la liberté et la créativité, afin d'éviter que l'extension de l'égalité n'étouffe la société. Pour Mouffe et Laclau, par exemple, la démocratie agonistique ne doit pas renoncer à « l'idéologie libérale-

démocratique », mais bien se réapproprier la liberté et étendre sa valeur bien au-delà des droits individuels. Étienne Balibar récuse toute opposition artificieuse entre liberté et égalité. Les deux valeurs vont de pair : elles croissent et décroissent ensemble. Les droits sociaux ne s'opposent pas à la liberté du citoyen (*La Proposition de l'égaliberté*, 2010).

Le principe de liberté trouve son prolongement dans celui de l'autonomie. Comme on l'a vu plus haut, les théories critiques réinvestissent l'idéal libertaire. La pensée de l'autonomie s'appuie sur l'idée d'une société ouverte, multiple et créatrice. Elle suppose de laisser libre cours à l'imagination sociale. Elle considère l'émancipation humaine comme un acte d'auto-institution forgé dans des expériences locales, au sein de communautés libres formant des « contre-pouvoirs » (Miguel Benasayag) ou un « antipouvoir » (John Holloway). En Italie, les « stratégies d'autonomie » défendues par les philosophes (Paolo Virno, Mario Tronti, Toni Negri) s'inscrivent dans le prolongement de « l'opéraïsme » (courant néomarxiste anti-autoritaire de l'Italie des années 1960-1970). Construire l'autonomie, pour Laclau et Mouffe, est la condition pour bâtir une nouvelle « hégémonie » (au sens gramscien) capable de supplanter celle des pouvoirs institués.

Enfin, l'une des originalités des nouvelles pensées radicales est leur défense du pluralisme social. Cette vision s'inscrit assez logiquement dans le prolongement des valeurs de liberté et d'autonomie qui envisagent les mouvements sociaux dans leur diversité (le pouvoir de la multitude plutôt que le mouvement ouvrier). Mais la promotion de la société plurielle n'est pas sans lien avec l'évolution générale des conceptions morales favorables à la reconnaissance des identités sociales, que l'on retrouve dans les nouvelles théories féministes, les études de genre, la réflexion postcoloniale, la théorie de la reconnaissance (voir plus haut), le multiculturalisme et les philosophies communautariennes (voir [chapitre 9](#)).

Si l'on a vu dans ce chapitre de nombreuses voies théoriques cherchant à intégrer la question de la diversité dans la théorie critique, on doit à Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, depuis la publication d'*Hégémonie et stratégie socialiste* (1985), d'en avoir fait une question centrale de la pensée sur la démocratie. Pour eux, la démocratie ne peut approfondir la liberté et l'égalité sans tenir compte du principe de « différence ». En

effet, les luttes sociales sont révélatrices de la diversité des demandes exprimées face à l'oppression. Elles témoignent de l'existence d'identités préconstituées, souvent considérées comme fermées, absolues et irréductibles par ceux qui les mobilisent (Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, 2000). Elles opposent des conceptions populaires, sociales, culturelles, sexuelles, raciales, qui peuvent être l'objet de puissantes dissensions. Le risque de la politique est de contribuer à figer ces identités en les reproduisant dans les institutions politiques. Aussi, la démocratie agonistique ne peut ignorer ces divisions : elle devient nécessairement une « démocratie plurielle » qui reconnaît l'existence des particularismes (Chantal Mouffe, *Le Politique et ses enjeux*, 1994). Néanmoins, son rôle est de réaffirmer la supériorité de la politique instituante : la vie politique doit permettre dans un cadre démocratique, d'organiser la confrontation de telle manière qu'elle débouche sur une vision collective. La démocratie radicale doit trouver un équilibre dynamique entre la logique de « la différence » (l'expression des singularités) et celle de « l'équivalence » (la recherche du bien commun autour des valeurs d'égalité et de liberté). Elle reste nécessairement un cadre ouvert et instable, sans cesse redéfini par les luttes. L'idée de la démocratie délibérative de forger un consensus rationnel et inclusif dans une sphère publique homogène est, pour Laclau et Mouffe, une illusion conceptuelle autant qu'une impossibilité pratique.

Réinventer la participation des citoyens

Pour la théorie critique, le principe du gouvernement représentatif ne permet pas d'accéder à la démocratie substantielle. Le parlementarisme a été institué entre le XVII^e et le XIX^e s. comme un compromis entre le maintien d'un pouvoir de nature aristocratique et l'aspiration au gouvernement républicain. Dans son essence, il suit un principe oligarchique. Le peuple délègue son pouvoir à une classe de représentants crédités d'une connaissance particulière des affaires communes. Les élus ne représentent pas le peuple mais agissent au nom de leurs qualités personnelles supposées supérieures (la vertu, le savoir, le statut, parfois la naissance). Une fois élus, ils ne sont plus tenus de suivre les directives des citoyens. Surtout, en se professionnalisant au XX

^e s., ils se sont constitués en classe dirigeante jouissant aujourd'hui d'une propriété exclusive sur le pouvoir.

La théorie critique ne rejette pas toute forme de représentation : celle-ci peut être démocratique si elle est assortie de garanties permettant d'empêcher l'oligarchisation. Cornelius Castoriadis (*Les Carrefours du labyrinthe*, t. 4, 1996) et Jacques Rancière (*Aux bords du politique*, 1990), par exemple, rappellent que le tirage au sort des représentants, tel qu'il se pratiquait à Athènes, est la seule procédure de désignation réellement démocratique, car elle exclut tout transfert de pouvoir fondé sur la compétence. De même, le mandat impératif, le non-cumul et le non-renouvellement des mandats, ainsi que les techniques de contrôle des citoyens sur les pouvoirs comme la révocation populaire (permettant aux citoyens de renvoyer un représentant) peuvent garantir le caractère démocratique de la représentation. Il reste que la pensée critique envisage le dépassement du système représentatif. Si l'idéal de « démocratie directe » ressurgit régulièrement dans les mouvements anarcho-libertaires du début du XXI^e s., la critique intellectuelle envisage également des principes de « démocratie participative » visant à intensifier l'intervention des citoyens dans la vie publique.

La démocratie directe contre les élites

Les revendications à la démocratie directe sont portées par des mouvements très divers. Les mobilisations anti-austérité comme *Occupy Wall Street* (2011), les *Indignados* (Espagne, 2011) ou *Nuit debout* (France, 2016), les mouvements écologistes (*Earth First!*, *Extinction Rébellion*) et animalistes (Front de libération animale), ou encore le mouvement des Gilets jaunes (France, 2018-2019) se sont formés hors de tout cadre institutionnel et ont promu des modes d'intervention directe des citoyens dans la vie publique. Dans la lignée des anciennes théories syndicales de l'action directe, ces mouvements soutiennent le droit des « gens sans qualité » à se réapproprier l'espace public. Ils défendent des dispositifs comme le référendum d'initiative populaire, les assemblées communales, les associations de citoyens, la pétition, le tirage au sort et le mandat impératif. La résistance au pouvoir institué peut également justifier, aux yeux des militants, des actions de désobéissance civile ou

l'activisme sur Internet (*hacktivism*) pour promouvoir la transformation sociale et politique.

L'ensemble de ces propositions s'inscrit dans la continuité des idées libertaires, conseillistes et municipalistes. Le « municipalisme libertaire » du militant écologiste Murray Bookchin (*Pour un municipalisme libertaire*, 2003) défend la possibilité d'une démocratie horizontale et confédérale, assise sur des institutions communales autogérées. Il critique vigoureusement les conceptions anarchistes « individualistes » apparues dans les années 1990, qui exaltent la spontanéité individuelle et la jouissance de soi au détriment de l'auto-organisation nécessaire de la société (notamment L. Susan Brown, *The Politics of Individualism*, 1993). La pensée libertaire reste toutefois encore peu développée sous la forme d'une critique intellectuelle au début du XXI^e s., en dépit de quelques tentatives de théorisation des méthodes d'intervention directe, comme celle de Carne Ross (*The Leaderless Revolution*, 2011).

La démocratie participative, une éthique non élitiste de la discussion

Depuis les années 1990, l'idée de la démocratie participative contribue au renouvellement des théories de la démocratie. Elle se nourrit des expériences menées dans le monde, à l'échelle des villes et des territoires, depuis les premiers « budgets participatifs » de Porto Alegre (1989) jusqu'aux « conseils de quartiers » et « conférences de citoyens » expérimentés dans de nombreux pays aujourd'hui. La démocratie participative vise à redonner aux citoyens un pouvoir d'intervention, grâce à des dispositifs de participation permettant de prendre part à la décision politique entre deux élections.

Dans les théories démocratiques, elle est souvent considérée comme une forme institutionnelle hybride. D'un côté, ses partisans reprochent aux théories de la démocratie délibérative de promouvoir une conception savante de la citoyenneté (comme celle d'Amy Gutmann et Dennis Thompson). Imaginant la démocratie comme un lieu animé par des citoyens éclairés, ces théories contribueraient *de facto* à marginaliser les individus qui n'ont ni l'instruction ni les codes de l'argumentation rationnelle. La démocratie délibérative favoriserait donc le pouvoir des

élites. D'un autre côté, les partisans de la démocratie participative n'adhèrent pas aux expressions les plus conflictuelles de la démocratie radicale. Ils réinvestissent l'éthique de la discussion, c'est-à-dire le souhait de rapprocher les opinions et de construire des solutions communes. De même, ils expriment une certaine confiance dans la possibilité d'approfondir la démocratie par des transformations institutionnelles, là où les théories radicales ont une méfiance générale à l'égard des institutions politiques.

Il reste que les frontières entre les différents modèles de démocratie demeurent poreuses. D'un côté, la démocratie participative rejoint l'idéal délibératif dans la mesure où elle exprime une confiance dans les procédures qui rendent possible la discussion collective. Elle requiert, à cet égard, la mise en place de règles correctrices pour empêcher l'exclusion des citoyens ordinaires. D'un autre côté, la démocratie participative rejoint les approches libertaires. Elle fait confiance à l'expérimentation sociale, aux initiatives locales et à l'imagination des citoyens. Elle fait également le choix de recourir à des outils de démocratie directe (référendum local, pétition, conseils territoriaux, jurys citoyens). Elle réproouve toutes les formes de centralisation bureaucratique redonnant du pouvoir à la technocratie d'État. Son objectif est de permettre aux citoyens d'intervenir, de délibérer et d'accroître leurs capacités à prendre part aux choix gouvernementaux. Il est aussi de constituer un pouvoir de contrôle issu de la multitude, empêchant les représentants, les technocrates et les experts de s'accaparer la démocratie.

Cette porosité des frontières a pu ainsi inciter des auteurs à concevoir la démocratie participative comme l'établissement d'une conception égalitaire et plurielle de la délibération politique, contre la conception élitiste de la démocratie représentative. Ainsi, pour Iris Marion Young, la démocratie participative est justifiée si elle érige les questions de justice sociale en priorité de la délibération citoyenne. Celle-ci devient légitime, en effet, quand le principe d'inclusion l'emporte sur le principe d'argumentation. La recherche de l'inclusion suppose de donner la priorité à la réflexion sur les inégalités et les discriminations (classe, race, genre). Elle implique également d'inventer des formes de discussion qui ne s'appuient pas exclusivement sur l'argumentation rationnelle (en recourant par exemple au témoignage) et qui soient étendues aux

dimensions sociales de la vie locale (*Inclusion et démocratie*, 2002). Erik Olin Wright et Archon Fung insistent sur le fait que, dans les expériences de gouvernance participative, la délibération réussit quand elle parvient à valoriser les capacités des « gens ordinaires » (*empowerment*), ainsi que des modes de prise de décision liant l'action à la discussion (*Deepening Democracy*, 2003).

Enfin, l'une des façons d'orienter la démocratie participative dans le sens de l'égalité est de ne pas empêcher l'expression ouverte de la conflictualité sociale au cours de la délibération. Des auteurs comme Jane Mansbridge, Archon Fung ou Sheldon Wolin, par exemple, soutiennent que la délibération ne peut déboucher sur de vraies réformes sociales que si elle se construit autour d'un rapport de force qui oblige les citoyens issus des groupes dominants à accepter la discussion avec les citoyens ordinaires. Pour Wolin, la démocratie est une expérience éphémère et fugitive. Elle ne peut être enfermée dans des institutions. La démocratie étatsunienne des années 1960, note-t-il, rendait possible des formes localisées de démocratie participative dans un contexte où les citoyens ordinaires étaient activement associés à l'exercice du pouvoir. Par la suite, ces citoyens ont été mis sous la dépendance du pouvoir institué des entreprises et de l'État (*Democracy Incorporated*, 2008).

On le voit, la théorie critique nourrit l'ambition de « démocratiser la démocratie » en redonnant aux « gens », aux petits et aux sans-grade, habituellement exclus du jeu politique, les moyens d'une participation directe aux affaires publiques, sans médiation ni représentation. Elle entend permettre la formation libre des opinions, dont l'expression est d'autant plus authentique que les citoyens ont des moyens effectifs de se confronter librement les uns aux autres, de s'opposer à la gestion bureaucratique de l'État et d'établir des contre-pouvoirs multiples face aux institutions contrôlées par les élites. La démocratie radicale est une invitation à renoncer à toute forme d'institutionnalisation du politique. Pour redonner une voix aux « sans-voix », elle ne doit pas céder à l'illusion du consensus, car celui-ci voit toujours triompher le point de vue du plus fort. À cet égard, elle n'est pas foncièrement mise en danger par le « moment populiste » que traversent les nations libérales au début du XXI^e s., dans la mesure où l'appel direct au peuple peut permettre de construire une confrontation entre la majorité des citoyens et l'oligarchie (Chantal Mouffe, *Pour un populisme de gauche*, 2018). De cette

confrontation peut naître l'esprit d'insurrection indispensable pour résister à la confiscation du pouvoir.

BIBLIOGRAPHIE

Théorie critique, postmarxisme et crise de la culture

- ALTHUSSER Louis, *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1965.
- ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* [1958], Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- ARENDT Hannah, *La Crise de la culture* [1961-1968], Paris, Gallimard, 1972.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957.
- BENJAMIN Walter, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* [1936], Paris, Gallimard, 2008.
- BOURDIEU Pierre et P ASSERON Jean-Claude, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.
- CASTORIADIS Cornelius, *La Société bureaucratique*, t. 1, Paris, Union générale d'éditions, 1973.
- C ERTEAU Michel (de), *L'Invention du quotidien*, t. 1, Paris, Gallimard, 1980.
- F ROMM Erich, *Société aliénée et société saine* [1956], Paris, Le Courrier du Livre, 1971.
- HABERMAS Jürgen, *La Technique et la science comme « idéologie »* [1968], Paris, Gallimard, 1973.
- HABERMAS Jürgen, *Raison et légitimité* [1973], Paris, Payot, 1988.
- HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique* [1937], Paris, Gallimard, 1974.
- HORKHEIMER Max, *L'Éclipse de la raison* [1947], Paris, Payot, 1974.
- HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La Dialectique de la raison* [1947], Paris, Gallimard, 1983.
- LEFEBVRE Henri, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, PUF, 1958.
- LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne*, t. 1, Paris, Grasset, 1947.
- LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne*, t. 2, Paris, L'Arche, 1961.
- LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne*, t. 3, Paris, L'Arche, 1981.
- LUKÁCS György, *Histoire et conscience de classe* [1923], Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1974.
- M AC L UHAN Marshall, *La Galaxie Gutenberg* [1962], Paris, Gallimard, 1977.
- MARCUSE Herbert, *Raison et révolution* [1941], Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation* [1955], Paris, Éditions de Minuit, 1963.
- MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel* [1964], Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- MARCUSE Herbert, *La Fin de l'utopie* [1968], Paris, Le Seuil, 1968.
- M ORIN Edgar, *L'Esprit du temps*, Paris, Grasset-Fasquelle, 1962.
- P OULANTZAS Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968.
- P OULANTZAS Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978.
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- SOLJENITSYNE Alexandre, *L'Archipel du goulag* [1973], Paris, Le Seuil, 1974.

Postmodernité philosophique et critiques de la modernité

- DEBORD Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA Jacques, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.
- DERRIDA Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
- DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- FANON Frantz, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1961.
- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, t. 1, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, t. 2, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, t. 3, Paris, Gallimard, 1984.
- HABERMAS Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985.
- HABERMAS Jürgen, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps* [1927], Paris, Gallimard, 1990.
- INGLEHART Ronald, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Presses Pocket, 1962.
- LYOTARD Jean-François, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- R EICH Wilhelm, *La Révolution sexuelle* [1936], Paris, Christian Bourgois, 1982.
- RORTY Richard, *L'Homme spéculaire* [1979], Paris, Le Seuil, 1990.
- RORTY Richard, *L'Espoir au lieu de savoir*, Paris, Albin Michel, 1995.
- SAÏD Edward, *L'Orientalisme* [1978], Paris, Le Seuil, 1980.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], Paris, Gallimard, 1961.

Féminismes, cause des femmes et discriminations de genre

- B EAUVOIR Simone (de), *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- BEBEL August, *La Femme et le socialisme* [1879], Paris, Hachette, 1911.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* [1990], Paris, La Découverte, 2005.
- DALY Mary, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon Press, 1978.
- DAVIS Angela, *Femmes, race et classe* [1981], Paris, Éditions des Femmes, 2020.
- ENGELS Friedrich, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* [1884], Paris, Tribord, 2012.
- FIRESTONE Shulamith, *La Dialectique du sexe* [1970], Paris, Stock, 1972.
- FRIEDAN Betty, *La Femme mystifiée* [1963], Paris, Belfond, 2019.

- GILLIGAN Carol, *Une voix différente* [1982], Paris, Flammarion, 1986.
- GRIFFIN Susan, *Woman and Nature: the Roaring inside Her*, New York, Harper & Row, 1978.
- KOEDT Anne, « Le Mythe de l'orgasme vaginal » [1970], *Nouvelles Questions féministes*, vol. 29, n° 3, 2010, p. 14-22.
- MELLOR Mary, *Féminisme et écologie*, New York, Polity Press, 1997.
- MIES Maria et SHIVA Vandana, *Écoféminisme* [1993], Paris, L'Harmattan, 1999.
- MILLETT Kate, *La Politique du mâle* [1970], Paris, Stock, 1971.
- MILL John Stuart et MILL Harriet Taylor, *De l'assujettissement des femmes*, Paris, Avatar, 1869.
- MOHANTY Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Feminist Review*, 30(1), 1988.
- NUSSBAUM Martha, *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford, University Press, 1998.
- PLUMWOOD Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge, 1993.
- S COTT W. Joan, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- S TOLLER Robert, *Sex and Gender*, Londres, Routledge, 1994.

Éthique environnementale et écologie politique

- ANDERS Günther, *La Menace nucléaire : considérations radicales sur l'âge atomique* [1972], Paris, Le Serpent à plumes, 2006.
- C ALLICOTT John Baird, *Éthique de la Terre* [1989], Paris, Wildproject, 2010.
- COMMONER Barry, *L'Encerclement* [1971], Paris, Le Seuil, 1972.
- DEBORD Guy, *La Planète malade*, Paris, Gallimard, 1971.
- EMERSON Ralph Waldo, *Nature* [1836], Paris, Allia, 2014.
- FERRY Luc, *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.
- HARDIN Garrett, « La tragédie des communs », *Science*, décembre 1968.
- ILLICH Ivan, *La Convivialité*, Paris, Le Seuil, 1973.
- LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables* [1949], Paris, Aubier, 1995.
- LYNN White Jr. T., *Les Racines historiques de notre crise écologique* [1967], Paris, PUF, 2019.
- MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper One, 1980.
- NÆSS Arne, *Écologie, communauté et style de vie* [1974], Paris, Éditions MF, 2008.
- REGAN Tom, *Les Droits des animaux* [1983], Paris, Hermann, 2013.
- R OLSTON III Holmes, *Terre objective : Essais d'éthique environnementale* [1988], Paris, Éditions Dehors, 2018.
- SINGER Peter, *La Libération animale* [1975], Paris, Payot, 2012.
- TAYLOR Paul W., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- THOREAU Henry David, *Walden ou la vie dans les bois* [1854], Paris, Gallimard, 1990.
- WENZ Peter S., *Environmental Justice*, New York, New York University Press, 1988.

Nouvelle critique anticapitaliste et démocratie radicale

- BALIBAR Étienne, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes » [2002], *Droits*, n° 70, 2019/3, p. 149-158.
- BALIBAR Étienne, *L'Europe, l'Amérique, la Guerre*, Paris, La Découverte, 2003.
- BALIBAR Étienne, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.
- BENASAYAG Miguel et S ZTULWARK Diego, *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, 2000.
- BENSAÏD Daniel, *Résistances*, Paris, Fayard, 2001.
- B OOKCHIN Murray, *Pour un municipalisme libertaire*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2003.
- BOURDIEU Pierre, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- B ROWN L. Susan, *The Politics of Individualism*, Montréal, Black Rose Books, 1993.
- BROWN Wendy, *Défaire le dèmos* [2015], Paris, Éditions Amsterdam, 2018.
- BROWN Wendy, *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York, Columbia University Press, 2019.
- CASTORIADIS Cornelius, *Les Carrefours du labyrinthe*, t. 4, Paris, Le Seuil, 1996.
- CHOMSKY Noam, *De la Guerre comme politique étrangère des États-Unis* [1991], Marseille, Agone, 2004.
- CONNOLLY William E., *Identity, Difference Democratic Negotiations of Political Paradox* [1991], Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- FRASER Nancy et HONNETH Axel, *Redistribution or Recognition?* New York, Verso, 2004.
- GAUCHET Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- GRAEBER David, *Bureaucratie, l'utopie des règles*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2015.
- HARDT Michael et NEGRI Toni, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- HARDT Michael et NEGRI Toni, *Multitude. Guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.
- HARDT Michael et NEGRI Toni, *Commonwealth* [2009], Paris, Stock, 2012.
- HOLLOWAY John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir* [2002], Paris, Syllepse, 2008.
- HOLLOWAY John, *Crack Capitalism* [2010], Paris, Libertalia, 2012.
- HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance* [1992], Paris, Cerf, 2000.
- HONNETH Axel, *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006.
- HONNETH Axel, *Le Droit de la liberté* [2011], Paris, Gallimard, 2015.
- HONNETH Axel, *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 2017.
- HONNETH Axel, *L'Idée du socialisme*, Paris, Gallimard, 2017.
- JAMESON Fredric, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* [1991], Paris, ENSBA, 2007.
- KLEIN Naomi, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre* [2007], Arles, Actes Sud, 2013.
- LACLAU Ernesto, *La Guerre des identités, grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.
- LACLAU Ernesto et MOUFFE Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste* [1985], Paris, Pluriel, 2019.
- MANENT Pierre, *La Raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006.

- MOUFFE Chantal, *Le Politique et ses enjeux*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994.
- MOUFFE Chantal, *Pour un populisme de gauche*, Paris, Albin Michel, 2018.
- NEGRI Toni, *Le Pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997.
- NUSSBAUM Martha, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* Paris, Flammarion, 2012.
- OSTROM Elinor, *La Gouvernance des biens communs : pour une nouvelle approche des ressources naturelles* [1990], Bruxelles, De Boeck, 2010.
- POLANYI Karl, *La Grande Transformation* [1944], Paris, Gallimard, 1983.
- RANCIÈRE Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Osiris, 1990.
- RANCIÈRE Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.
- RANCIÈRE Jacques, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- ROSANVALLON Pierre, *La Contre-Démocratie*, Paris, Le Seuil, 2006.
- ROSS Carne, *The Leaderless Revolution*, New York, Simon & Schuster, 2012.
- SEN Amartya, *Un nouveau modèle économique : Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- S TRANGE Susan, *Le Retrait de l'État : la dispersion du pouvoir dans l'économie mondiale* [1996], Paris, Temps Présent, 2011.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des système-monde* [2004], Paris, La Découverte, 2006.
- WOLIN Sheldon S., *Fugitive Democracy and Other Essays* [1994], Princeton, Princeton University Press, 2016.
- WOLIN Sheldon S., *Democracy Incorporated*, Princeton, Princeton, University Press, 2008.
- WRIGHT Erik Olin et FUNG Archon (eds), *Deepening Democracy*, New York, Verso, 2003.
- WRIGHT Erik Olin, *Utopies réelles* [2010], Paris, La Découverte, 2017.
- YOUNG Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford, University Press, 2002.

Autres ouvrages cités

- B OBBIO Norberto, *Le Futur de la démocratie* [1984], Paris, Le Seuil, 2007.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [1981], Paris, Fayard, 1987.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* [1781], Paris, PUF, 1975.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], Paris, Gallimard, 1993.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social* [1762], Paris, Flammarion, 2001.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1993.
-

- 1970 - J. Habermas, *La Technique et la science comme idéologie* (1968)
- J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971)
- 1975 - R. Nozick, *Anarchie, État et utopie* (1974)
- R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977)
- 1980 - A. MacIntyre, *Après la vertu* (1981)
- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981)
- M. Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice* (1982)
- M. Walzer, *Sphères de justice* (1983)
- 1985 - A. Sen, *Les Biens et les capacités* (1985)
- Ch. Taylor, *Les Sources du moi* (1989)
- W. Kymlicka, *Libéralisme, communautés et cultures* (1989)
- 1990 - Ch. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992)
- A. Sen, *Repenser l'inégalité* (1992)
- J. Habermas, *Droit et démocratie* (1992)
- A. Etzioni, *L'Esprit de communauté* (1993), *Les Droits et le bien commun* (1995)
- J. Rawls, *Le Libéralisme politique* (1993)
- 1995 - W. Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle* (1995), *Trouver notre chemin* (1998)
- R. Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir* (1995)
- J. Habermas, *L'Intégration républicaine* (1996), *Après l'État-nation* (1998)
- M. Walzer, *Pluralisme et démocratie* (1997)
- S. Mesure et A. Renaut, *Alter Ego* (1999)
- 2000 - A. Etzioni, *La Troisième Voie* (2000)

Chapitre 9

Vers une société juste ?

Justice, droits et pluralisme des valeurs

Les années 1970 amorcent un tournant dans la pensée politique sur la démocratie, le droit et la justice. Le renouveau philosophique ne traduit pas seulement le reflux des grandes utopies révolutionnaires, en particulier le marxisme. Il tient, pour une large part, à la vitalité des réflexions menées sur les campus nord-américains, en particulier aux États-Unis où les débats se multiplient sur le meilleur aménagement possible de la société libérale. De nouvelles philosophies politiques réactualisent le projet libéral et renouent avec l'optimisme de la pensée moderne. Elles délaissent les théories critiques, dont elles récusent la lecture conflictuelle des rapports sociaux. Soucieuses de l'équilibre des volontés, elles tentent de définir les conditions éthiques et juridiques permettant la réalisation des accords en démocratie, réintégrant pour partie l'héritage des philosophies du contrat. Elles réactualisent la réflexion sur les droits individuels, mais s'intéressent aussi à la place qu'occupent les groupes et les communautés dans la vie sociale. Elles estiment enfin, pour la plupart, que la liberté et l'égalité sont deux principes qui ne sont pas en conflit et que la démocratie doit pouvoir les combiner. Elles entendent ainsi apporter des réponses à la question de la justice sociale, sans porter atteinte aux libertés. D'une façon générale, ces philosophies entendent approfondir la réflexion sur la démocratie libérale, en recherchant les principes capables de réunir la société autour de principes de justice ou de valeurs partagées.

L'un des plus importants défis auxquels les philosophies de la démocratie sont confrontées, dans les dernières décennies du xx^e s., est le fait du pluralisme. Alors que les mouvements sociaux et culturels se multiplient dans la société étatsunienne et en appellent de plus en plus à la reconnaissance des identités, la grande majorité des philosophes estiment qu'il n'est plus possible de s'en tenir à une approche abstraite, prédéfinie et surplombante de la démocratie. Ils reconnaissent que la société est traversée par des divisions multiples et par une grande diversité d'aspirations individuelles et collectives. Ils admettent qu'il existe une pluralité de conceptions sociales, des modes de vie très différents, des croyances philosophiques ou religieuses, débouchant sur des projets existentiels spécifiques, des identités séparées et la coexistence de multiples valeurs. Aussi, sur le plan théorique, il apparaît de plus en plus difficile de s'en tenir à une conception moniste de la démocratie universelle, comme avaient pu le faire les théories républicaines lors de la construction des États-nations au xix^e s. L'un des grands enjeux philosophiques de la fin du xx^e s. se résume à une question centrale : comment forger un consensus démocratique dans une société confrontée au défi du pluralisme ? L'épineuse difficulté qui se pose à la théorie est de repenser les conditions de formation d'une communauté politique qui permette aux individus et aux groupes de cohabiter dans une même société, dans des conditions qui conviennent à tous et qui respectent les différences.

Ce défi ouvre une interrogation centrale sur la justice, c'est-à-dire sur la possibilité de construire des principes universels garantissant à tous des droits équitables et permettant à chacun de réaliser ses projets librement et dans le respect des autres. Il ouvre également des débats particulièrement riches sur la place respective que peuvent occuper le droit et la morale dans la construction du consensus social. Les auteurs apportent des réponses très différentes aux interrogations sur la justice, le droit, la liberté, la vie communautaire et les valeurs. Mais aucun ne peut désormais éviter une question philosophique devenue incontournable : comment construire une société juste ?

Les théories politiques contemporaines se partagent en plusieurs courants, eux-mêmes fragmentés. Les « philosophies procédurales », centrées sur la construction des accords en démocratie, cherchent à établir les principes juridiques formels susceptibles de garantir les

conditions de la justice sociale et de renforcer le débat démocratique. Ouvertes par deux grandes figures philosophiques de la fin de siècle, John Rawls et Jürgen Habermas (l'un des principaux penseurs européens impliqués dans ces débats), ces philosophies cherchent à créer les conditions d'une discussion démocratique capable de surmonter la diversité des valeurs. La pensée de Rawls ouvre un immense espace de réflexion sur les conditions générales de la justice sociale. Elle donne naissance à un champ d'étude connu sous le nom de « philosophies de la justice ». La pensée de Habermas s'intéresse à l'éthique de la discussion dans l'espace public. Elle exerce une influence sur l'ensemble des réflexions sur la démocratie, la citoyenneté et la nation. Par-delà leurs différences, les deux philosophes se donnent pour but d'esquisser conditions morales et politiques permettant aux individus aux citoyens de délibérer dans une société démocratique pacifiée. Héritiers de la pensée des Lumières, ils ont confiance dans la capacité des hommes à établir des principes normatifs leur permettant d'échanger et de forger des accords dans un même espace public. Leurs philosophies prolongent en ce sens l'idéal d'universalité de la pensée moderne.

La pensée « communautarienne » se forme dans les années 1980 en réaction à l'essor de la pensée libérale, incarné par le succès phénoménal de l'ouvrage de Rawls, *Théorie de la justice* (1971). Elle rassemble divers auteurs récusant la prétention des théories libérales à produire une conception intégratrice de la vie sociale. Les communautariens estiment que les philosophes libéraux, en concentrant l'attention sur la justice, sont incapables de représenter la société autrement que sous la forme d'une confrontation permanente entre des individus opposés les uns aux autres dans la défense de leurs droits individuels. Le communautarisme tente de penser la société différemment, à partir de sa capacité à forger des valeurs communes. Il s'intéresse à la morale plutôt qu'aux droits. Certes, les communautariens ne remettent pas en question le socle des valeurs libérales (la liberté, l'égalité des chances, voire la solidarité). Mais ils estiment que les théories libérales se contentent d'imaginer des principes d'arbitrage des conflits et sont donc incapables de promouvoir une société unie autour d'un projet commun. Le libéralisme s'appuie sur un individualisme moral qui véhicule une représentation atomiste de la société. Or, pour les communautariens, la société n'est pas un assemblage d'individus égoïstes. Elle est formée de communautés sociales qui sont

des réalités sociologiques et des creusets dans lesquels se forgent des valeurs essentielles pour les êtres humains. Plus qu'une politique fondée sur la raison du droit, il convient de redonner un horizon moral à la société, en substituant la quête du « bien » à la recherche du « juste ».

On explorera enfin deux courants critiques à l'égard des philosophies libérales rawlsiennes. Le premier défend le projet d'une « société multiculturelle ». Ses porte-parole souhaitent que les groupes culturels minoritaires dans la société voient leurs droits reconnus dans le fonctionnement de la vie publique, en particulier dans les sociétés canadienne et étatsunienne composées d'importantes communautés culturelles et nationales. Ils acceptent les prémisses du libéralisme démocratique dont ils reconnaissent toutes les valeurs. Mais ils critiquent les excès de l'individualisme abstrait qui conduit à ignorer, dans l'espace public, l'un des droits essentiels de la personne humaine : le droit à la différence. Les « libertariens » constituent un second courant particulièrement influent aux États-Unis. Partisans d'un libéralisme radical, ses représentants ont une confiance inconditionnelle dans l'individu considéré comme un être raisonnable et responsable. Selon eux, la société devrait reconnaître une liberté absolue aux individus, ce qui suppose d'étendre les principes du marché à l'ensemble des activités sociales. Les libertariens estiment que les philosophies de la justice font fausse route en souhaitant concilier la liberté avec des mesures correctrices des inégalités. Au nom de la protection des droits des plus faibles, elles persévèrent dans une voie dirigiste qui rogne les libertés fondamentales.

LA DÉLIBÉRATION, LE DROIT ET LA JUSTICE

Les théories politiques de Rawls et Habermas sont forgées dans des contextes intellectuels très différents. Elles se développent de façon indépendante et n'entretiennent aucun dialogue particulier jusque dans les années 1990. Rawls mène une réflexion sur la justice qui s'établit dans la tradition libérale anglo-saxonne, tandis que Habermas – le

« deuxième Habermas » qui abandonne l'inspiration hégélienne et marxiste de ses premiers ouvrages – inscrit ses travaux dans une tradition européenne républicaine attentive à l'exercice de la citoyenneté dans l'espace public, mais aussi dans une perspective allemande où l'expérience historique du nazisme oblige à réinterroger la question de l'identité nationale. Les deux philosophes ont ainsi des trajectoires intellectuelles singulières et relativement éloignées. Leurs travaux ont néanmoins en commun d'exercer une influence décisive sur la théorie politique contemporaine, en contribuant à ouvrir, chacun à sa manière, un nouvel espace de réflexion sur la démocratie réhabilitant la raison, la délibération et le droit.

Dans le contexte intellectuel des années 1970, marqué par la multiplication des critiques des legs de la modernité (voir [chapitre 8](#)), les philosophies de Rawls et de Habermas sont les premières à renouer avec la possibilité d'une « politique de la raison ». Il est devenu impossible, selon eux, de fonder la société politique sur une conception morale ou religieuse surplombante. Alors que la société est marquée par le pluralisme des idées, des appartenances et des valeurs, il n'est pas envisageable de construire une vision de la justice (Rawls), ou de forger un consensus sur les normes éthiques et politiques (Habermas), à partir d'une vision métaphysique qui préexisterait aux relations humaines et imposerait à tous une définition du bien. La vie en démocratie ne peut reposer que sur une communauté rationnelle, c'est-à-dire une communauté capable de discuter publiquement de la validité des arguments, par le biais d'une « raison publique libre » (*free public reason*) selon l'expression de Rawls.

Néanmoins, pour Rawls comme pour Habermas, il convient d'abandonner la conception kantienne d'un sujet autonome, apte à dégager tout seul le vrai et le juste grâce sa seule faculté de penser. Les deux philosophes envisagent la raison non pas comme une aptitude individuelle, mais comme le résultat de l'intercompréhension entre les êtres humains, comme l'issue collective d'une discussion (Habermas) ou d'une négociation (Rawls) libre au sein de la société. Dans cette perspective intersubjective de la raison, il est possible de dégager des principes moraux universels grâce à un dialogue authentique entre tous les citoyens. Au cours de ce dialogue, chaque individu est invité à s'ouvrir aux arguments dégagés par les autres et à s'affranchir de ses

propres vues initiales. Le processus « dialogique » permet de dégager progressivement un consensus rationnel dont la vertu est de respecter la diversité des points de vue originels de chaque participant. De cette manière, il devient possible de construire des normes universelles qui respectent le pluralisme des valeurs ; ou pour le dire autrement, des normes qui conviennent à tous et respectent les idées de chacun. La théorie de la justice (Rawls), comme celle de l'agir communicationnel (Habermas), contribuent ainsi à légitimer une conception « délibérative » de la démocratie, aux antipodes de la conception « agonistique » qui insiste sur la conflictualité sociale (voir [chapitre 8](#)).

Rawls comme Habermas voient enfin dans le droit un ensemble de règles formelles, dégagé de tout système de valeurs, pouvant aider les individus à construire une procédure délibérative. Le droit permet l'expression des opinions plurielles, qu'il soumet à une compétition libre et argumentée permettant d'en tester la validité. Il permet aussi de réduire les différends moraux et sociaux de façon non violente. Il peut donc orienter les relations humaines vers la justice. Certes, le droit n'est pas nécessairement lui-même juste. Il peut refléter le point de vue moral de la majorité, être instrumentalisé par une partie, limiter la liberté de la minorité. Aussi, pour garantir une discussion ouverte et sincère dans la société, le droit doit être neutre sur le plan des valeurs, uniquement procédural. Il doit aussi garantir l'égalité des droits et assurer l'égalité devant la loi. Rawls et Habermas avancent ainsi l'idée que la « démocratie procédurale » a des vertus pacificatrices. Elle garantit l'effectivité de la délibération sans laquelle il ne peut y avoir de consensus. Elle protège contre les excès politiques liés à l'égoïsme des intérêts. Elle empêche que le droit du plus fort ne l'emporte. Elle préserve enfin la rationalité des discussions. Elle peut donc déboucher sur des normes justes, acceptées par tous et respectueuses de chacun. La démocratie procédurale s'appuie d'une part sur le développement *du* droit comme technique de délibération collective et, d'autre part, sur la promotion *des* droits comme ensemble de garanties permettant aux individus-citoyens de participer quelle que soit leur position dans la société. Le républicanisme de Habermas s'inscrit plutôt dans la première conception. Le libéralisme de Rawls s'oriente plutôt vers la seconde.

Habermas et le nouvel espace public démocratique

Dans les années 1990, Jürgen Habermas (né en 1929) entreprend une réflexion sur le droit et la démocratie. Le philosophe allemand tente en effet de construire une interprétation de l'État de droit qui s'efforce de dépasser les tensions récurrentes entre les théories démocratiques d'inspiration rousseauiste et les thèses constitutionnalistes classiques érigeant le droit en garantie essentielle de la protection des libertés démocratiques. Les premières véhiculent une conception de la « démocratie pure » qui s'allie difficilement avec l'idée d'un encadrement juridique de la vie politique. Dans la tradition rousseauiste, en effet, la démocratie est le régime dans lequel le peuple souverain dispose d'une capacité effective à exercer le pouvoir politique. La communauté des citoyens doit pouvoir s'exprimer librement et concourir directement à la formation des lois. La participation démocratique ne doit pas être entravée par des règles légales qui préexisteraient à la volonté générale. Pour les approches constitutionnalistes, le projet démocratique n'a de chance de se concrétiser que dans le cadre d'institutions stables garanties par le droit. La volonté populaire étant capable de nombreux excès, notamment celui de brimer les droits de la minorité, elle doit être encadrée par des procédures permanentes reconnues par tous. Cette tradition plonge ses racines lointaines dans les principes du libéralisme constitutionnel du XVIII^e s., ainsi que dans la doctrine de « l'État de droit » née en Allemagne à la fin du XIX^e s., sous l'impulsion de l'école juridique du *Rechtsstaat*. Celle-ci entendait soumettre l'administration du Reich unifié à des règles générales protégeant les libertés des administrés. La doctrine allemande sur « l'auto-limitation » permanente de l'État fut transposée en Autriche par Hans Kelsen et en France par Raymond Carré de Malberg, au prix d'importantes inflexions. Peu à peu, au cours du XX^e s., se diffuse l'idée que l'encadrement de l'État par le droit est une condition de la vie démocratique, au même titre que la participation électorale et la délibération parlementaire.

Habermas refuse cette antinomie. Il entend montrer que la mise en œuvre de l'État de droit favorise l'exercice de la délibération collective et, en conséquence, peut contribuer à encourager la participation des

citoyens à la vie démocratique. Dans trois ouvrages, *Droit et démocratie* (1992), *L'Intégration républicaine* (1998) et *Après l'État-nation* (1998), il élabore une réflexion sur le rôle du droit dans la société. Sa conception procédurale de la démocratie insiste sur l'importance des procédures de délibération collective dans l'espace public. Elle érige les règles de la discussion en instrument de la participation civique.

Le droit et la démocratie

La théorie politique habermassienne est originale dans sa volonté de faire du droit un instrument d'approfondissement de la société démocratique, sans jamais placer la normativité du droit au-dessus de la volonté des citoyens.

Une double ambition philosophique

Dans son approche de la question démocratique, Habermas affiche deux ambitions liées. Tout d'abord, dans la tradition de l'École de Francfort, sa théorie de l'État de droit entend concilier l'approche normative de la démocratie et les apports de la théorie sociale. La première entend dégager des principes généraux, c'est-à-dire des normes morales et des catégories juridiques universelles pouvant alimenter la réflexion sur les fondations théoriques du régime démocratique. La seconde tire de l'observation sociale, en particulier de la sociologie et de l'histoire, un parti pris réaliste qui souhaite rendre le modèle philosophique directement applicable dans la société. L'exercice est difficile. On verra que le projet habermassien n'échappe pas à une certaine forme d'idéalisme. Mais l'ambition est bien là. Si Habermas entend dégager des critères universels et construire une réflexion autonome, indépendante des contextes nationaux, son travail puise aussi abondamment dans l'observation des transformations politiques de la fin du XX^e s., afin d'éviter de s'enfermer dans une philosophie hors du temps.

Ensuite, la démarche de Habermas s'éloigne des théories critiques de ses prédécesseurs de l'École de Francfort, dont Habermas assume pourtant une part de l'héritage. Jusqu'à la fin des années 1970, le philosophe allemand s'inscrivait dans le sillage des critiques de la raison

à l'œuvre dans la société moderne, engagées par Max Horkheimer, Theodor Adorno et Herbert Marcuse (voir [chapitre 8](#)). Son travail de démystification de l'idéologie technoscientifique dominant la conception du progrès en Occident le poussait à prôner un réformisme radical (*La Technique et la science comme idéologie*, 1968). À partir des années 1980, ses travaux dévoilent une attitude philosophique nouvelle. Habermas souhaite désormais forger une théorie de l'action contribuant au renforcement de l'esprit démocratique. Il regarde avec une méfiance non dissimulée les utopies sociales qui envisagent l'émancipation sociale et l'épanouissement de soi à partir de projets de transformation radicale de la culture et de la société. La critique de la modernité aboutit inexorablement, selon lui, à une nouvelle forme de conservatisme dès lors qu'elle s'enferme dans une posture morale qui empêche de penser les possibilités de dialoguer dans la société. Loin des idées de la postmodernité, Habermas entend désormais réconcilier raison et démocratie. Non seulement la démocratie constitue un dessein légitime, malgré ses imperfections et ses limites, mais elle peut être renforcée par la recherche d'une raison commune.

Habermas revendique à ce titre une triple filiation. Dans la lignée de Hegel, il souscrit à l'idée que l'État constitue une instance universelle capable d'unifier la société politique en dépassant l'individualité égoïste. L'État n'est donc pas fatalement l'ennemi des libertés. Dans la lignée de Kant, ensuite, Habermas voit dans le droit un instrument capable de protéger la liberté. Il entend également soumettre la politique aux exigences de la morale. Il assume notamment de renouer avec l'espoir kantien de définir les conditions d'une paix perpétuelle entre les nations. Dans la lignée de Rousseau, enfin, il défend la souveraineté du peuple dans son principe.

D'une manière générale, Habermas est désormais réconcilié avec la modernité. Il estime qu'il est possible de mettre en œuvre une politique de la raison. Il renoue ainsi pleinement avec le double héritage de l'*Aufklärung* (les « Lumières » allemandes) et de la Révolution française. Son projet majeur, depuis le début des années 1990, est de forger un nouvel horizon démocratique fondé sur le principe de la délibération et le respect du droit (*Droit et démocratie*, 1992).

Droit et citoyenneté

Habermas lève toute ambiguïté sur le rôle qu'il accorde au droit dans l'édification de la société démocratique. Conscient que le constitutionnalisme peut restreindre la démocratie dès lors qu'il soumet le peuple à des règles strictes, le philosophe allemand rappelle que l'État de droit ne peut s'élever au-dessus des individus. Le droit ne saurait s'ériger en ordre supérieur. Il n'est légitime qu'à une seule condition : les citoyens, qui sont les bénéficiaires du droit, doivent aussi en être les auteurs. Dans cette perspective, la préservation de l'autonomie et des libertés individuelles implique que tous les citoyens puissent donner leur opinion sur le contenu des règles et, lorsque cela est nécessaire, intervenir pour les modifier. Autrement dit, le droit n'est pas dissociable du jeu démocratique : il doit être considéré comme une œuvre humaine et ne peut être séparé de la source fondamentale de la légitimité qu'est la volonté instituante des citoyens. Plus avant, l'ordre constitutionnel, dans le monde moderne, doit résulter d'un accord global issu d'une discussion à laquelle tous les citoyens doivent prendre leur part. Il n'est point de droit légitime qui ne soit issu de la délibération collective.

On voit ainsi tout ce qui sépare Habermas du constitutionnalisme positiviste du milieu du xx^e s. qui considérait le droit de l'État indépendamment de la légitimité démocratique (par exemple le juriste Maurice Hauriou). Pour le philosophe allemand, si le droit est la condition de la démocratie, ce n'est en rien en raison de la supériorité des normes juridiques. C'est simplement parce qu'il est l'instrument le plus adapté pour mettre en place des procédures de formation de l'opinion des citoyens. En d'autres termes, le droit ne vaut que comme technique d'élaboration de la volonté, mais en aucun cas comme une source de légitimité.

D'un autre côté, Habermas est conscient que le primat philosophique accordé aux citoyens risque de faire ressurgir les deux écueils de la démocratie directe tant décriés par les libéraux : celui du « despotisme de la majorité » qui mène à l'oppression de la minorité ; celui de décisions manifestement excessives qui, tout en étant juridiquement fondées, conduisent à la négation même de la démocratie, comme en Allemagne en 1933 ou en France en 1940. Le philosophe allemand s'en défend et soutient que la volonté démocratique n'est légitime qu'à condition d'être

elle-même un processus rationnel – et non passionnel – de formation de la volonté générale, ce qui implique nécessairement un processus de « délibération ». Si l'on voulait résumer sa pensée sur le lien entre droit et démocratie, on devrait ainsi retenir deux idées. Sur le plan de la légitimité démocratique, la communauté des citoyens prime sur l'ordre juridique. Sur le plan de la pratique politique, droit et démocratie ne sont pas dissociables puisque la volonté citoyenne, pour être « raisonnable », doit prendre la forme d'une discussion collective conduite rationnellement selon les procédures juridiques en vigueur.

Le primat accordé à la volonté démocratique sur l'ordre juridique explique l'interprétation habermassienne de la séparation des pouvoirs. Pour le philosophe allemand, il n'existe que deux pouvoirs. D'un côté, le pouvoir législatif, responsable de la production des normes, est guidé par la délibération entre tous les citoyens. De l'autre, le pouvoir administratif, qui regroupe à la fois l'exécutif (chargé d'exécuter les lois) et la justice (chargée de les faire respecter), doit se borner à appliquer les décisions prises par ceux qui légifèrent. Cette distinction dualiste a le mérite de rappeler la primauté des citoyens sur ceux qui exécutent leur volonté : les gouvernements, les agents administratifs et les juges. Elle néglige cependant le fait que les pouvoirs exécutifs et judiciaires jouent aujourd'hui un rôle déterminant dans la production du droit en démocratie. Le renforcement continu des gouvernements face aux assemblées, le poids des administrations dans l'élaboration des normes ou encore le rôle actif d'interprétation de la loi exercé par les juges constitutionnels sont des évolutions qui mériteraient d'être mieux prises en compte par Habermas. La question serait alors moins de réfléchir à une hypothétique séparation des pouvoirs que de rechercher les voies permettant d'améliorer l'intervention des citoyens, de réduire l'opacité des procédures et de renforcer les voies de contrôle sur les différents organes participant à la coproduction du droit en démocratie.

Au-delà de la séparation des pouvoirs, la place des citoyens dans la société démocratique justifie, pour Habermas, la reconnaissance d'un système de droits garantissant à tous la liberté et une capacité d'intervention dans l'espace public. Le philosophe allemand distingue à cet égard trois types de droits fondamentaux. Le premier est la liberté individuelle. Celle-ci doit garantir l'autonomie de chaque individu. Elle n'est toutefois pas simplement un droit « privé » protégeant les personnes

contre l'État, comme le pensent les libéraux. Elle est aussi un droit « civique » qui doit être garanti dans l'espace public, car pour Habermas, la société civile ne saurait être considérée comme distincte de la société politique. Le second droit fondamental est le droit à l'égalité de participation de chaque citoyen au processus de formation de l'opinion publique. Il s'agit avant tout d'un droit démocratique. Il rejoint la définition antique de la liberté (dans les cités grecques, les citoyens étaient considérés comme « libres » lorsqu'ils disposaient d'une capacité effective à participer à la vie publique). Enfin, le troisième droit fondamental est l'égalité des chances. Selon Habermas, il est le plus déterminant dans la mesure où il conditionne les deux premiers. Il est en effet nécessaire de donner aux plus démunis des chances réelles de s'élever dans la société, si l'on désire protéger les libertés et inciter les citoyens à participer à la vie civique. Sans égalité des chances, la société ne profiterait qu'aux élites sociales. Les droits à la liberté et à la participation n'auraient aucune validité. Il est intéressant de noter que Habermas ne se prononce pas sur la question des inégalités matérielles dans la société, alors même qu'il exprime depuis longtemps une méfiance non dissimulée à l'égard du « capitalisme sans règle ». Cet aspect de l'égalité des chances, on le verra, est au centre de la réflexion des philosophes libéraux américains, auxquels Habermas refuse d'être associé.

La démocratie délibérative

Habermas est l'auteur d'une théorie démocratique fondée sur le principe de la discussion. Elle part d'une critique des idées dominantes des XIX^e et XX^e s.

Les apories des conceptions libérales et républicaines de la démocratie

La théorie habermassienne de la démocratie délibérative souhaite dépasser les deux modèles philosophiques qui n'ont cessé d'être opposés l'un à l'autre depuis les révolutions américaine et française : le libéralisme d'un côté (au sens classique du terme, non pas au sens américain), le républicanisme civique de l'autre.

Pour les penseurs libéraux, le pouvoir civil que la société choisit de se donner ne doit pas empiéter sur la vie privée des individus. Il doit garantir la jouissance des droits fondamentaux, comme la liberté, la sécurité ou la propriété. La priorité de la démocratie est de protéger ces droits contre les empiètements du pouvoir politique. La société, lieu de la vie privée, est donc un espace séparé de l'État. Les penseurs libéraux défendent également une conception pluraliste de la vie sociale. Ils affirment que le monde est marqué par la diversité des intérêts, des communautés, des opinions et des religions. Ils considèrent que chaque individu dispose d'un droit imprescriptible à s'exprimer librement et à choisir son mode de vie. Ils condamnent toutes les doctrines monistes qui souhaitent soumettre la société à un ensemble de règles reflétant un seul point de vue, fût-ce le point de vue de la majorité. Les libéraux sont aussi traditionnellement méfiants à l'égard de la démocratie *directe* qui est, selon eux, la source de nombreux excès.

Certes, depuis la seconde moitié du XIX^e s., la pensée libérale assume pleinement l'héritage des révolutions. Elle s'est fondue dans le projet démocratique (voir [chapitre 5](#)). Mais ses représentants demeurent inquiets des excès qui peuvent être commis au nom de la souveraineté du peuple, que ce soit par un chef charismatique, par un parti ou par une assemblée. Aussi, ils affichent en général une préférence pour une conception étroite de la démocratie qui plaide pour l'égalité des chances et tolère facilement la délégation du pouvoir à des représentants élus. D'une manière générale, les libéraux ne sont pas hostiles aux principes de la méritocratie dans la vie politique, sociale et économique. Ils considèrent que la société peut se garder des abus du pouvoir grâce à la limitation des pouvoirs et à la protection des droits individuels. Pour limiter le pouvoir dans l'espace public, ils défendent deux grands principes : le pluralisme institutionnel et le contrôle des gouvernants. Dans le domaine des droits, ils donnent la priorité à la vie privée en privilégiant la reconnaissance des « droits de l'homme » avant celle des « droits démocratiques ». Dans le vocabulaire de Habermas, les premiers désignent les droits *pré-politiques*, c'est-à-dire les droits que peut revendiquer toute personne en tant qu'être humain ; les seconds désignent les droits *politiques*, c'est-à-dire les droits du citoyen. Enfin, la méfiance des libéraux à l'égard de la démocratie populaire d'une part, leur volonté de contrôler les gouvernants d'autre part, les poussent

logiquement à défendre avec force les principes du constitutionnalisme. Depuis le XVIII^e s., ce sont eux qui sont aux avant-postes pour soumettre la vie publique à l'autorité du droit.

Le républicanisme, quant à lui, prend sa source dans la Révolution française. Il s'appuie sur la conception rousseauiste de la souveraineté populaire. Le souci de ses partisans n'est pas seulement de protéger les libertés privées contre les excès des gouvernants, mais de promouvoir des libertés politiques qui permettent aux citoyens de peser sur la conduite du pouvoir. La vision républicaine repose ainsi sur une conception large de la participation. Elle s'oppose à toute forme d'élitisme et conçoit les élus comme des mandataires directs de la volonté exprimée par le peuple. Elle considère d'une manière générale que la participation la plus large est légitime dans la mesure où aucun groupe particulier ou aucun individu ne peut s'attribuer la souveraineté au nom de la communauté tout entière.

Toutefois, Habermas reconnaît que le modèle républicain a évolué dans le temps. S'il prônait au XIX^e s. la réalisation de la démocratie politique, il est de plus en plus associé, au XX^e s., au développement de l'État-providence et à la promotion de la démocratie sociale, garantie par les droits touchant le statut économique et social des individus et des groupes. Dans l'ordre politique, deux conceptions se sont distinguées au XX^e s. La première, modérée, fait confiance aux assemblées parlementaires librement désignées par le suffrage universel. La seconde, plus radicale, fait le choix de soutenir des mouvements politiques en lutte contre la domination de la classe la plus aisée, la bourgeoisie.

Pour Habermas, les deux modèles libéraux et républicains de la démocratie ont montré leurs limites. D'un côté, les partisans du républicanisme ont fait remarquer que le paradigme libéral, dans sa volonté de défendre les droits des individus, néglige la question des inégalités sociales. Les théoriciens libéraux font excessivement confiance aux mécanismes du marché et accordent une valeur trop absolue à la responsabilité humaine. Selon Habermas, de surcroît, la société libérale ne maintient pas naturellement les conditions de pluralisme. Elle peut même conduire à la concentration des pouvoirs si elle n'est pas encadrée par des règles. En effet, à la puissance de l'État, la « libre confrontation des intérêts » peut substituer celle d'une oligarchie d'intérêts privés. Elle peut donc produire de nouvelles inégalités, non pas entre l'État et la société, mais à l'intérieur même de la société.

De leur côté, note Habermas, les défenseurs du libéralisme rappellent que la confiance dans le suffrage populaire a souvent conduit à des injustices flagrantes. Le républicanisme égalitaire peut mener à la tyrannie de la majorité quand les droits des minorités ne sont pas suffisamment défendus. Sa propension à définir l'intérêt général de façon abstraite, comme sa tendance à imposer une conception unanimiste du peuple, constituent des menaces pour la diversité sociale et le pluralisme des opinions. Dans sa version moderne, le modèle républicain, caractérisé par l'essor de l'État-providence, a conduit à la construction d'un État paternaliste qui a anéanti la responsabilité humaine au nom de la solidarité. Enfin, les libéraux ne cessent de rappeler que, contrairement au mythe rousseauiste, la volonté générale peut « mal faire ». Elle a pu conduire à des décisions autoritaires. Dans certains contextes de crise, elle a mené à la fin de la démocratie. L'idéalisation de la souveraineté populaire a même conduit à l'État totalitaire, dans la version extrême du marxisme-léninisme.

La démocratie procédurale et l'épreuve de la discussion

Face aux deux paradigmes dominants, la thèse de la démocratie procédurale formulée par Habermas propose une « troisième voie » qui tente de réconcilier des valeurs perçues jusque-là comme contradictoires. Le « procéduralisme » consiste à réorganiser la démocratie autour d'institutions et de règles suffisamment stables pour permettre la participation raisonnée de tous les citoyens à la vie publique. Il ne s'agit pas de restaurer la conception classique de l'État de droit comme autolimitation du pouvoir, mais d'aller plus loin en recherchant les procédures incitant à une participation démocratique véritable. En d'autres termes, Habermas souhaite réconcilier l'exercice de la souveraineté populaire avec l'exigence constitutionnaliste d'une démocratie encadrée par le droit. Dans cette perspective, les « droits du citoyen » issus de la souveraineté populaire (les droits *dans* l'État) ne s'opposent pas aux « droits de l'individu » garantis par les constitutions (les droits *contre* l'État). Bien au contraire, ils sont à la fois indissociables et complémentaires.

La démocratie procédurale de Habermas repose une « éthique de la discussion ». Au centre de son projet philosophique figure en effet l'exigence du dialogue entre les êtres humains, au point que son analyse est souvent présentée comme une « théorie délibérative » de la démocratie. L'idée d'une vie politique fondée sur l'échange permanent des opinions s'inscrit dans la continuité de ses écrits antérieurs sur la « raison communicationnelle » (*Théorie de l'agir communicationnel*, 1981 ; *Morale et communication*, 1986). Le dialogue entre citoyens est présenté par Habermas comme le cœur même de l'activité politique. Il est une mise à l'épreuve de la raison par la discussion. Ainsi, la raison universelle n'existe-t-elle pas comme une donnée *a priori* de l'existence. Elle émerge des interactions entre les êtres. Elle se forge dans l'expérience intersubjective. Elle apparaît lorsque les individus parviennent, grâce à la délibération, à dépasser leurs horizons particuliers et à accéder au stade de « l'intercompréhension ».

À cet égard, pour Habermas, l'État de droit n'a de sens que s'il renforce réellement la pratique permanente du débat dans la société. Plus que cela, il n'a de légitimité que s'il résulte lui-même d'une délibération politique du peuple. Il ne peut en aucun cas être capté et possédé par une autorité séparée de la société. Il peut prendre forme, note Habermas dans *Droit et démocratie* (1992), dans la perspective d'une « démocratie radicale », c'est-à-dire une démocratie qui se réalise dans l'intersubjectivité et non dans une institution qui concentrerait le pouvoir en un lieu particulier. Si le philosophe allemand ne conteste pas le principe du gouvernement représentatif, il défend une lecture substantielle de la démocratie dans laquelle le pouvoir est le résultat d'un processus communicationnel, le fruit de « la circulation de consultations et de décisions rationnellement structurées ». Autrement dit, si le philosophe allemand défend la démocratie procédurale, c'est parce que le droit garantit une délibération effective, libre et ouverte à tous, dans l'espace public. L'État de droit ne se limite pas à protéger les droits contre les excès politiques, comme l'envisage le constitutionnalisme classique. Il est tout entier placé au service de la discussion démocratique. Il n'a de légitimité que s'il accroît la possibilité que se réalisent des accords entre citoyens. Loin de ses textes critiques des années 1960-1970, Habermas fait reposer son projet sur le vieux rêve des

Lumières, en particulier le projet kantien de placer la raison du droit au service d'une société juste.

La conception habermassienne de la délibération démocratique a pu attirer des critiques. Habermas ne s'engage pas sur le terrain du droit constitutionnel. Comme philosophe, il se borne à poser les principes d'une société politique juste, c'est-à-dire une société qui garantit la protection de la liberté, le droit de défendre librement ses opinions, le droit de concourir à la délibération, l'égalité des chances et le pluralisme. Même si l'on comprend la réticence à s'engager sur le terrain du droit positif, domaine qui exige la maîtrise des connaissances juridiques, son projet gagnerait à se prononcer sur les règles concrètes capables de favoriser l'échange démocratique dans un espace public garantissant l'intersubjectivité des relations entre citoyens. De même, chez Habermas, l'épreuve de la discussion est envisagée sous la forme très optimiste d'une conversation rationnelle entre des citoyens libres et éclairés. Elle est une confrontation pacifique des arguments. Elle s'appuie donc sur la vision d'un citoyen rationnel, actif, impliqué dans la vie publique et engagé dans un échange avec le reste de la société. Elle suppose également que tous les citoyens partagent les mêmes catégories de pensée et s'expriment dans une langue commune. Elle présume ainsi que les individus sont capables de dépasser leurs intérêts particuliers et de se mobiliser autour d'arguments raisonnés. Enfin, la conception habermassienne suppose l'existence d'un espace public ouvert, où la confrontation des opinions individuelles est libre et guidée par la force du meilleur argument. D'une manière générale, elle implique l'existence d'une raison communicationnelle universelle.

Ainsi, le projet habermassien tend parfois vers une abstraction conceptuelle qui ignore les dimensions inégalitaires du champ politique au sein des démocraties libérales contemporaines. Tout en défendant une conception « radicale » de la démocratie, la raison communicationnelle s'appuie sur un modèle de la conversation bourgeoise. Il valorise le débat raisonné, propre à la société cultivée. Dans la lignée des idées libérales, il semble ignorer le fait que l'exercice effectif des libertés civiles et politiques dépend d'aptitudes sociales qui sont inégalement distribuées dans la société. En effet, tous les citoyens n'ont pas la même capacité à exprimer des opinions et participer à la discussion collective. Cette capacité dépend notamment de l'éducation et des perceptions culturelles,

des capacités économiques et de l'accès privilégié à certaines opportunités sociales. L'échange délibératif peut donc se traduire, dans les faits, par l'exclusion des citoyens qui n'ont pas les aptitudes et les ressources sociales requises. Le risque est de rétrécir l'espace réel de la vie publique et de reproduire les relations inégalitaires déjà présentes dans la société. De même, Habermas exprime une confiance dans la capacité de la société à s'auto-organiser. S'il n'ignore pas les moyens qu'ont certains acteurs pour dominer les structures de la délibération – par exemple les grands médias ou les pouvoirs économiques – il ne prévoit pas la possibilité d'aménagements des institutions de la société libérale, dans l'optique de garantir la liberté et l'égalité effectives des citoyens dans l'accès aux espaces de délibération démocratique.

Le dépassement de l'État-nation

Jürgen Habermas ne se contente pas de proposer un nouveau modèle démocratique. Son analyse de l'évolution des sociétés modernes l'incite à repenser plus largement les rapports politiques nationaux et internationaux. Elle réinterroge à cet égard les deux grandes notions sur lesquelles se sont forgées les démocraties modernes : l'État et la nation.

Le patriotisme constitutionnel

Au XIX^e s., l'essor du modèle de la démocratie parlementaire s'est opéré dans le cadre d'États nationaux, de telle manière que, par la suite, la nation, l'État et la démocratie ont semblé définitivement liés. Depuis plus d'un siècle, en effet, l'allégeance à la nation a pris le pas sur les appartenances régionales et communautaires. C'est par le sentiment national que s'opère l'intégration de l'individu dans la société. Depuis les révolutions française et américaine, toutefois, l'idée de nation ne renvoie pas simplement à une communauté humaine soudée par son histoire, sa culture et sa langue. Elle est aussi l'incarnation symbolique du peuple souverain. C'est à partir d'elle qu'est pensée la légitimité démocratique dans le cadre du gouvernement représentatif. Elle est le lieu de la communauté politique, puisque l'accès de la citoyenneté dépend de l'appartenance à la communauté nationale. Quant à l'État, il est conçu

comme la personnification juridique de la nation à l'intérieur et à l'extérieur du pays, d'où le terme « État-nation ».

Le désarrimage de l'État et de la nation

La fin du xx^e s. montre, selon Habermas, que les liens entre nation, citoyenneté et État se sont affaiblis. La nation n'apparaît plus de façon systématique, en effet, comme le principe unificateur de l'État démocratique. Si la démocratie s'est bien forgée en Europe par l'arrimage de l'État et de la nation aux XIX^e et XX^e s., on assiste depuis quelques années à leur découplage, ce qui implique de repenser en profondeur la conception contemporaine de la citoyenneté. La dissociation de l'État et de la nation est provoquée, selon Habermas, par plusieurs évolutions. Elle est liée tout d'abord au fait que l'idée de nation, dans un grand nombre de sociétés, n'a pas réussi à dissoudre les identités culturelles, territoriales, linguistiques, ethniques ou religieuses. L'observation montre que le processus historique de nationalisation des sociétés démocratiques n'est pas arrivé à son terme. La plupart de ces sociétés, à commencer par les États-Unis, ont conservé un caractère multiculturel. Dans ces circonstances, toute tentative de définir de façon équitable les droits des citoyens ne peut ignorer leur organisation sociale en diverses communautés infranationales. Ensuite, l'intensification des échanges et des communications dans le cadre de la mondialisation tend à favoriser l'ouverture des frontières nationales et à affaiblir le lien d'allégeance prioritaire qui liait autrefois chaque citoyen à sa nation. Dans ce contexte, les États-nations sont désormais dans l'incapacité de résoudre les grands problèmes économiques et écologiques qui se posent aux sociétés. Enfin, selon Habermas, la progression européenne des droits humains fait que ceux-ci ne peuvent plus s'exprimer exclusivement dans le cadre de projets politiques nationaux. La promotion des droits doit être envisagée à l'échelle mondiale.

Les convictions de Habermas résultent également de ses participations à des controverses autour de la réactivation de l'idée nationale en Allemagne, lors de la « querelle des historiens » (controverse sur les causes de la montée du nazisme, voir chapitre 7), puis lors des débats sur l'identité du peuple allemand de l'Allemagne réunifiée ou encore lors des discussions ouvertes lors de la réforme du code de la nationalité. Divers

intellectuels expriment alors leur souhait de rétablir l'idée de la nation allemande, en l'expurgeant des atrocités commises en son nom sous le régime nazi. À l'inverse, Habermas estime qu'il est impossible d'effacer la mémoire du génocide et, par conséquent, dénonce le souhait de refonder l'unité allemande autour d'un néonationalisme à caractère ethnique. À la suite de ces débats, il s'emploie à forger un projet d'intégration politique s'appuyant non plus sur une conception historique ou ethnique de la communauté nationale, mais sur des principes dégagés par la raison. Le dessein de Habermas est de construire l'unité de la société politique autour d'un socle de valeurs fondamentales. De cette manière, il devient possible de dépasser les projets particularistes qui, glorifiant les consciences nationales, font germer des nationalismes belliqueux.

L'intégration politique par le droit

Dans le prolongement de ces idées, Habermas imagine une nouvelle conception de la citoyenneté fondée sur l'attachement aux grandes valeurs démocratiques telles que les libertés de penser et d'expression, le droit de participation ou le pluralisme. Le « patriotisme constitutionnel » qu'il appelle de ses vœux a ceci d'original qu'il fait reposer l'adhésion politique du citoyen sur le ralliement à des valeurs politiques partagées, et non plus sur un rattachement affectif à la nation (*L'Intégration républicaine*, 1998). La citoyenneté est définie par l'attachement aux principes et aux règles de l'État de droit démocratique, à une « nation de projet » (*willensnation*) qui se substitue à la conception classique de la nation héritée sur laquelle s'est construit le patriotisme au XIX^e s. Une telle vue ne cherche pas à nier l'existence des traditions, des coutumes, ni même des cultures. Celles-ci existent et participent à la construction d'un sentiment d'appartenance indispensable à la vie en communauté. Mais il n'est plus nécessaire, selon Habermas, que les identités soient fédérées ou fusionnées dans une communauté politique dont l'homogénéité culturelle est toujours discutable et souvent contestée. En d'autres termes, il n'est plus nécessaire de chercher à unir la communauté politique (celle qui fonde la citoyenneté) et la communauté culturelle (celle qui fonde l'identité) dans un État-nation. Il y a même un danger à penser la citoyenneté en termes d'identité.

La solution la plus raisonnable, selon Habermas, consiste à assumer la dissociation entre le niveau de « l'intégration politique » des citoyens, fondée sur l'adhésion aux principes constitutionnels qui reflètent la culture politique partagée, et le niveau de « l'intégration éthique » des groupes et des subcultures qui revendiquent une identité propre fondée sur l'origine commune, la langue ou la religion par exemple. Le philosophe allemand estime en effet que la diversité des identités doit désormais être reconnue dans la société multiculturelle, dans la mesure où elle peut parfaitement coexister avec la communauté juridique formée par les citoyens. Cette dernière est forcément plus ouverte puisqu'elle est fondée sur la volonté de chacun de vivre ensemble selon des valeurs partagées, et non plus sur une conception sentimentale de l'histoire nationale. Elle assume la construction d'un nouveau modèle républicain et multiculturel, fondé sur universalisme inclusif (*einbeziehend*), aux antipodes de l'ethno-nationalisme exclusif (*ausschliessend*) qui a caractérisé la construction de l'État national au XIX^e s.

Le modèle habermassien de l'État post-national renouvelle la réflexion sur la place du droit dans l'exercice de la vie des citoyens. Il rejoint la conception procédurale de la démocratie, dans la mesure où la citoyenneté doit s'appuyer, selon Habermas, sur des droits fondamentaux et les règles qui garantissent aux citoyens une implication véritable dans la vie politique. Il a pour mérite de tenter de dépasser le simple constat de la crise du modèle de l'État-nation. Il ouvre notamment la possibilité d'approfondir l'idée démocratique dans des ensembles multinationaux. L'Union européenne est pour Habermas l'exemple emblématique de la réalisation d'un projet post-national capable d'intégrer différentes communautés historiques dans une nouvelle expérience démocratique fondée sur un projet juridique commun.

L'horizon politique post-national de Habermas a suscité des interrogations. Certains intellectuels ont pu noter, par exemple, que la perspective post-nationale se rapprochait des positions internationalistes et cosmopolites déjà présentes dans des théories révolutionnaires comme dans l'héritage philosophique de Kant. Habermas a pu préciser son point de vue en soulignant la spécificité de la conception post-nationale du lien politique. Selon lui, en effet, la vie démocratique ne peut se consolider que dans un environnement politique et institutionnel suffisamment organisé, visible et accessible à tous pour inciter les citoyens à participer.

Or, ces conditions n'ont aucune chance d'être réunies à l'échelle internationale compte tenu des écarts importants qui séparent les pays dans la marche vers la reconnaissance des droits humains. D'autres auteurs ont souligné la tentation de Habermas d'identifier un mouvement d'évolution de la démocratie vers une nouvelle modernité politique qui ressemble étonnamment à son projet de démocratie délibérative.

Enfin, il est possible de s'interroger sur l'ambition affichée du projet habermassien de construire un ordre constitutionnel qui, tout en prônant l'adhésion indéfectible des citoyens aux valeurs démocratiques, n'impliquerait de leur part aucun effort d'intégration sociale et culturelle. La difficulté des institutions européennes à susciter l'engagement des citoyens est un exemple concret de la difficulté à envisager un modèle d'intégration républicaine en dehors d'un cadre d'intégration sociale et culturelle. La frontière établie entre le droit, la politique et la citoyenneté d'un côté, la culture, la société et l'identité de l'autre, reste une abstraction philosophique réduisant l'adhésion politique à un patriotisme juridique. Dans les faits, il apparaît difficile d'affranchir la citoyenneté de l'appartenance à une communauté de culture et d'histoire, et même au désir de vivre ensemble.

Vers un ordre juridique post-national ?

Pour Habermas, la mondialisation des échanges et la naissance de sociétés multiculturelles remettent en question le modèle de l'État-nation. Sur le plan interne, celui-ci ne parvient plus à assurer l'intégration politique des communautés qu'il était autrefois parvenu à souder en intégrant les citoyens dans la vie démocratique. Sur le plan externe, il voit ses frontières s'ouvrir sous le coup de l'intensification des circulations économiques et culturelles. Le retour au principe national n'étant pas souhaitable, il convient donc, selon Habermas, de repenser les conditions d'organisation du système juridique international.

La société multiculturelle ne constitue pas une menace pour la vie démocratique. Elle marque simplement le déclin inéluctable de l'idée nationale. Elle montre que la nation n'est plus le creuset de l'intégration culturelle. L'internationalisation de l'économie, en revanche, représente un danger réel pour les droits et libertés des individus. Habermas ne

récuse pas le capitalisme comme mode de production, mais il redoute les effets destructeurs d'un libéralisme économique incontrôlé. La logique du profit vient souvent contrarier, en effet, les préoccupations morales sur lesquelles s'organise la vie sociale, notamment le respect des droits fondamentaux et le développement de la solidarité.

Dans *L'Intégration républicaine* (1998), le philosophe entrevoit deux itinéraires pour répondre aux enjeux du nouveau monde globalisé. Le premier est la constitution d'espaces publics régionaux. Sur cette voie, les Européens ont pris un temps d'avance. Le processus d'unification européenne engagé dans les années 1950-1960 constitue en effet une formidable opportunité pour réorganiser la vie politique contemporaine. Alors que l'Europe s'est construite autour d'un marché communautaire, il s'agit désormais de bâtir un ordre juridique européen qui pourrait mener à terme à la formation d'un nouvel État de droit. Habermas souhaite la création d'une constitution européenne, la mise en place d'institutions fédérales, la reconnaissance d'une nouvelle citoyenneté et la réorganisation de la société civile à l'échelon supranational. La marche vers la formation d'un État de droit européen peut être désormais envisagée puisque l'ensemble des États réunis dans un marché commun sont des démocraties respectueuses des libertés. Le projet de Habermas n'a pas pour ambition de reproduire le modèle de l'État-nation au niveau européen. Il ne milite pas pour l'intégration culturelle des peuples engagés dans le processus d'unification politique. Il rejette absolument toute conception ethnique de la nation européenne, compte tenu de la forte diversité des cultures et des identités qui caractérise les sociétés européennes.

En revanche, Habermas appuie la création d'une communauté juridique européenne partageant les valeurs démocratiques et libérales. Comme une telle communauté a peu de chance d'émerger si elle repose exclusivement sur l'intégration juridique des systèmes nationaux, elle doit mobiliser l'ensemble des forces sociales organisées (partis politiques, groupes d'intérêts, mouvements civiques, associations, syndicats et professions). La réorganisation de la société civile est en effet la condition essentielle pour que se forme un « espace public européen », c'est-à-dire un espace de délibération soumettant systématiquement l'ensemble des opinions au principe de discussion. C'est à cette condition que pourra prendre forme une conscience

politique européenne, clé de voûte d'une citoyenneté affranchie des anciennes appartenances nationales.

La seconde réponse aux enjeux de la mondialisation est la réorganisation du système politique international. Contrairement à l'Europe, l'espace international éprouve beaucoup de mal, selon Habermas, à s'engager sur la voie démocratique et libérale. Les obstacles sont nombreux dans la mesure où les institutions internationales privilégient le principe de la souveraineté de l'État-nation, forgé au cours des siècles précédents. Aussi, malgré l'émergence d'un système juridique international balbutiant, la diplomatie ignore les procédures démocratiques. Elle suit la logique des rapports de puissance. L'un des grands enjeux du tournant du siècle, selon Habermas, est de renforcer la logique du droit dans cet univers interétatique. Le philosophe allemand est conscient de l'impossibilité de fonder une constitution mondiale autour de principes juridiques universels tant que la souveraineté des États y demeurera le seul horizon conceptuel indépassable. Il est en effet irréaliste de concevoir le système international actuel comme un « espace public » mondial.

Ce constat ne confine pas Habermas dans un pessimisme réaliste. Au contraire, dans *La Paix perpétuelle* (1996), il souhaite réactualiser le vieux rêve kantien d'un « droit cosmopolitique » capable d'édifier une paix perpétuelle entre les États en leur donnant une assise morale et juridique (voir [chapitre 5](#)). La force du droit cosmopolitique, rappelle Habermas, est qu'il concerne les « sujets individuels de droit », alors que le droit international se limite à réguler les relations entre des « sujets collectifs » (les États). Certes, l'émergence du droit international constitue un réel progrès dans l'histoire dans la mesure où les traités permettent de régler les relations entre États. Il vise à empêcher l'exercice de la force. En cas de conflit, il favorise la voie de l'équilibre et des compromis. Il est donc l'envers du principe d'hégémonie. Néanmoins, l'ambition d'un droit cosmopolitique est bien plus élevée, puisque celui-ci vise à terme la formation d'une communauté mondiale de citoyens libres et égaux. Le nouvel ordre juridique imaginé par Habermas repose ainsi sur la reconnaissance d'une citoyenneté mondiale active qui n'effacerait pas le droit des groupes et des nations à vivre selon leurs critères culturels.

Habermas reconnaît que cette communauté cosmopolitique ne pourra pas s'appuyer sur une identité commune pour construire un nouvel ordre éthico-politique, comme ce fut le cas pour les États-nations. La recherche de l'unité civique entre les peuples peut en revanche s'établir sur un « universalisme moral » fondé sur la défense des droits humains. La légitimité de ces droits a été reconnue dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 qui constitue déjà un contrepoint à la souveraineté des États. De même, certaines violations des droits commencent à être combattues, avec la condamnation, par exemple, de certains « crimes contre l'humanité » et la création des premières juridictions pénales internationales. Le cosmopolitisme habermassien entend ainsi faire de la reconnaissance de ces droits le socle de l'espace public mondial à venir.

Selon Habermas, la promotion de la citoyenneté mondiale implique de protéger les droits individuels *avant* ceux des communautés nationales : le « droit des gens » doit primer sur le « droit des peuples ». Pour engager une mutation d'une telle ampleur, il est nécessaire que les droits humains soient institutionnalisés à l'échelle mondiale, de façon à ce qu'ils acquièrent une force contraignante et s'imposent à tous les gouvernements. Habermas reconnaît sur ce point que dans le système international contemporain, il n'existe pas encore une « force exécutive » capable d'imposer le respect de ces droits, y compris de recourir à la force pour faire appliquer les lois internationales. Le principe de souveraineté étatique constitue toujours le principal obstacle à la formation d'un nouvel ordre juridique cosmopolitique. Pour que celui-ci puisse voir le jour, il convient donc de mettre en place une justice internationale dont les avis auraient force de loi – ce que tente d'incarner la Cour pénale internationale créée en 1998. Une assemblée mondiale, comme celle de l'Organisation des Nations unies, pourrait également s'imposer à terme comme une instance parlementaire dont l'autorité primerait sur celle des États.

Les institutions internationales auraient ainsi les moyens de protéger les droits humains, en particulier lorsque la violation de ces droits est le fait d'un gouvernement contre ses propres citoyens. Elles devraient avoir les moyens de rappeler tout État à ses responsabilités et le sanctionner lorsqu'il viole les libertés fondamentales. Ce faisant, Habermas justifie le « droit d'ingérence » dans les affaires internes des États si des

populations sont persécutées par leurs propres dirigeants. Il approuve l'intervention militaire de l'ONU dans la première guerre du Golfe (1990-1991) et celle de l'OTAN en ex-Yougoslavie (1999). Il y voit là une première affirmation de la suprématie du droit cosmopolitique en formation. Le respect du droit est la condition pour que se consolide une fraternité cosmopolitique. Il est le fondement d'un « État de droit global ».

Au total, la réflexion de Jürgen Habermas s'inscrit dans une tradition républicaine qui attribue un rôle actif à l'État dans la pacification des rapports sociaux et la construction de la communauté politique. Certes, il entreprend de dépasser le cadre de l'État-nation. Mais dans le droit fil de l'hégélianisme, il cherche les moyens de concilier la sphère publique (chargée d'organiser la société) et la sphère privée (où s'exercent les droits de l'individu). L'État et l'individu ne s'opposent pas ; ils se complètent. Le respect des droits, la promotion de la citoyenneté et la mise en place d'une politique rationnelle guidée par le droit doivent permettre la réalisation d'un bien commun universel. Cette ambition justifie la contrainte publique et la mise en place d'un ordre juridique. Dans le schéma habermassien, les États républicains (*i.e.* ceux qui respectent la démocratie, le pluralisme et l'État de droit) ont pour devoir de promouvoir, partout où cela est possible, les libertés et droits fondamentaux. Habermas apparaît en ce sens éloigné de la tradition libérale anglo-saxonne soucieuse de défendre l'autonomie privée contre les ingérences de la puissance publique.

La justice sociale comme horizon démocratique

Aux États-Unis, la réflexion sur la démocratie connaît un important renouvellement depuis les années 1970. S'inscrivant dans une tradition modérée et pragmatique, la nouvelle philosophie de la justice développée dans les universités ne conteste pas les fondations de la société libérale. Elle veut simplement aménager ses institutions, afin de concilier le principe de liberté avec le maintien de l'égalité des chances. D'une part,

elle ne met pas en cause les règles du marché dans le fonctionnement de la vie économique. D'autre part, elle n'oppose pas égalité et liberté : là où dans le sillage de la Révolution française, la réflexion politique peut considérer la liberté et l'égalité comme deux valeurs contradictoires qu'il importe de faire cohabiter, la philosophie libérale étatsunienne de la fin du xx^e s. voit dans le principe d'égalité un aménagement possible de la liberté. Le principe de « justice » et, à travers lui, l'idée « d'équité » sont l'objet d'une réflexion visant l'équilibre des droits entre les individus et la recherche d'une liberté collectivement partagée.

Pragmatisme, justice et équité

La philosophie étatsunienne est tout d'abord influencée par une sensibilité dite « pragmatique ». Renonçant aux grands systèmes de pensée de la tradition européenne, le pragmatisme est une sensibilité philosophique qui entend privilégier la réflexion sur les conditions de l'action. Il est un héritage de la pensée libérale du xviii^e s. qui s'est construite en opposition à la pensée spéculative d'inspiration chrétienne. Il est surtout en vogue aux États-Unis depuis la fin du xix^e s., où il fût initialement développé par Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) et John Dewey (1859-1952). Le philosophe Richard Rorty (1931-2007) en est l'un des principaux représentants de la fin du xx^e s. (*L'Espoir au lieu du savoir*, 1995).

La tradition pragmatique estime que les idées n'ont de véritable intérêt que par les effets qu'elles peuvent produire sur la réalité sociale. Les connaissances normatives tirent leur validité de leur utilité pour les individus et la société. Dans cet esprit, les philosophes nord-américains n'entendent pas établir de coupure entre le champ de la réflexion et le domaine de l'action. Ils ne souhaitent pas non plus s'enfermer dans une posture critique comme ont pu le faire de nombreux intellectuels européens d'après-guerre – comme les théoriciens de Francfort ou, en France, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Foucault, Deleuze, Castoriadis et Lefort. Bien au contraire, ils ont l'ambition de s'attaquer directement aux problèmes qui traversent la société et ainsi inspirer les débats politiques de leur temps.

La pensée politique étatsunienne est également marquée, depuis les années 1970, par un retour en force des philosophies morales. Celles-ci ne se cantonnent pas à des sujets classiques de la réflexion politique (la démocratie, le pouvoir, la citoyenneté, les droits de l'homme, etc.). Elles posent comme hypothèse générale que les actions humaines sont indissociables des valeurs qui les portent. Ces philosophies ont un caractère moral dans la mesure où elles n'hésitent pas à replacer les questions du « juste » et du « bien » au centre de la réflexion sur la société. C'est à la suite de l'ouvrage majeur publié par John Rawls en 1971, *Théorie de la justice*, qu'un nombre croissant d'auteurs redécouvrent l'intérêt de poser les conditions d'une société juste. Beaucoup, parmi eux, s'intéressent à l'organisation sociale et, à ce titre, ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur la démocratie et les droits.

Les « théories de la justice » se développent dans le sillage de la philosophie rawlsienne. Elles mènent une réflexion sur les droits des individus en y incluant la question des inégalités sociales. Elles se différencient nettement des questions classiques de la philosophie du droit. Elles ne tentent ni d'approfondir la réflexion sur le droit naturel (*i.e.* l'ensemble des principes immuables attachés à la nature humaine) ni celle sur les droits civiques (*i.e.* les droits des citoyens face au pouvoir). Pour les philosophes de la justice, les droits ne sont jamais définitivement ancrés dans la société. Il n'y a pas de droits *absolus* posés *a priori* ; il n'y a que des droits *relatifs* résultant d'une conciliation entre toutes les opinions en présence. La réflexion sur la justice doit donc refuser toutes les certitudes morales, les règles indiscutables, les opinions fondées sur la foi ou les sentiments. Elle doit être essentiellement pragmatique : son objet est de savoir dans quelles conditions une norme peut être reconnue comme acceptable aux yeux de tous. L'important n'est pas de savoir si cette norme est « vraie » ou « fausse », « bonne » ou « mauvaise », « légitime » ou « illégitime », mais si elle est adaptée à la société dans laquelle elle est appliquée.

Malgré cette réserve de principe à l'égard des jugements universels, tous les philosophes de la justice soutiennent les principes de la démocratie libérale. Ils admettent l'idée qu'il existe un certain nombre de valeurs fondamentales qui ne peuvent pas être discutées, comme la liberté, la dignité ou l'égalité des chances. Ils défendent aussi l'autorité

du droit : celui-ci est la meilleure technique d'organisation des rapports sociaux dans la mesure où il permet la résolution pacifique des différends. Ils considèrent enfin qu'une redistribution limitée des biens matériels est nécessaire, afin que tous les êtres humains vivent dans des conditions moralement acceptables. Ils refusent néanmoins toute action autoritaire qui viserait à imposer une stricte égalité entre les individus. Pour eux, la justice résulte d'un juste équilibre entre l'aspiration à la liberté et la recherche de l'égalité. Certes, l'égalité des conditions est un idéal vers lequel la société démocratique doit tendre. Mais les projets égalitaristes révolutionnaires, comme le socialisme, ont révélé qu'ils étaient incompatibles avec la protection des libertés fondamentales. Aussi, les théories de la justice plaident pour un parti pris réaliste qui implique d'accepter un certain nombre d'inégalités dans la société. Le rôle de la réflexion philosophique sur la justice est alors de distinguer, d'un côté, les inégalités qui peuvent être considérées comme justes par les individus et, de l'autre, celles qui sont moralement inacceptables au regard des grands principes démocratiques et libéraux.

Les débats sur la justice sont animés en général par des universitaires de sensibilité « libérale ». On nomme ainsi aux États-Unis les intellectuels qui, sans rejeter la société de marché, se mobilisent pour que les droits des plus faibles soient protégés et respectés (le terme « libéral » est donc clairement associé, dans ce contexte précis, à la pensée de gauche). Les théoriciens de la justice sont donc favorables aux mesures correctrices des inégalités portées par l'État, dès lors que ces mesures n'entravent pas la liberté. Ils s'opposent aux théories libertariennes qui réduisent l'idée de la justice à la seule promotion de la liberté individuelle dans un système de propriété privée et de marché universel. Ils se retrouvent en général autour de trois objectifs : protéger la liberté individuelle ; lutter contre l'accroissement des inégalités de situation ; enfin, promouvoir l'égalité des chances, c'est-à-dire permettre à tous les individus, sans exception, d'atteindre les positions les plus élevées dans la société. La philosophie rawlsienne a ouvert la voie. Elle a néanmoins soulevé des critiques chez des intellectuels comme Ronald Dworkin, Michael Walzer ou Amartya Sen, qui estiment qu'aucune théorie de la justice ne peut se cantonner à une réflexion sur les droits formels des individus et, partant, ignorer les besoins concrets ou les valeurs spécifiques de ceux à qui elle s'applique.

John Rawls, les droits et la justice distributive

John Rawls (1921-2002) est la figure centrale de la philosophie libérale de la fin du xx^e s. Dès sa parution, *Théorie de la justice* a rouvert le débat sur la place des droits dans la société étatsunienne. Rawls y propose un cadre de réflexion théorique qui tente de dépasser l'opposition classique entre l'égalité et la liberté. Le succès de son œuvre tient pour une grande part à sa volonté de trouver une voie moyenne, proche de la social-démocratie, s'opposant à la fois aux excès du libéralisme sauvage et aux dérives du socialisme autoritaire.

La « justice distributive » rawlsienne poursuit un objectif social. Elle a pour visée de répartir les biens nécessaires ou désirables de façon équitable, afin que les personnes les plus défavorisées ne soient pas exclues de la société et puissent vivre dignement. Sa théorie de la justice se veut toutefois réaliste dans la mesure où elle refuse de céder à l'illusion d'une société parfaitement égalitaire. Elle soutient que l'acceptation de certaines inégalités n'est pas incompatible avec la lutte contre les injustices. Pour Rawls, en effet, la justice ne consiste pas à instaurer une égalité arithmétique entre les êtres humains, comme l'imaginent les utopies collectivistes. Elle suppose de rechercher une « équité » (*fairness*) selon des règles que les membres de la société doivent eux-mêmes collectivement définir. L'équité se différencie de l'égalité en ce qu'elle ne cherche pas à effacer les différences entre les êtres humains, ne tente pas de niveler les modes de vie et, par conséquent, ne met pas en cause la liberté. La quête de l'équité implique de rechercher les principes permettant de déterminer le seuil à partir duquel certaines inégalités, considérées jusque-là comme acceptables par les membres de la société, deviennent des « injustices » qui doivent être corrigées.

Le voile d'ignorance et les principes de la justice sociale

La conception rawlsienne de la justice prend le contre-pied de la philosophie utilitariste née dans l'Angleterre du xix^e s. (Jeremy Bentham, John Austin, John Stuart Mill, Herbert Spencer), mais aussi très influente

aux États-Unis depuis plus d'un siècle. L'utilitarisme défend l'idée que l'organisation de la vie sociale doit favoriser la recherche du plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Dans cette perspective, la société est considérée comme juste lorsqu'elle parvient à améliorer le sort de l'ensemble des citoyens. L'utilitarisme s'est très tôt arrimé au libéralisme pour considérer que le bonheur *commun* émerge naturellement de l'addition des bonheurs *individuels*. Pour les philosophes utilitaristes, c'est en effet en donnant à chaque être humain la possibilité de s'épanouir individuellement que la société dans son ensemble pourra accéder au bien-être. Selon Rawls, cette philosophie a le tort de ne se préoccuper que de la maximisation de l'utilité des individus et, partant, de négliger l'enjeu de la répartition des biens et des richesses dans la société. Elle est une doctrine indifférente aux inégalités sociales. Elle peut même venir justifier le maintien d'importantes inégalités sociales, économiques voire politiques dès lors que le niveau général de bien-être est considéré comme élevé. Privilégiant un principe d'efficacité, acceptant le sacrifice des plus pauvres, l'utilitarisme apparaît insatisfaisant sur un plan moral. Pour Rawls, il convient d'inverser l'ordre des priorités en considérant que le sort des désavantagés doit désormais primer sur le critère du bonheur général de la société.

Le philosophe américain propose de bâtir une théorie de la justice suffisamment abstraite pour être généralisée à l'ensemble des sociétés. Pour cela, il s'inspire de la théorie du contrat social qui associe la société au résultat d'un accord passé entre tous les individus. Le souhait de Rawls est d'établir un cadre de discussion permettant de déterminer des « principes de justice » qui obtiendraient l'assentiment de *tous* les membres de la société. Mais un tel souhait, souligne-t-il, rencontre un obstacle de taille : les individus sont généralement incapables de se mettre d'accord sur des critères de justice universels, car leur jugement sur les inégalités est toujours orienté par leur statut social, leurs intérêts, leurs aptitudes personnelles, leurs croyances ou leur assignation particulière à un groupe social.

Rawls tente alors d'imaginer une méthode qui surmonte cet écueil. Il imagine une situation idéale où les êtres humains pourraient élaborer des principes de justice « équitables », c'est-à-dire des principes auxquels adhérerait quiconque quelle que soit son identité, ses intérêts ou sa position dans la société. Dans cette situation, les individus seraient placés

sous un « voile d'ignorance » : ils ne sauraient rien de leur propre statut et de leur richesse, pas plus que de leur sexe, leur intelligence, leur religion, leur origine ethnique et même leurs aptitudes physiques. Aveugles, incapables de connaître leurs propres caractéristiques comme celles des autres, ils seraient tous situés dans une position de neutralité et ne pourraient donc avoir aucun biais. Ils seraient ainsi dans les meilleures conditions pour réfléchir de façon impartiale et objective aux différentes solutions de justice possibles pour traiter des inégalités. Dans un second temps, ils pourraient sélectionner, par recoupement, les solutions qui leur paraissent équitables d'un point de vue moral. Leur choix unanime déboucherait sur un nouveau contrat social.

Selon Rawls, les individus placés sous le voile de l'ignorance sont inévitablement conduits à rechercher la conciliation entre deux désirs antagonistes : celui de la plus grande liberté individuelle (dans le cas où ils seraient dotés de ressources et d'un statut social élevé qui les avantage) et celui de la plus grande égalité (au cas où ils appartiendraient aux milieux sociaux les plus pauvres). Dans cette hypothèse, pour rechercher une solution accordant ces deux voies, il est possible de dégager deux grands principes à partir desquels construire une conception de la justice sociale. Le « principe d'égalité », tout d'abord, suppose que tous les individus soient en mesure d'accéder, de la façon la plus étendue et la plus égale possible, aux libertés fondamentales. Cet égal accès aux libertés touche les droits les plus importants : la liberté de pensée, la liberté d'expression, la liberté de réunion, le droit à l'intégrité physique et morale, les droits civiques, la protection face au pouvoir arbitraire, le droit de propriété. Le principe d'égalité étant la condition de toute justice, il doit primer sur tous les autres principes.

Le « principe de différence », ensuite, suppose que certaines inégalités dans la société doivent pouvoir être considérées comme « justes » – c'est-à-dire acceptables sur un plan moral – dès lors qu'elles respectent deux conditions. Premièrement, les inégalités ne sont justes que lorsqu'elles contribuent, en compensation, à améliorer simultanément le bien-être général et le sort des plus défavorisés. Autrement dit, les gains supérieurs concédés à un petit nombre ne doivent jamais conduire à un appauvrissement des plus démunis. Deuxièmement, chacun doit bénéficier des mêmes chances initiales de gravir les échelons

économiques et sociaux. Il s'agit clairement, selon l'auteur, d'assurer ainsi « l'égalité des chances » à tous les niveaux de la vie sociale, afin d'éviter que ne se perpétuent des inégalités structurelles dans la société, par exemple celles qui affectent certaines classes, ethnies ou genres.

Par la conciliation de ces deux principes, Rawls entend à la fois protéger les populations pauvres contre l'égoïsme des élites et permettre que se maintienne un principe de mérite où l'ascension sociale résulte des efforts individuels dans un système de concurrence. La justice sociale n'est ni dans l'égalité parfaite ni dans la liberté totale : la première sacrifie les plus méritants ; la seconde abandonne les plus démunis. La société juste implique de rechercher une voie médiane.

Les inflexions du libéralisme rawlsien

La philosophie de John Rawls s'inscrit dans la mouvance « libérale » (au sens américain) soucieuse de défendre les droits des plus démunis. À la manière des sociaux-démocrates européens, Rawls souhaite l'adoption de lois sociales, mais il refuse aussi les réformes remettant en question la propriété individuelle et le marché. Il est favorable à un aménagement du capitalisme libéral par la mise en place de mécanismes de redistribution des richesses. Il soutient publiquement les efforts entrepris aux États-Unis pour permettre aux minorités d'exercer leurs droits civiques et d'accéder aux universités et aux administrations. Il est favorable à un renforcement des compétences de l'État fédéral, seul échelon de gouvernement capable d'imposer une législation sociale identique dans tous les États fédérés. Dans les années 1980, sa théorie commence à circuler en Europe où elle reçoit un accueil favorable. Son caractère universel et ses ambitions modérées lui assurent une audience importante, au moment où le marxisme théorique disparaît des départements philosophiques des universités.

Le libéralisme tempéré de Rawls a néanmoins soulevé des critiques. L'universalité revendiquée dans *Théorie de la justice* a été rapidement contestée. Rawls affirmait en effet que sa réflexion, grâce à son raisonnement abstrait, pouvait être appliquée dans n'importe quelle société et dans différentes sphères de la vie sociale. Or, plusieurs auteurs ont souligné que l'idée de liberté ne pouvait pas constituer un horizon

philosophique universel. Si elle est bien un principe fondateur des démocraties libérales, elle n'apparaît pas comme une valeur surplombante dans des sociétés communautaires ou religieuses où prévalent des principes de hiérarchie et de solidarité, et où la question des droits individuels est placée au second plan.

Dans une série d'écrits ultérieurs Rawls accepte de restreindre la portée de ses idées (*Le Libéralisme politique*, 1993 ; *Justice et démocratie*, 1993). Il reconnaît notamment que sa réflexion n'est valable que pour les sociétés démocratiques et constitutionnelles, où les principes de liberté et de tolérance constituent des valeurs centrales de la vie sociale. Il n'hésite pas non plus à s'approprier certaines critiques pour infléchir certains arguments avancés dans les années 1970. Il admet l'idée que la société contemporaine est marquée par le « fait du pluralisme », c'est-à-dire par l'existence d'une grande variété des positions morales « compréhensives ». Ces positions sont guidées par les religions, par des conceptions philosophiques et des systèmes éthiques différents. La vie démocratique s'accompagne de revendications qui expriment diverses visions du bien qui sont à la fois raisonnables et antagonistes. Ce constat conduit Rawls à réviser sa théorie, puisque la recherche de la justice ne nécessite plus, désormais, de s'imposer la plus grande neutralité sur le plan moral en mettant à l'écart toutes les convictions métaphysiques (méthode du voile d'ignorance). Rawls admet que la justice oblige à rechercher des compromis durables entre des systèmes de valeurs concurrents. Pour réaliser cette idée, il encourage ainsi ce qu'il appelle la recherche du « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*), c'est-à-dire une méthode permettant aux agents sociaux de dépasser leurs désaccords initiaux sur les valeurs par le biais d'ajustements normatifs progressifs. La réalisation d'un tel consensus suppose de trouver une position d'équilibre entre les différentes conceptions morales qui dominent la société démocratique.

Il reste que la recherche du « juste » dans une société pluraliste n'est possible, souligne Rawls, que s'il existe un socle de valeurs communes pour résoudre les différends de façon pacifique. Il ne peut y avoir consensus que sur la base d'une « culture politique commune » qui repose sur quelques principes fondamentaux : les individus doivent accepter le principe d'une compétition pacifique des arguments plutôt que privilégier la logique du conflit ; ils doivent viser la recherche du

compromis et non tenter de faire triompher leur point de vue compréhensif ; enfin, ils doivent accepter que leurs positions morales ne pourront jamais être totalement satisfaites. En un mot, ils doivent se plier à un « devoir de civilité » (*duty of civility*) qui les enjoint à reconnaître la délibération comme une étape nécessaire de la réalisation de la justice. Sur ce point, Rawls se rapproche sensiblement, dans ses derniers écrits, de « l'éthique de la discussion » de Habermas (voir plus haut).

Les philosophes dits « communautariens » adressent d'autres critiques sur le caractère peu réaliste d'une théorie universelle qui regarde les individus comme des êtres rationnels capables de produire des choix moraux sur la base d'une discussion abstraite sur les meilleurs critères de justice et d'équité. Ils soulignent que le jugement de la raison (la recherche du « juste ») ne reflète pas systématiquement, en effet, la quête de la moralité (la recherche du « bien »). Rawls reconnaît dans ses écrits tardifs que les individus, dans leur aspiration à la justice sociale, s'appuient sur des comportements *raisonnables* qui font appel à la fois à la faculté de penser de l'acteur rationnel et aux valeurs situées qui sont intériorisées par le biais de la culture et de l'identité.

Les critiques du projet rawlsien

Les premières critiques adressées à la *Théorie de la justice* viennent paradoxalement d'auteurs qui sont influencés par la pensée de Rawls, mais qui n'adhèrent pas ni à sa démarche ni à ses conclusions. Ces auteurs reconnaissent l'intérêt de bâtir une philosophie cherchant à donner une assise juridique et morale à la société, en permettant de dégager des principes de justice réglant pacifiquement les rapports entre les êtres humains. Mais ils critiquent trois traits principaux de la pensée de Rawls : son postulat étroitement individualiste ; sa prétention universaliste ; le rôle démesuré attribué aux droits formels comme moyen de lutter contre les inégalités. Parmi les intellectuels qui ont cherché à renouveler les débats sur la justice, on évoquera ici Ronald Dworkin, Michael Walzer et Amartya Sen. Ces auteurs ne se contentent pas d'adopter une perspective critique. Ils tentent, en amendant l'analyse rawlsienne, d'approfondir la réflexion sur la tension entre le droit à la liberté d'une part, et la revendication d'égalité d'autre part.

Ronald Dworkin ou le retour à l'égalité

Dans une série d'articles, réunis en 1977 dans un recueil intitulé *Prendre les droits au sérieux*, Ronald Dworkin (1931-2013) adresse une double critique de la théorie rawlsienne. Il s'en prend tout d'abord à la conception positiviste du droit dominant l'ouvrage *Théorie de la justice*. Pour Dworkin, il apparaît illusoire de fonder une justice distributive sur la définition des règles rationnelles et abstraites consignées dans des codes juridiques, des constitutions, des lois ou règlements. Il est bien plus utile d'identifier des principes moraux partagés qui doivent être les sources d'inspiration des législateurs et des tribunaux. La justice est en effet une question d'appréciation du juste et de l'injuste, du bien et du mal, qui ne saurait découler du raisonnement abstrait du droit. Elle fait appel à des sentiments moraux profonds qui dépassent le cadre contingent des règles formelles établies à un moment donné. Dans le prolongement des théories du droit naturel, Dworkin rappelle que l'organisation de la vie sociale doit reposer sur des valeurs fondamentales inaliénables et sacrées, considérées comme antérieures et supérieures au droit positif. Ainsi, pour le philosophe américain, les règles d'équité doivent être appliquées et interprétées au regard des principes fondateurs qui guident les grandes démocraties, notamment les « droits imprescriptibles » dont disposent les citoyens pour défendre leur liberté face aux décisions abusives de l'État.

L'un des droits que Dworkin demande de prendre au sérieux est le droit de résister aux lois attentatoires aux libertés fondamentales. Dès lors qu'elles bafouent les libertés d'opinion, d'expression ou de réunion, ainsi que la propriété, les lois doivent être considérées comme iniques. Il est alors du devoir du citoyen de les refuser. Les libertés ne seraient que de simples déclarations d'intention s'il n'existait pas, en effet, une faculté ultime et décisive de désobéir. Seule la menace de la rébellion peut limiter la tentation des gouvernants de prendre des mesures arbitraires. Dworkin réactualise ainsi les positions du juriste Hugo Grotius (XVII^e s.), l'un des premiers représentants de l'école du droit naturel, dont le projet juridique estime que tout peuple, privé de liberté, dispose d'un droit inaltérable à recouvrer celle-ci contre ses oppresseurs. Le devoir d'obéissance disparaît lorsque les gouvernants portent atteinte aux principes fondamentaux qui ont donné vie au contrat social. Dworkin

rappelle également que le droit de désobéissance civile n'a rien d'abstrait, car les constitutions et la jurisprudence les ont largement inscrits dans le droit positif (par exemple la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, la Déclaration d'indépendance de 1776 et la Constitution des États-Unis de 1787).

Ronald Dworkin reproche également à Rawls de ne pas dévier de l'utilitarisme libéral classique, alors même que ce dernier dit renoncer à cette tradition philosophique. Rawls semble en effet rejoindre la plupart des penseurs utilitaristes en formulant une préférence pour la liberté individuelle, même s'il tente de la confronter à l'exigence d'égalité des chances. Dans *Théorie de la justice*, la liberté apparaît bien comme le premier droit démocratique et la condition primordiale pour que chaque individu puisse accéder au bonheur. Or, selon Dworkin, la simple lecture de la constitution américaine montre que la valeur fondatrice de la démocratie est l'égalité. Non pas celle de la vulgate socialiste (« l'égalité des situations »), ni celle de la pensée libérale classique (« l'égalité des chances », simple corollaire de la liberté), mais « l'égalité des droits ». Pour Dworkin, la proclamation de la liberté a toutes les chances de constituer un vœu pieux si elle n'est pas associée à l'égalité de tous devant la loi. Elle est certes un principe moral essentiel en démocratie et doit être défendue. Mais elle ne crée pas un droit pouvant concrètement être mis en œuvre et contrôlé. À l'inverse, l'« égalité de respect et de considération » de la part de l'État pour ses citoyens constitue un droit qu'il est possible de défendre. Elle est le principe essentiel de la justice. Dans cette perspective, la liberté n'est que l'aboutissement naturel de l'égalité de protection garantie à tous. Loin d'être perçue comme une valeur en contradiction avec le principe d'égalité, elle en est le prolongement.

Dworkin ne se démarque pas autant qu'il le dit de la pensée libérale classique, car l'un de ses arguments essentiels est bien de protéger les libertés fondamentales contre les abus éventuels du pouvoir. Néanmoins, son souci de préserver l'égalité des droits a pu être interprété comme une invitation à un plus grand interventionnisme social de l'État pour corriger les inégalités socio-économiques traversant la société américaine. Enfin, on peut légitimement considérer que, tout en critiquant Rawls, il ne se place pas sur le même plan que la *Théorie de la justice*, car son objectif est de défendre droits des citoyens face à l'État et non de préserver

l'individu contre lui-même, c'est-à-dire contre les injustices sociales qu'une société excessivement libérale peut engendrer.

Michael Walzer et la pluralité des mondes sociaux

Initiateurs du communautarisme aux États-Unis, Michael Walzer (né en 1935) construit une philosophie morale qui s'astreint, comme Rawls et Dworkin, à réfléchir aux principes de la justice sociale. Il emprunte néanmoins une voie différente, puisqu'il refuse d'accorder un primat à l'individu et à ses droits dans la recherche de la justice. L'individualisme moral conduit selon lui à tomber dans le piège de l'universalisme qui consiste à considérer qu'une philosophie est d'autant plus valide qu'elle est capable de formuler des idées ayant une validité générale, applicables en tout temps et en tout lieu. Pour Walzer, le raisonnement abstrait rend la réflexion philosophique tout simplement inapplicable. Aussi, la réflexion sur la justice doit nécessairement emprunter une voie relativiste s'intéressant à l'histoire et la culture de chaque société. Elle doit avoir une excellente compréhension d'une société pour trouver les principes de justice qui lui sont adaptés.

L'auteur de *Sphères de justice* (1983) entend ainsi montrer que la vision d'une société constituée d'individus atomisés n'est aucunement réaliste. Toute société est organisée en sphères d'activités particulièrement nombreuses comme le système des échanges économiques, l'administration publique, le monde de la recherche et du savoir, les institutions religieuses, le champ éducatif, le domaine de la santé, ou encore la famille. Les individus sont amenés à évoluer simultanément dans chacune de ces différentes sphères, à des degrés variables selon leur parcours professionnel, leurs préférences, leur position dans la société. Ils en retirent divers « biens » matériels ou symboliques, comme l'argent, le pouvoir, la connaissance, la grâce de Dieu, l'amour des autres ou la reconnaissance sociale par exemple. Pour la même raison, les inégalités n'ont pas la même nature selon que l'on se situe dans une sphère ou dans une autre. Elles peuvent se traduire en termes de pouvoir, de richesse, d'aptitude physique, de savoir intellectuel, d'intégration sociale, de santé. Les biens et les inégalités de

chaque sphère n'étant pas comparables, on ne peut donc pas ramener la justice à des principes abstraits qui seraient valables en tout lieu et à tout moment. Bien au contraire, note Walzer, il existe des justices qui correspondent chacune à une vision du juste et du bien prédominant dans chaque sphère. Le principe de liberté, par exemple, ne fait pas grand sens pour penser les rapports de justice dans le domaine de la santé, alors qu'il est perçu comme essentiel dans la sphère économique. De la même façon, si le manque d'amour ou l'isolement moral sont des injustices évidentes dans l'univers de la famille, ces critères d'injustice n'ont guère de sens dans le rapport des individus aux administrations. L'erreur philosophique consiste ainsi à penser la justice à partir d'un seul modèle de pensée.

Walzer estime qu'il existe un danger, pour la société, lorsqu'une des sphères se développe de façon excessive et tend à dominer les autres. Certains principes de justice surplombent alors tous les autres. Derrière la métaphore des sphères, le philosophe ne cache pas sa volonté de critiquer les effets préjudiciables de la diffusion des règles de la sphère marchande à l'ensemble de la société. Pour lui, l'obstacle que doivent résoudre les systèmes capitalistes contemporains est en effet l'emprise croissante qu'exercent les institutions économiques sur tous les secteurs de la société. Si le processus d'accumulation des richesses est le bien le plus recherché dans cette sphère, il ne saurait gouverner les autres sphères d'activités où la justice repose sur des principes moraux faisant appel à la solidarité, à l'amour ou à l'honneur. Le risque est que ceux qui captent les richesses dans la sphère économique prennent le contrôle des biens recherchés dans les autres sphères. L'administration, la santé, l'éducation, la religion ou la recherche scientifique sont des univers qui ne doivent pas être placés sous le contrôle d'une élite économique qui a toutes les caractéristiques d'une oligarchie. C'est ainsi à l'État qu'il importe, selon Walzer, de mettre en place une législation garantissant le pluralisme de la vie sociale contre l'extension continue de la sphère marchande.

Le souci du pluralisme social conduit Michael Walzer à critiquer alternativement les propositions de Rawls et de Dworkin. Du premier, il met en cause les prémisses individualistes qui poussent à identifier les principes de la justice distributive à partir de l'étude d'un individu désincarné. La lutte contre les inégalités implique de considérer les individus comme des êtres concrets, évoluant dans des univers et des

communautés qui ont des valeurs et des aspirations différentes. Les êtres humains, en d'autres termes, ne sont pas des êtres « interchangeables », substituables les uns aux autres. Ils sont des êtres « situés ». La quête de la justice suppose également de considérer le fonctionnement particulier de chaque sphère et la répartition spécifique des biens qui y sont recherchés. Promouvoir la justice implique d'empêcher qu'une sphère ne domine toutes les autres.

Des travaux de Dworkin, Walzer dénonce la vision étroite consistant à étudier la question de l'égalité juridique sans considérer la diversité des appartenances sociales. Parce qu'elle s'inspire de la lecture des droits inscrits dans la constitution américaine, la théorie de Dworkin se limite à défendre un « égalitarisme simple » qui conçoit les individus comme des êtres ayant la même position sociale dans toutes les sphères. Or les inégalités ne se superposent pas forcément d'une sphère à l'autre. Certaines découlent de la répartition des richesses économiques, d'autres résultent de l'exposition inégale à des risques de santé, d'autres encore sont liées aux difficultés de reconnaissance sociale ou professionnelle dans certains secteurs d'activité. C'est la raison pour laquelle toute théorie sur les droits, pour être réaliste, doit s'attacher à promouvoir un « égalitarisme complexe » tenant compte de la diversité des inégalités.

Dans cet esprit, le rôle de l'État n'est pas d'intervenir de façon globale en direction d'une classe sociale spécifique qui serait victime d'une précarité générale. Les mesures publiques correctrices doivent trouver des solutions concrètes visant une répartition juste des biens selon des critères qui peuvent varier en fonction des univers d'activités. Ainsi, Walzer s'oppose-t-il vigoureusement aux politiques de discrimination positive menées aux États-Unis à partir des années 1960. Bien qu'elles soient destinées à favoriser l'accès des minorités et des femmes à l'université et aux emplois publics, elles tendent selon lui à traiter de façon globale des problèmes relevant de sphères distinctes. On ne peut réduire des questions aussi variées que l'accès à la connaissance, l'entrée sur le marché du travail ou la protection de la santé à un clivage simple séparant, aux États-Unis, la majorité blanche et les communautés noire, hispanique et chinoise, ou encore les hommes et les femmes.

Amartya Sen et la conception éthique de l'individu

La plupart des philosophes de la justice sociale puisent leur inspiration dans l'histoire, la sociologie ou le droit. Amartya Sen (né en 1933) prend appui sur l'économie pour conduire une réflexion d'une grande originalité sur les inégalités. D'origine indienne, prix Nobel d'économie en 1998, Sen refuse de concevoir les êtres humains comme des agents égoïstes cherchant à s'accaparer des biens et à protéger leurs droits. Les agents sociaux poursuivent tout un ensemble de fins morales qui ne renvoient pas à la maximisation de leurs intérêts. Sensible à la misère sociale touchant le continent indien, il s'attache à défendre une « conception éthique de l'individu ». Il introduit une réflexion économique qui tient compte des facteurs multiples et complexes participant à la construction du bien-être.

La réflexion d'Amartya Sen sur la justice sociale revêt une grande originalité : elle tente de prendre en compte les appréciations subjectives des individus. Cette approche est initiée dans ses premières études sur la famine (années 1970), puis développée dans *Les Biens et les capacités* (1985), *Éthique et économie* (1987) et plus récemment dans *L'Idée de justice* (2009). Selon l'économiste, la plupart des théories sociales étatsuniennes présentent le défaut de considérer les questions de l'égalité et de la liberté à partir des seuls intérêts individuels et, partant, des droits que les êtres humains sont en mesure d'attendre dans une société juste.

La théorie de Rawls retient particulièrement l'attention d'Amartya Sen. Elle commet selon lui deux erreurs fondamentales (*Repenser l'inégalité*, 1992). Elle s'appuie tout d'abord sur l'idée que la justice sociale est « distributive », autrement dit qu'elle a pour principal fondement la répartition équilibrée de « biens » (comme l'argent, les biens matériels, la santé, l'éducation). Dans la tradition de l'utilitarisme, Rawls considère ainsi les individus comme des « maximisateurs d'intérêts » dont le bien-être dépend avant toute chose de l'accès à des avantages et à des droits. Son tort – qui est celui des libéraux en général – est de ne pas tenir compte de la vie éthique de l'individu. Sen rappelle en effet que les êtres humains poursuivent des buts fondamentaux, des « fins » qui ne se résument pas à des intérêts et qui pourtant déterminent

une grande part de leur bien-être. Les liens conjugaux ou les relations familiales sont liés, par exemple, à des engagements non intéressés, forgés par l'altruisme, le sens du devoir et la tradition.

La deuxième erreur de Rawls et de ses successeurs est de proposer des théories qui ne tiennent pas compte des situations concrètes dans lesquelles sont placés les individus. L'évaluation de leur liberté ou de leur bien-être ne peut se réduire à un unique critère qui serait la détention de biens. Elle doit tenir compte d'autres données telles que l'âge, le sexe, les activités sociales, la santé, le niveau d'éducation, les handicaps physiques, l'exposition aux maladies et même les effets de l'environnement climatique. Suivant que l'on vit aux États-Unis ou en Chine, que l'on est riche ou pauvre, chef de famille ou enfant, handicapé ou bien-portant, la possession d'une bicyclette apporte par exemple des avantages très différents : un simple accessoire de jeu, un bien pour la promenade, un outil de locomotion pour la famille, un instrument nécessaire à un travail, un appareil de rééducation, etc. Ce bien est vital dans certains cas, secondaire dans d'autres. Ce seul exemple montre qu'il est dangereux de considérer l'accès à un bien comme un critère universel valant dans toutes les situations et pour tous les individus. Sans tomber dans le « relativisme culturel », Sen est ainsi sensible aux différences qui distinguent les cultures.

Dans le prolongement de ces critiques, l'économiste montre que la réflexion sur le bien-être doit tenir compte des données subjectives des individus. Elle ne peut se satisfaire d'une idée de la justice évaluée en termes monétaires ou matériels. Pour évaluer les inégalités, le plus important n'est pas d'étudier les propriétés objectives des biens ainsi que leur répartition équitable dans la société, mais de voir comment ces biens sont « convertis » en réalisations individuelles concrètes. Il faut s'intéresser aux usages qu'en font les individus pour construire leurs projets personnels. La notion de « capacité » (*capability*), chez Amartya Sen, a pour visée de mettre l'accent sur cette conversion des biens en liberté réelle. La capacité désigne la possibilité effective qu'ont les individus à utiliser les biens pour les transformer en choix et en actions concrètes, comme se déplacer, se nourrir, accéder à la santé ou participer à la vie politique. Elle dépend de la situation dans laquelle est placé chaque être humain, qui dépend elle-même pour une grande part de l'environnement dans lequel il vit. Prenons un exemple : l'accès à

l'éducation. Celui-ci peut apparaître *a priori* important pour tout le monde, mais il aura peu de sens pour des individus victimes de la famine ou de la maladie et dont les attentes se portent sur l'accès à la nourriture et aux soins. Ces individus auront peu de chance de convertir l'éducation en liberté concrète.

La réflexion sur les capabilités incite Amartya Sen à proposer des solutions inédites pour apprécier concrètement les inégalités sociales dans des contextes différents. On peut les ramener à deux grandes idées. En premier lieu, l'observation des inégalités implique de trouver des indicateurs de pauvreté qui ne se limitent pas à des données brutes traitant de la répartition des richesses, car celles-ci ne constituent pas un critère universel et ne permettent pas d'établir des comparaisons significatives entre les sociétés. Le bien-être est une question complexe ; il ne se résume pas à un problème d'allocation équitable des ressources. Il renvoie à des dimensions non marchandes, par exemple l'espérance de vie, la participation à la vie sociale, la possibilité d'une vie familiale, la capacité à lire et écrire. Les instruments de mesure doivent donc prendre en compte tous ces aspects du bien-être et non se concentrer sur les seules conditions de vie économiques.

En second lieu, Amartya Sen défend une conception positive de la liberté, conçue comme une responsabilité sociale. La liberté ne se réduit pas, comme le pensent les libéraux, à une simple autonomie individuelle. Elle ne consiste pas, pour une personne, à protéger son propre bien-être contre l'ingérence d'autres personnes. Il n'est pas seulement la possibilité, pour un individu, d'exercer son plein droit de propriété sur soi-même et sur des objets. Cette conception égoïste de la liberté est limitée et insatisfaisante. Elle peut conduire par exemple à la situation absurde où un individu qui souffre de la famine pourrait être considéré comme un être libre à partir du moment où il n'est pas victime d'une ingérence extérieure dans sa vie privée. La liberté, pour Sen, doit être considérée de façon concrète, comme un droit de s'autoréaliser. Elle implique toute la société. Lorsque des individus en sont concrètement exclus, elle peut exiger que l'État intervienne pour corriger les effets des inégalités sociales. De l'intervention publique dépend la liberté dans les situations d'extrême pauvreté, de famine ou d'épidémie. Les pays les plus développés ont à cet égard une responsabilité morale au niveau

international : ils ont pour devoir d'aider les pays plus pauvres, victimes des plus grandes injustices.

Le combat contre les inégalités constitue le point de rencontre des philosophies de la justice. Au nom du principe d'égalité, ces philosophies exigent un aménagement du principe de liberté. Chacune à sa manière, elles participent à la critique de l'individualisme moral du libéralisme classique. Elles mettent en cause l'idée qu'une société fondée sur la responsabilité de soi et le respect des libertés privées engendre automatiquement le système le plus juste. Leur souci est de justifier la possibilité d'interventions publiques correctrices des inégalités.

Les différences d'analyse entre les auteurs sont néanmoins assez sensibles. Rawls et Dworkin s'opposent sur la place relative à accorder à l'égalité et à la liberté. Ils optent pour un regard philosophique qui, tout en se voulant pragmatique, s'intéresse aux principes de répartition des droits. Pour trouver l'équilibre entre toutes les opinions, les identités, les expressions sociales, une telle démarche implique de ne retenir que des critères neutres et de considérer l'individu en tant que personne abstraite. Contre cette position, Walzer et Sen introduisent un biais anthropologique qui reconnaît la pluralité des univers sociaux. Ils prennent au sérieux le point de vue des groupes et des communautés dont les conceptions sont liées à des valeurs spécifiques. Sans pour autant prendre la défense des minorités, ils insistent sur la diversité des normes morales dans la société. C'est dans cette brèche, hostile à la conception atomiste de la société, que s'engage une génération d'auteurs convaincus de la nécessité d'étudier les aspirations et les droits des individus dans le cadre de leur communauté d'appartenance.

COMMUNAUTÉS, IDENTITÉS ET LIBERTÉ

Le débat sur la reconnaissance des communautés dans le cadre de l'État est très ancien. L'organisation communautaire était l'un des socles les plus solides des sociétés monarchiques européennes des XVII^e et XVIII^e s. La division des sociétés en différents ordres, le rôle des corporations

marchandes et des associations de métier dans la vie sociale, le statut accordé à l'Église et aux communautés monastiques, le poids des provinces dans l'équilibre territorial des royaumes, toutes ces caractéristiques faisaient que l'ordre politique monarchique reposait historiquement sur la reconnaissance d'entités intermédiaires jouant un rôle important dans l'encadrement de la société.

À partir du XIX^e s., la construction des États-nations en Europe et en Amérique du Nord donne naissance à des modèles variés de relation entre l'État et les communautés. La démocratisation en France prend appui sur une conception universaliste du corps politique rejetant explicitement les identités communautaires. Depuis 1789, en effet, les communautés sont identifiées aux structures autoritaires de l'Ancien Régime. Le modèle républicain repose sur un individualisme juridique prolongeant l'idée, héritée de la pensée des Lumières, d'un citoyen éclairé par la raison et affranchi des appartenances communautaires qui le maintenaient dans la servitude. Dans ce modèle, le citoyen est défini par ses droits et, en aucun cas, par son appartenance à une communauté sociale, religieuse ou territoriale. Il entretient une relation directe avec la communauté politique. Son implication dans la cité repose sur une adhésion prioritaire à la nation, communauté de citoyens conçue comme une entité supérieure à toutes les communautés. La conception de la représentation parlementaire comme « miroir » du pluralisme de la société y est explicitement rejetée : le mandat représentatif y est conçu en opposition à toute idée de transmission de la volonté des groupes d'électeurs. Les députés réunis en représentation nationale ne se définissent plus par la diversité de leurs mandants, mais par l'unité de leur mandat. Ils ne représentent aucune volonté antérieure à la nation. Ils ne sont le reflet d'aucune force préexistante, d'aucun corps particulier, d'aucune faction. Dans la conception française du gouvernement représentatif, la représentation est le lieu d'une volonté générale qui se conçoit, depuis Rousseau, comme la volonté du peuple-un.

Quant à l'État, enfin, les révolutionnaires l'ont voulu unitaire et centralisé. Symboliquement arrimé à la nation, il se construit contre les revendications d'autonomie, en particulier les régionalismes. Dans le modèle républicain français, l'individu est le sujet juridique primordial de la société, la nation est l'incarnation unique de la communauté civique et l'État central le garant de l'intérêt général. Certes, l'État a bien dû se

résoudre à reconnaître l'existence de corps intermédiaires capables de jouer un rôle de relais dans la société. Il n'est jamais parvenu à effacer les expressions régionales. Néanmoins, entre le citoyen et l'État-nation, l'espace délibératif républicain ne laisse quasiment aucune place aux représentations intermédiaires.

Ailleurs en Europe, si les démocraties parlementaires se construisent sur le modèle de la citoyenneté universelle, elles aménagent leurs institutions pour garantir une représentation minimale des communautés dans l'espace public. En Grande-Bretagne, le modèle du gouvernement représentatif, incarné par le Parlement de Westminster, a toujours maintenu un principe d'une représentation-miroir censée incarner la diversité culturelle, sociale et géographique du royaume. Certains États européens, comme l'Autriche, l'Allemagne et la Suède, ont très tôt favorisé la représentation politique et syndicale du monde ouvrier au sein de l'espace public. D'autres pays, tenant compte de l'importance des divisions territoriales et communautaires, ont accordé une représentation particulière aux identités religieuses ou nationales, comme la Belgique ou les Pays-Bas.

C'est néanmoins aux États-Unis et au Canada que le poids des communautés dans la vie publique est resté historiquement le plus fort. L'histoire de l'immigration y a favorisé des formes de regroupement communautaire fondées sur l'origine nationale et la religion. Les communautés y ont été très tôt les lieux d'accueil où les nouveaux arrivants, fuyant des pouvoirs autoritaires et la pauvreté en Europe, trouvèrent la sécurité, l'entraide sociale et des opportunités pour s'établir. Tocqueville a bien montré que la protection de la liberté, dans la démocratie américaine, reposait sur le rôle essentiel joué par les associations, les Églises et la presse. Quant à la pratique de l'esclavage au XIX^e s. dans les États du Sud, puis les politiques de ségrégation à l'encontre de la communauté noire, y ont favorisé l'expression de revendications sociales et de distinctions identitaires fondées sur la race et l'ethnicité. Enfin, sur l'ensemble du continent, les gouvernements ont engagé des politiques de reconnaissance des « premiers peuples » (amérindiens), longtemps maintenus dans la précarité économique et l'exclusion des droits. Pays où cohabitent des communautés diverses jouant un rôle central dans la vie sociale, les États-Unis et le Canada n'ont jamais considéré que la construction de la nation politique était en

contradiction avec l'expression des appartenances culturelles ou religieuses. Sociétés libérales ouvertes à l'initiative individuelle, fondées sur un système moral et juridique garantissant la protection des droits fondamentaux de la personne, les deux pays n'en accordent pas moins une attention particulière à l'équilibre entre communautés dans l'espace public.

On comprend donc que les débats sur la reconnaissance des identités et des cultures aient refait surface en Amérique du Nord dans les années 1960 et 1970. Dans le prolongement des luttes pour les droits civiques et des mesures adoptées au Canada pour mettre fin aux conflits linguistiques entre francophones et anglophones, des organisations militantes dénoncent les discriminations sociales persistantes dont sont l'objet les minorités ethniques, religieuses et linguistiques. Dès lors, une réflexion s'engage, dans les sphères du militantisme comme dans les milieux universitaires, sur la valeur relative des appartenances et des identités. Pour de nombreux intellectuels, la question centrale se porte désormais sur la compatibilité entre les idéaux de la démocratie libérale, centrés sur les principes de liberté et d'égalité des droits, et la légitimité des communautés à protéger leurs particularités et leurs valeurs.

Les communautariens et la recherche du bien commun

La pensée communautarienne part d'un constat sévère. Selon ses partisans, la philosophie libérale serait incapable d'apporter une réponse appropriée à la question de la justice sociale. Son premier tort est de penser la société comme la somme arithmétique d'individus autonomes et de même statut, considérés indépendamment des représentations et des valeurs qui les relient à des groupes d'appartenance. Or, la société ne se résume pas à une somme d'individus. Non seulement l'individu construit son existence et son rapport aux autres par référence à des valeurs, mais la société se compose elle-même d'une pluralité de valeurs. Le second tort de la philosophie libérale est de considérer que les inégalités elles-mêmes frappent essentiellement des individus, alors que la simple

observation montre qu'elles s'exercent surtout entre groupes sociaux. La pensée individualiste est donc détachée de la réalité et incapable de penser concrètement les principes de la justice sociale. Ces principes doivent nécessairement tenir compte de la dimension collective de la vie sociale et du pluralisme des valeurs.

Le communautarisme, la justice et la morale

Selon les communautariens, la philosophie moderne commet une erreur : elle traite l'individu de façon abstraite, alors qu'il est dans la vie sociale un « être situé ». Il est un être qui donne un sens à son expérience vécue. Il est à la fois un être subjectif, doté de qualités personnelles, et un être objectif, membre d'une ou plusieurs communautés qui l'aident à forger son identité.

La philosophie communautarienne, une critique du libéralisme

Pour la philosophie communautarienne, les êtres humains ne consacrent jamais leur existence sociale à la seule défense de leurs droits individuels. Ils ne sont ni des individus isolés, ni des êtres purement rationnels animés par un souci permanent de protéger leur liberté. Ils sont membres de communautés dont certaines liées à la naissance, comme la famille ou la nation, et d'autres sont choisies, comme la profession et le groupe d'amis. Ces communautés doivent être entendues au sens large : elles sont des groupements humains structurés par des liens de solidarité, des intérêts collectifs, des activités communes, des croyances partagées, voire simplement par un sentiment de vivre ensemble. Certaines sont fondées sur l'appartenance ethnique, linguistique, religieuse, familiale, territoriale ou générationnelle, d'autres sur des métiers, d'autres encore sur des activités privées ou sur la revendication d'une différence touchant le mode de vie.

Les auteurs communautariens n'accordent pas tous le même intérêt à l'ensemble des communautés. Certains sont sensibles à la diversité des groupes et des cultures, alors que d'autres, par exemple, s'intéressent prioritairement à la nation. Tous les auteurs estiment en revanche que les

communautés sont, pour tous les individus, des lieux où se forge une « expérience de soi » déterminante pour vivre heureux. C'est dans ces lieux que chaque être humain assimile un certain nombre de valeurs, acquiert des habitudes sociales et accède à des biens collectifs. Aussi, pour les communautariens, toute réflexion philosophique sur l'équité des droits dans la société démocratique suppose de reconnaître l'existence des communautés.

Dans les années 1980, la pensée communautarienne se construit comme un contre-discours à la pensée dominante sur les droits. Elle rassemble tous ceux qui refusent d'adhérer à la conception moderne du sujet rationnel, isolé, maître de soi. Elle est avant tout un anti-individualisme. L'hostilité au libéralisme conduit les communautariens à rejeter toute philosophie morale recourant à des principes abstraits. À la quête de ce qui est « juste » – c'est-à-dire la possibilité de trouver des accords équitables entre des individus aux valeurs et aux intérêts différents, par le biais d'un droit universel respectueux des droits de chacun – les communautariens substituent la recherche du « bien » – c'est-à-dire la recherche d'une vie bonne, qui suppose d'assumer des valeurs et de les promouvoir pour soi-même et pour la société. Pour eux, la réalisation de l'existence ne peut pas se réduire à la construction de règles universelles cherchant la position la plus neutre entre toutes les valeurs présentes dans la société. Elle repose bien plus sur la capacité à mener des projets dans le cadre de la société. Au total, pour les communautariens, il s'agit bien de s'interroger sur les conditions d'une vie sociale réussie où l'adhésion à des valeurs partagées se substituerait aux accords et aux contrats pour forger le lien social. Toute réflexion sur la justice doit penser l'enracinement des êtres humains dans leur(s) communauté(s) d'appartenance.

Si les auteurs se rejoignent dans leur anti-individualisme, ils sont toutefois loin de former un courant de pensée homogène. Derrière la critique commune du libéralisme prennent forme des projets intellectuels et politiques très différents. Les uns fustigent l'égoïsme des philosophies libérales pour mieux défendre des positions conservatrices. Ils prônent le retour à une société fondée sur la morale collective. Les autres, défenseurs d'une vision pluraliste de la société, promoteurs de la démocratie et de l'égalité, soutiennent l'idée que les communautés sont

un lieu déterminant de la réalisation de la liberté. Pour cette raison, elles doivent bénéficier d'une vraie reconnaissance politique.

Alasdair MacIntyre, la communauté et l'éthique de la vertu

Alasdair MacIntyre (né en 1929) est l'un des principaux représentants de la tendance conservatrice du communautarisme. Né en Écosse, il commence sa carrière en Angleterre avant de s'installer aux États-Unis à la fin des années 1960. Son principal ouvrage, *Après la vertu* (1981), prend délibérément ses distances avec la prétention libérale de faire de l'individu « la mesure de toute chose » et de le placer au centre du projet démocratique. Selon lui, les sociétés modernes, à force d'être focalisées sur les droits formels de l'individu, ont révélé leur incapacité à poursuivre un bien commun susceptible de souder la communauté politique. Enfermées dans les arcanes du procéduralisme, elles ont perdu de vue le socle de valeurs communes qui s'était forgé à la fin du XVIII^e s. au moment de la rupture avec les régimes anciens.

MacIntyre dénonce les risques de délitement du corps social. Les solidarités et le sens de la communauté se dégradent du fait du relâchement des liens sociaux, des discordes entre communautés et de l'isolement croissant des individus. La tradition kantienne et la pensée libérale ont une responsabilité majeure dans cette dégradation. En effet, le rôle du droit, loin de parvenir à une meilleure régulation des échanges, entraîne selon lui un regain de confrontations. Il mène à une guerre civile d'un nouveau genre, où la norme juridique se mue en arme et les avocats en fantassins. D'une manière générale, dans la société étatsunienne, le droit est de plus en plus dissocié de la morale. Trop abstrait, destiné à protéger exclusivement l'individu contre la société, il n'implique plus aucun devoir à l'égard de la collectivité et, surtout, ne prend plus en compte les valeurs sur lesquelles s'était forgée l'unité nationale au XIX^e s. La pensée de MacIntyre, en ce sens, prend le contre-pied de la philosophie procédurale de John Rawls.

Sur la liberté, MacIntyre renoue avec les postulats aristotéliens. La liberté ne se réduit pas à la protection d'un espace privé contre les empiétements de la société. Elle n'est pas l'absence de contrainte. Elle ne

devient une liberté substantielle que dans la vie sociale, lorsqu'elle s'accompagne d'un engagement tourné vers le bien. Elle suppose que la personne soit en mesure de participer pleinement au cadre naturel d'une authentique communauté. Selon cette vue, c'est seulement au sein de la communauté naturelle qu'une conception de la vie bonne peut être imaginée. L'ancrage dans une communauté est la seule condition pour viser le bien. On ne peut pas être vertueux dans la solitude.

Grand lecteur de Thomas d'Aquin, catholique pratiquant, MacIntyre accorde une place centrale aux idées chrétiennes. Il s'intéresse moins à la foi qu'à la morale qui se dégage de la religion. Selon lui, les valeurs chrétiennes permettent aux êtres de se libérer des passions. Elles fixent des bornes communes et les incitent à adopter des comportements consacrés à la recherche du bien. Elles constituent un fonds commun de valeurs sur le bien et le mal qui protège la communauté des maux de la société moderne, comme l'individualisme et le matérialisme.

MacIntyre fait du retour à la vertu la première réponse aux excès du monde moderne. Il convient de retourner à une « politique de la morale » inspirée des Anciens et d'abandonner les rêves chimériques de la raison des Modernes. La cité grecque offre un exemple de vie communautaire axée sur l'éthique de la vertu, bien plus que la société d'Ancien Régime. Bien que chrétienne, celle-ci reposait sur des principes monarchiques autoritaires qui ne sont pas compatibles avec les exigences de participation des citoyens à la vie commune. MacIntyre ne remet pas en cause la démocratie comme cadre de la vie politique. Mais une société communautaire régie par la morale vaut beaucoup mieux, selon lui, qu'une société divisée où chacun cherche à protéger ses droits égoïstes.

MacIntyre n'hésite pas à renouer avec les prémisses de la pensée traditionaliste en opposant la stabilité des valeurs chrétiennes aux dangers du pluralisme culturel. Il demeure, sur ce point, très éloigné des positions défendues par la plupart des communautariens. En effet, loin de militer en faveur d'une société ouverte sur la diversité des cultures, il préfère défendre l'idée d'une communauté unique, surplombante, dans laquelle l'adhésion à la tradition permettrait à toutes les communautés intermédiaires de vivre en harmonie les unes avec les autres. Alors qu'il est impossible de concilier tous les systèmes de valeurs, la tradition constitue la seule fondation incontestable d'une éthique commune. À l'inverse, les discours qui encouragent les différences identitaires sont

selon lui condamnables, car elles conduisent à fragmenter la société. Les théories du multiculturalisme, sous couvert de promouvoir le pluralisme des cultures, que sont en fait qu'un individualisme déguisé. En effet, elles professent que les individus ont la liberté de choisir leurs identités et qu'ils peuvent les combiner à leur guise. Elles reproduisent le mythe libéral de l'individu autonome capable de décider souverainement de ses appartenances communautaires. Dans cette vision, les communautés ne sont que le prolongement des individus. Elles ont des frontières incertaines et mouvantes. Pour MacIntyre, au contraire, la communauté n'est pas une affaire de choix. L'individu ne peut se développer, gagner en sagesse et vivre de façon vertueuse que dans le cadre d'une communauté stable.

MacIntyre est devenu l'une des références contemporaines de la pensée conservatrice anglo-saxonne, aux côtés de Leo Strauss, Hannah Arendt, Michael Oakeshott ou Eric Voegelin. Sa défense de l'éthique de la vertu, sa critique de l'abstraction libérale et sa conception de l'enracinement dans la tradition ont pu être récupérées par divers mouvements ultra-conservateurs étatsuniens dans leur plaidoyer en faveur des valeurs puritaines de la communauté chrétienne d'origine anglo-saxonne.

Sandel et l'illusion du « moi désengagé »

Michael Sandel (né en 1953) est l'auteur de l'une des premières critiques communautariennes de la théorie rawlsienne. *Le Libéralisme et les limites de la justice* (1982) entend dévoiler les présupposés et les incohérences du libéralisme contemporain. L'ouvrage se donne pour objectif de montrer que la conception procédurale de la démocratie ne parvient pas à éliminer les injustices dans la société. Sa critique insiste sur la richesse de la subjectivité humaine et revient sur les fondements moraux du lien social.

Le premier examen est d'ordre philosophique. Sandel met en cause la conception volontariste du sujet véhiculée par les théories libérales. Selon cette vue, l'individu étant doué de raison, il dispose de la pleine capacité de choisir les conditions dans lesquelles il souhaite vivre. Il est également animé par le souci de défendre sa liberté afin de s'affranchir

des contraintes de la société. Cette vision ne doit pas être rejetée en bloc, admet Sandel. Elle a joué un rôle important dans l'histoire. La philosophie des Lumières a contribué par exemple à libérer la société des idées médiévales qui enfermaient le sujet dans des déterminations liées à la nature ou à la volonté de Dieu. Toutefois, en érigeant l'individu en sujet souverain, la pensée moderne a construit une illusion métaphysique. Elle forge une représentation de l'être humain centrée sur l'idée de raison et, ce faisant, fait disparaître la part de subjectivité qui demeure en chaque individu. Elle néglige l'expérience de soi. Elle repose sur l'idée d'un « moi désengagé », c'est-à-dire un moi sans attaches, sans valeurs et sans qualités. Dans la philosophie moderne, l'individu s'affranchit sans difficulté de ses particularités sociales et culturelles. En un mot, le sujet moderne n'a pas d'histoire. Il ne se définit que par l'acte de volonté.

Selon Sandel, cette conception de la nature humaine échoue pour une raison simple : elle ne reflète en rien la vie réelle. Les êtres humains construisent leur subjectivité à travers une expérience personnelle qui donne un sens à leur existence en améliorant la « compréhension de soi ». Ils sont aussi des êtres sociaux dont l'histoire particulière les rattache à des communautés par des liens qu'ils n'ont pas choisis. Ils sont enfin des êtres moraux qui poursuivent des fins qui ne se résument pas à la protection immédiate de leurs droits : leurs choix et leurs conduites sont guidés par des valeurs. Contre ce constat, John Rawls et ses partisans continuent d'imaginer l'individu comme un être juridique, c'est-à-dire une « personne complètement dépourvue de personnalité et de profondeur morale, bref une caricature ».

La seconde critique de Sandel prolonge sa réflexion sur la subjectivité. En accord avec MacIntyre, le philosophe américain condamne la vision moderne de la société conçue comme à une arène de jeu où s'affronteraient des êtres en quête de bonheur individuel. Bien au contraire, la société est composée de communautés de différentes tailles, allant de la famille à la nation. Ces communautés partagent des « convictions morales ». Elles sont des lieux où se construisent des expériences collectives. Sandel approfondit à cet égard la distinction philosophique entre le « juste » et le « bien », qui constitue depuis lors l'une des oppositions majeures séparant libéralisme et communautarisme. La quête du juste, tel que l'entend Rawls, consiste à rechercher des principes neutres, détachés de toute référence morale, dans le but de faire

respecter une équité entre des intérêts contradictoires. Dans cette vision, la justice ne consiste pas à distinguer ce qui est bien de ce qui est mal. Elle suppose de trouver une voie médiane entre les divers intérêts en présence à l'aide de procédures d'arbitrage respectueuses de chaque partie. À cette vision, Sandel oppose la recherche du bien. Si l'on considère que les individus poursuivent des fins morales ou religieuses, et non pas simplement des intérêts personnels, la justice ne peut s'accomplir sans une conception du bien, c'est-à-dire un idéal réunissant tous les membres d'une même communauté sociale. La recherche du bien ne repose pas sur des appréciations abstraites, mais sur l'approfondissement de valeurs morales.

Amitai Etzioni : vers une « société mosaïque »

Professeur de sociologie, conseiller politique démocrate, Amitai Etzioni (né en 1929) fonde la revue *The Responsive Community* en 1991. Constatant un déclin généralisé des liens de solidarité aux États-Unis, il imagine un projet de refondation sociale reposant sur des principes communautaires. Pour construire une société pacifiée, il est nécessaire, selon lui, de dégager les conditions d'un bien commun cherchant à dépasser les divisions identitaires, traditionnellement fortes aux États-Unis. Esquissée dans *L'Esprit de communauté* (1993), sa théorie sociale prend un tour plus systématique dans *Les Droits et le bien commun* (1995) et *La Troisième Voie* (2000).

Selon Etzioni, dans toutes les organisations humaines, les individus acceptent en effet de vivre ensemble et de se soumettre aux règles sociales pour trois raisons principales : le pouvoir, l'échange et la morale. La vie en collectivité repose en effet, à des degrés variables, sur la coercition exercée par des institutions (premier pilier), sur l'avantage qu'ont les membres à y participer (second pilier) et sur les valeurs communes qu'ils partagent sur l'ordre social (troisième pilier). L'équilibre entre ces piliers est nécessaire, selon Etzioni, pour qu'un système social fonctionne harmonieusement. Le premier est régi par l'État, le second par le secteur privé et le troisième par les communautés. Chaque pilier reflète une partie de notre humanité. Chacun doit limiter les deux autres. Or, dans la société américaine, les deux premiers ont pris une place tellement prédominante que la vie commune s'en trouve

menacée. « Une société ne peut pas être fondée exclusivement sur l'échange et le pouvoir, le marché et l'État, le commerce et les institutions, écrit Etzioni. Toute vie sociale repose également sur des normes, des règles morales, des liens d'affection et de solidarité, une culture commune ». Face au vide éthique résultant d'une société fondée sur l'autorité de l'État et le système marchand, il appartient de défendre une « troisième voie » où les valeurs collectives retrouveraient une place significative. Or c'est au sein des communautés que les valeurs jouent leur rôle intégrateur.

À la différence des travaux d'autres communautariens, la théorie sociale d'Etzioni puise directement son inspiration dans l'observation sociologique. L'analyse de la vie politique aux États-Unis y est sévère. La faible intermédiation des partis politiques d'une part, les liens de connivence unissant les élites politiques, les groupes de pression et les puissances financières d'autre part, ont contribué à des dérives clientélistes qui sabordent la démocratie représentative. Le Congrès est désormais sous l'influence des lobbies et des groupes d'intérêt. Les représentants du peuple, pris dans des jeux de clientèle, n'ont plus l'indépendance nécessaire pour se consacrer au bien public. Ensuite, la société américaine est victime de l'affaiblissement des solidarités. Les liens sociaux se défont peu à peu, les identités ethniques et religieuses se polarisent, l'individualisme se renforce et l'intérêt des citoyens pour la vie politique décroît au profit d'une existence vouée à la vie matérielle. Cette évolution générale des structures politiques et sociales, qui a débuté dans les années 1960, entraîne le déclin des critères moraux qui étaient au cœur de la société américaine. La « vie morale » tend à se dissoudre dans un monde régulé par les intérêts marchands, dont les seuls moteurs sont la concurrence et la protection des droits égoïstes. Il convient, pour Etzioni, de redonner un sens à l'idée de bien commun.

La communauté et ses valeurs

L'État et le marché étant incapables de restaurer les solidarités, c'est dans le cadre des « communautés » que l'on doit imaginer, selon Etzioni, le renforcement des liens sociaux. Pour le sociologue américain, la communauté est un groupement de personnes librement constitué. Elle trouve son fondement soit dans la pratique d'une même activité (comme

les professions, les groupes partageant le même mode de vie, les cercles de loisirs), soit dans la volonté de s'entraider ou de s'organiser pour répondre à un problème collectif (les communautés de quartier, les associations de parents, les associations de citoyens). Sa particularité est qu'elle s'établit sur une base volontariste (*L'Esprit de communauté*, 1993).

En revanche, Etzioni n'est pas favorable au renforcement des communautés fermées, établies sur des bases ethniques, religieuses, culturelles, régionales ou linguistiques. Il ne nie pas l'existence de ces dernières, ni leur légitimité. Celles-ci peuvent d'ailleurs être des lieux où se construisent des liens de solidarité particulièrement importants. Mais l'idéal communautaire ne doit pas conduire à une société segmentée où chaque groupe défendrait une aspiration « différentialiste » (attitude morale qui consiste à insister sur les différences entre communautés, voire à prôner des modes de vie séparés). Rien n'est plus dangereux en effet que la définition traditionnelle de la communauté, la *gemeinschaft*, entendue comme une communauté d'enracinement dont l'origine, l'histoire et la culture la différencieraient irréductiblement des autres groupes, considérés comme des corps étrangers. La communauté culturelle ne peut mener qu'au repli sur soi et à une logique sociale de l'affrontement fondée sur l'ethnie, la religion ou l'idée de la nation.

Les divisions identitaires étant présentes dans la société, la solution politique ne consiste pas à les ignorer. Mais, selon Etzioni, il convient de soutenir au sein même des communautés culturelles les éléments qui tendent vers la *gesellschaft* (littéralement la « société »), c'est-à-dire vers une communauté conçue comme un lieu ouvert fondé sur l'association volontaire. Concrètement, il s'agit d'encourager tous les projets sociaux visant l'entraide et le partage des intérêts. Ainsi entendue, la communauté ne peut être considérée comme une fin en soi. Elle doit rester une association souple et ouverte sur l'extérieur. Elle n'a plus vocation à entretenir ses particularités. Toutefois, une association fondée exclusivement sur la mise en commun des intérêts présenterait toujours le risque d'éclater au moindre conflit. Une véritable communauté n'a alors de sens que si elle s'appuie sur des valeurs partagées. Celles-ci sont entendues non pas comme de simples normes culturelles, mais comme un socle de principes moraux auxquels adhèrent unanimement ceux qui désirent partager une activité commune.

Les trois sociétés : le melting-pot, l'arc-en-ciel et la mosaïque

Amitai Etzioni compte bien appliquer son projet communautaire à la vie politique américaine. Il identifie trois modèles de société distincts. La vision traditionnelle sur laquelle s'est construite la nation américaine au cours des différentes vagues d'immigration est celui du *melting-pot*. Dans ce modèle, les communautés fondées sur l'origine constituent le creuset de l'intégration sociale des nouveaux arrivants, en même temps que ceux-ci intériorisent les valeurs politiques libérales communes à l'ensemble de la société. Ce modèle historique a échoué, selon Etzioni, dans la mesure où il n'a pas conduit à l'intégration des communautés. Au contraire, dans l'histoire des États-Unis, il a nourri des ségrégations sociales et spatiales. Les clivages entre communautés continuent de diviser la société.

Le second modèle est celui de la société « arc-en-ciel » qui a été défendu par le révérend Jesse Jackson lors des élections présidentielles de 1984. S'inspirant des revendications de mouvements engagés dans la lutte pour les droits civiques, ce modèle défend une société dans laquelle chaque communauté, pour défendre les droits de ses membres, aurait une complète autonomie. Il est pour Etzioni le plus insatisfaisant dans la mesure où il conduit à faire de la société « un conglomerat de tribus de couleurs différentes » sans vision commune. La juxtaposition des communautés est même dangereuse car, en favorisant le culte des différences, elle renforce les tensions raciales. Pour ces raisons, Etzioni reste méfiant vis-à-vis des projets politiques prônant le multiculturalisme. Celui-ci conduit les « peuples » (toutes ces communautés qui revendiquent une appartenance linguistique et régionale) à demander l'autonomie politique et à revendiquer un territoire dont seraient rapidement exclus tous ceux qui ne sont pas reconnus comme membres de la communauté.

À ces deux modèles, Etzioni oppose le projet d'une « société mosaïque ». Dans celle-ci, la reconnaissance des différences n'empêche pas l'intégration sociale autour de valeurs fondamentales. La mosaïque est constituée d'une multitude de fragments qui ont chacun leur propre couleur, mais qui restent maintenus ensemble par un ciment commun.

Elle est équilibrée et produit du sens tant que le ciment est assez fort pour maintenir tous les morceaux ensemble. Si on lui ôte ce lien, elle se désagrège et chaque fragment perd sa signification. Ainsi, la société mosaïque suppose que les communautés soient intégrées les unes aux autres. Le ciment qui les relie est le « noyau de valeurs partagées » sans lequel aucun groupe ne voit le sens de vivre ensemble. Dans cette perspective, la société idéale est, pour Etzioni, une « communauté de communautés » dans laquelle le lien entre les diverses composantes est au moins aussi fort que celui qui unit les membres à l'intérieur de chacune d'entre elles.

Valeurs partagées et valeurs agréées

Pour souligner son rejet de la société procédurale des libéraux, Etzioni établit une distinction entre les « valeurs partagées » considérées comme fondatrices de la société et les « valeurs agréées » qui découlent des accords temporaires passés entre les individus. Les premières sont déterminantes, car elles assurent l'intégration de la société. Elles permettent aux citoyens de se concevoir comme « communauté de destin » autour d'une vision du bien commun. S'appuyant sur l'héritage de la pensée démocratique, Etzioni reconnaît ainsi sept grandes valeurs de la vie communautaire : la démocratie (conçue comme une idée du bien et non pas simplement comme une technique de gouvernement) ; le respect des constitutions et des droits qui en dépendent ; la loyauté envers la nation ; la tolérance et le respect envers toutes les communautés ; la limitation des identités politiques (elles peuvent s'exprimer, mais demeurent simplement une composante de la société) ; le principe du « mégalogue » (un vaste dialogue élargi à l'ensemble des communautés) ; le principe de la réconciliation (nécessaire pour fonder une nouvelle société). Ces valeurs préexistent aux relations sociales. Elles ont une nature « précontractuelle » : elles sont antérieures au pacte d'association des citoyens. Enracinées dans la société, elles se transmettent d'une génération à l'autre.

Les « valeurs agréées », quant à elles, sont celles qui font l'objet d'un accord au terme d'un débat raisonné. Ce sont des principes politiques sur lesquels les individus s'entendent afin de faire respecter les droits de chacun de façon équitable. Ces principes négociés ne suffisent pas, à eux

seuls, à créer des liens sociaux, car ils ne proposent aucune vision d'ensemble du bien commun. Ils permettent simplement de pacifier les relations entre des personnes qui cherchent à protéger leurs libertés dans un monde régulé par la concurrence. Les valeurs agréées restent fragiles car elles ont une nature contractuelle. Elles expriment un accord temporaire entre des individus rationnels. Situées hors du champ de la morale, elles sont incapables de cimenter la société.

Le projet d'une société solidaire forgée sur la vie communautaire conduit Etzioni à reconnaître la supériorité des valeurs morales sur les normes contractuelles. À l'instar de Michael Sandel, le sociologue met en question l'héritage des Lumières. Non seulement on ne peut réduire la société à une somme d'individus, mais il est dangereux d'imaginer une société politique fondée exclusivement sur la raison. Seule la stabilité de la morale peut assurer la solidité des liens sociaux. Etzioni se défend toutefois de soutenir une « politique des préjugés », même s'il est conscient des interprétations conservatrices qui peuvent être faites de son programme. Il voit en fait dans l'éducation le remède à tous les excès. Celle-ci doit être prise en charge à deux niveaux. La famille et toutes les communautés de proximité doivent s'impliquer dans la transmission des valeurs. Mais l'école publique, à travers ses programmes, exerce aussi une mission essentielle : l'inculcation des valeurs partagées. Son enseignement général est nécessaire pour maintenir le sens du bien commun et éviter que les divisions ne se renforcent dans la société.

La philosophie morale contre le discours sur les droits

Comme la plupart des communautariens, Etzioni estime que la rénovation de la vie politique implique de ressouder les liens sociaux et de faire prévaloir l'intérêt collectif sur les droits individuels. Selon lui, le repli sur la vie privée et la revendication égoïste des droits contribuent à saper toutes les formes d'autorité qui s'étaient établies dans la société : le respect des représentants de l'État, des Églises, des groupes politiques, des organisations syndicales ou de l'école. Ces institutions ont été affaiblies par une morale individuelle faisant passer l'intérêt de la personne avant celui de la société. Etzioni estime ainsi que « les forces de

la modernité ont renversé les forces du traditionalisme et ne se sont pas arrêtées : elles ont érodé les fondations de la vertu et de l'ordre social ».

La pensée libérale, réactualisée dans les années 1970 par John Rawls, porte une lourde responsabilité dans cette érosion de la tradition. Elle n'explique certes pas la marche de la société américaine vers l'individualisme, mais elle soutient et justifie son évolution. Elle est doublement coupable aux yeux d'Etzioni. En orientant la discussion philosophique sur la protection des droits, elle a fait oublier que celle-ci n'est légitime que si elle promeut parallèlement la responsabilité sociale. Le droit qu'accorde la société à un individu n'a en effet de sens que s'il s'accompagne en retour d'une responsabilité éthique envers cette même société. Les droits considérés comme un absolu ne font que diviser, là où le civisme suppose une réelle implication dans la vie sociale. Ensuite, le tort de la discussion sur les droits est de supprimer toute réflexion sur les fondations morales de la société, en focalisant l'attention sur les inégalités et les rapports de force comme on le ferait pour une société animale. Le libéralisme pense les liens sociaux comme le prolongement d'une guerre permanente. Il refuse l'idée de la concorde sociale. Or, une société, si elle veut exister comme communauté, doit consolider ses repères moraux. Sans une vision du bien, elle est condamnée à vivre dans l'affrontement et la division.

Pour Etzioni, le rétablissement de la sociabilité communautaire ne doit pas se faire au détriment de la liberté individuelle. Au contraire, il en est une condition dans la mesure où chaque individu ne peut s'épanouir réellement sans se définir par rapport aux autres. De même, les valeurs morales partagées ne se confondent pas avec le mysticisme des siècles passés. Adossées à l'idée démocratique, elles proposent une vision du bien qui est loin de s'inspirer de la religion. Etzioni parvient toutefois difficilement à expliquer comment il entend concilier les valeurs morales et l'idée démocratique. Les premières supposent pour les citoyens le respect de normes qui sont antérieures à leur volonté, tandis que la seconde considère qu'ils sont suffisamment éclairés pour formuler des choix raisonnés sur les conditions de leur existence, en fonction des principes qu'ils estiment les plus raisonnables. En d'autres termes, si Etzioni considère que le bien commun est défini dans des valeurs sur lesquelles les individus n'ont pas de prise, quel est alors le rôle de la démocratie ? La raison du citoyen se limite-t-elle à la discussion sur les

« valeurs agréées » ? Comment concilier l'action des instances démocratiques avec d'autres institutions qui, comme les Églises, sont des lieux où s'expriment des valeurs partagées ? La théorie morale d'Etzioni peine à répondre à ces questions.

Dans *La Troisième Voie* (2000), il apporte toutefois un éclairage essentiel. Tout en souhaitant reconstruire une vie morale, il y indique que les valeurs morales ne sont pas établies *a priori*. Elles ne sont pas immuables et n'ont aucun caractère absolu. Elles doivent résulter d'un « dialogue moral », autrement dit d'une discussion ouverte sur les principes jugés indispensables pour bâtir une « bonne société » recherchant le bien de tous, dans le respect des droits mais aussi dans la définition des devoirs.

Le communautarisme est une riposte intellectuelle au libéralisme des années 1970-1980. Il n'a pas d'unité doctrinale et sous sa bannière s'exprime une grande diversité d'auteurs. Les communautariens prônent toutefois un retour à la vie éthique où la responsabilité morale envers autrui vaut tout autant que la liberté individuelle. Les communautés, quant à elles, n'ont pas un caractère absolu ; elles ne sont qu'une réponse au problème de l'individualisme. C'est sans doute ce qui sépare le communautarisme du multiculturalisme, dont les théoriciens défendent la place des communautés non par anti-individualisme, mais au nom de la défense des identités et des cultures considérées comme des « réalités vivantes ». Les philosophies de la société multiculturelle réintroduisent aussi des questions proprement politiques relatives à la citoyenneté, à l'organisation de l'État et au phénomène national.

Le multiculturalisme, une reconnaissance morale de la diversité

Les théoriciens du multiculturalisme sont parfois confondus avec les philosophes communautariens. Des auteurs comme Michael Walzer ou Charles Taylor engagent des discussions sur la vie sociale qui peuvent relever des deux approches. Celles-ci ont pour point commun de considérer les communautés organisées comme un cadre de vie authentique où les êtres humains peuvent réaliser leur projet de vie. Elles se retrouvent aussi dans leur rejet commun de l'individualisme moral de la pensée libérale et leur critique de la conception atomiste de la société. Elles convergent enfin dans leur ambition de tenir compte de l'importance du rapport à soi et aux autres dans la construction des rapports sociaux. D'une manière générale, ne constituant pas des écoles philosophiques structurées, communautarisme et multiculturalisme proposent des modèles de compréhension de la vie sociale qui génère de multiples discussions croisées sur la vie des communautés.

Une différence majeure cependant sépare les deux approches. Alors que les communautariens récusent le vide moral généré par la conception libérale des droits, les tenants du multiculturalisme ne s'engagent pas dans une critique des théories de la justice inspirées par l'œuvre de Rawls. Le multiculturalisme est une démarche cherchant à concilier les principes fondamentaux de la société libérale, comme la liberté individuelle et l'égalité des chances, avec la nécessaire reconnaissance de la diversité des cultures. De plus, pour ses représentants, il ne s'agit pas de faire reposer la politique sur le retour à une vie éthique fondée sur des valeurs morales partagées, mais aussi de reconnaître des droits protégeant des identités sociales et culturelles bien réelles. En tant que défenseurs du pluralisme social, ils soutiennent d'ailleurs le principe d'une relativité des valeurs. Ce n'est ainsi pas la « politique des droits » propre au libéralisme qui est contestée, mais seulement sa propension à ne reconnaître que l'individu autonome, rationnel et sans attache collective,

en oubliant l'importance du lien social et de l'identité dans la construction de soi.

Pour le dire simplement, le multiculturalisme n'est pas une philosophie antilibérale luttant pour le rétablissement de la morale. Ses partisans ont une approche essentiellement pragmatique : ils souhaitent intégrer la question des appartenances culturelles dans la réflexion générale sur les droits en démocratie. Ils entendent ainsi œuvrer à la mise en œuvre d'une nouvelle organisation sociale respectueuse de toutes les communautés de culture. En ce sens, le multiculturalisme rejoint les débats sur la justice sociale, puisqu'en défendant la possibilité de la coexistence des cultures, ses partisans visent l'élimination des discriminations multiples fondées sur des critères culturels et la promotion des droits équitables entre les êtres humains quelles que soient leur identification et/ou leur adhésion à une communauté.

La démocratie et le pluralisme des cultures

Le multiculturalisme engage une réflexion sur la manière dont la société traite la question de la diversité culturelle. Ses partisans estiment que plusieurs cultures peuvent y coexister pacifiquement sans remettre en question les règles fondamentales qui maintiennent son unité générale. Non seulement la société démocratique ne peut ignorer le pluralisme des cultures, mais elle s'enrichit en les respectant, en les protégeant et même en encourageant.

La question essentielle à laquelle doit s'attacher la théorie politique est celle de la tolérance envers les différences sociales et culturelles. Le multiculturalisme développe une réflexion sur l'organisation des rapports entre les cultures au sein d'une même société. Toute communauté qui se reconnaît dans une culture particulière y dispose d'un droit fondamental à exister, à être reconnue par la société, à s'y exprimer librement et ne pas subir de discriminations particulières par ses institutions. La culture y est conçue de façon large. Elle résulte de l'adhésion des personnes à une communauté de culture qui se reconnaît dans des traits fondamentaux communs : un mode de vie particulier, la langue, des valeurs morales ou esthétiques, des traditions sociales, la religion, l'histoire commune, mais aussi l'ethnie ou la race (entendue dans son sens nord-américain, comme

une identification de soi à une communauté fondée sur l'origine ethnique, la couleur de peau, la nationalité et/ou la religion, et non comme une réalité biologique).

L'originalité du multiculturalisme est de défendre le pluralisme culturel en s'intéressant aussi aux aspirations personnelles des individus, en intégrant les questions de la relation à soi et aux autres. À cet égard, l'une des idées centrales du multiculturalisme est de placer le besoin de considération morale au même niveau que le désir de liberté. On doit à la pensée libérale d'avoir contribué à la reconnaissance de cette dernière et d'en avoir fait un principe fondateur du pacte social. Mais chaque être humain doit aussi pouvoir vivre dans une égale considération de soi-même et des autres. Cela implique de le considérer comme un « individu situé », dont l'existence est liée à la société et forgée dans une identité sociale.

Citoyenneté universelle et assimilationnisme d'État

Le multiculturalisme récuse la pensée de l'État-nation qui tend à faire valoir la supériorité de l'histoire nationale sur les cultures particulières. Au contraire, toutes les cultures ont droit à une égale reconnaissance. Les minorités n'ont pas à renoncer à leur langue, à leurs coutumes et à leurs modes de vie. Le droit de revendiquer sa culture doit même être considéré comme un droit fondamental de l'individu, au même titre que la liberté et l'égalité. Il est le prolongement de la liberté d'opinion et d'expression. Le multiculturalisme n'est donc pas en contradiction avec les principes fondateurs de la démocratie libérale. Il vise à en approfondir les principes dans le sens d'une plus grande tolérance et d'une plus grande justice. Plus que cela, le projet d'une société multiculturelle est légitime, car il renforce l'égalité entre les citoyens appartenant au groupe majoritaire et les citoyens issus des minorités traditionnellement défavorisées, souvent exclues du jeu politique et des institutions sociales.

Selon les multiculturalistes, le modèle classique de la citoyenneté s'est construit contre le pluralisme culturel. Présent tout autant dans le républicanisme français que dans le libéralisme nord-américain, ce modèle s'appuie sur une distinction établie entre la vie privée et la vie

publique. Dans la sphère privée, les individus vivent dans une totale liberté. Ils ne peuvent être inquiétés pour leurs croyances et leurs opinions. Ils ont le droit de cultiver leurs particularités et de s'exprimer librement. Leur attachement à une communauté, à une religion, à une histoire particulière, est reconnu et même protégé. En revanche, dans l'espace public, les individus changent de statut. Ils deviennent des citoyens. Ils sont dotés de droits et de devoirs identiques. Afin que les inégalités économiques, sociales et culturelles naturellement présentes dans la vie privée ne se reproduisent pas dans la communauté politique, les citoyens doivent apprendre à vivre dans des conditions de stricte égalité. Défini par ses droits et ses devoirs, chaque citoyen doit se dépouiller de ses attaches privées. Il participe à la volonté générale indépendamment de ses appartenances sociales, religieuses, ethniques ou territoriales.

Pour les partisans de la société multiculturelle, cette distinction est productrice d'injustice. Les États-nations, tirant prétexte de leur volonté d'établir un espace public égalitaire fondé sur la citoyenneté universelle, ont mené en fait de véritables politiques d'« assimilation culturelle ». Leur seul but était de contraindre les minorités religieuses et ethnolinguistiques à assimiler la culture dominante. Sous couvert d'une recherche de neutralité, les États ont imposé en fait une définition unanime de la nation, qu'ils ont tenté de diffuser par le biais de l'école, de l'armée, des institutions culturelles ou des lieux de mémoire. La France républicaine constitue l'exemple le plus manifeste de cette politique assimilationniste de l'État-nation. Depuis le XIX^e s., elle a systématiquement cherché à étouffer les régionalismes pour mieux imposer la domination de son centre politique. D'une manière générale, la figure du « citoyen abstrait » a joué un rôle décisif dans le bâillonnement des expressions culturelles.

Les revendications politiques en faveur de la diversité culturelle

Avant même d'émerger sur la scène intellectuelle au milieu des années 1980, notamment au Canada, les premiers arguments en faveur de la diversité culturelle ont été forgés aux États-Unis dans les années 1960-

1970. Les mouvements pour les droits civiques et les organisations féministes ont en effet contribué à faire émerger l'idée que des « minorités » pouvaient être victimes de discriminations sociales intolérables dans une société se réclamant des principes démocratiques. Les politiques de discrimination positive (*affirmative action*), instaurées pour la première fois en 1964 aux États-Unis, se sont donné pour objectif de renforcer la présence des minorités ethniques et des femmes dans les administrations, les entreprises publiques et les universités. Par la suite, les revendications portées par la communauté LGBTQI, le développement des études sur le genre et le maintien d'importantes inégalités entre communautés ont installé l'enjeu de la lutte contre les discriminations affectant les minorités au centre du débat public aux États-Unis, au point de devenir un axe important du discours du Parti démocrate. Au Canada, ce sont les conflits linguistiques entre communautés francophones et anglophones qui ont fait émerger le thème de la société multiculturelle. Certes, ces conflits ont conduit à d'importantes réformes institutionnelles (années 1970). Mais ils n'ont pu empêcher l'émergence d'un nationalisme québécois actif jusqu'au début des années 2000.

Si la revendication en faveur de la diversité culturelle est ainsi née en Amérique du Nord, elle s'étend aujourd'hui à la plupart des pays occidentaux. Dans le contexte européen, elle a suscité de nombreux débats à la fin des années 1990 lors de la ratification de la Charte européenne de protection des langues régionales et minoritaires. Elle est au cœur de la réflexion sur l'évolution des modèles d'intégration nationaux, alors qu'une partie plus importante des populations nationales est désormais composée de communautés issues de l'immigration. Le pluralisme culturel est pris en charge très différemment selon les États, même si l'on peut constater une prise en compte croissante des appartenances culturelles sous la forme de politiques d'inclusion et de promotion de la diversité, généralement dans le but de limiter les discriminations sociales.

En France, la question de « la diversité » s'impose progressivement comme un enjeu central du débat public, alors que la composition sociologique de la société évolue depuis la fin du xx^e s. Néanmoins, dans les administrations, les entreprises et les institutions sociales et culturelles, les différences culturelles sont abordées indirectement à

travers des catégories mentales telles que les territoires, le genre, le handicap, les inégalités socioéconomiques ou les divisions générationnelles. Elles sont intégrées aux mesures publiques concernant l'accès à l'éducation, la représentation dans l'audiovisuel public, les politiques du logement, l'aménagement urbain, l'insertion professionnelle ou le maintien de l'ordre. Les débats sur les rapports de domination institués entre groupes de population entrent également dans les universités. Même si les statistiques ethniques restent interdites (à quelques exceptions près), les recherches en sciences sociales sur les effets des divisions culturelles se multiplient, traduisant notamment un intérêt croissant pour les études intersectionnelles et les études postcoloniales. Néanmoins, les idées nord-américaines sur le multiculturalisme restent souvent appréhendées comme une importation intellectuelle et juridique incompatible avec la conception française de l'unité nationale. Le modèle forgé par plusieurs siècles d'intégration politique et culturelle continue de s'inscrire dans une tradition juridique républicaine qui ne reconnaît pas l'existence des communautés comme personnes morales. L'ordre politique reste adossé à une conception universaliste de la citoyenneté et la représentation unitaire de la nation. Quant au principe de laïcité, il impose la neutralité de l'État et l'égalité de tous devant la loi sans distinction de religion ou conviction.

Différentialisme et égalité

Selon la conception républicaine de la démocratie, la citoyenneté suppose l'allégeance prioritaire à la nation, conçue comme le seul creuset au sein duquel se forge le lien politique. Dans ce schéma, il ne peut y avoir plusieurs communautés dans l'État. Celles-ci sont renvoyées dans le domaine privé où les individus jouissent de garanties et protections liées aux droits humains. Dans l'espace public, les communautés s'effacent au profit d'une citoyenneté universelle qui assure un statut identique à chaque individu et ne reconnaît qu'une seule communauté politique nationale. À l'opposé du modèle républicain, les partisans du multiculturalisme militent pour la reconnaissance, au sein de l'État, des communautés historiques qui s'appuient sur un principe ethnique, régional, linguistique ou religieux. Ils entendent adapter l'organisation politique de la société au besoin de reconnaissance des identités

particulières. Tout en prenant la défense du principe d'égalité entre tous les citoyens, ils récusent, au nom du respect des cultures, le principe de neutralité censé garantir l'impartialité des échanges dans la vie publique. Les communautés jouant un rôle central dans l'organisation de la vie sociale, elles ont vocation être reconnues et institutionnalisées dans la vie politique afin de leur garantir un droit équitable à la participation.

Les auteurs multiculturalistes soulignent en effet que l'intensité des relations humaines au sein de certaines communautés justifie que soient reconnus des « droits culturels » qui peuvent déboucher sur des droits politiques et non pas seulement sur des droits privés. Une telle revendication a des incidences concrètes sur la vie politique. Dans la société multiculturelle, chaque communauté a le droit de voir sa culture, sa langue, ses coutumes et sa religion défendues par la loi, en particulier lorsque celles-ci sont menacées par une culture dominante au sein de l'État. Chaque communauté peut également faire valoir, dans l'espace public (institutions politiques, administrations, école, armée), la légitimité des usages qui sont les siens dès lors qu'ils sont conciliables avec ceux des autres communautés et qu'ils sont appliqués selon un principe de reconnaissance mutuelle.

D'une manière générale, les auteurs défendent la légitimité d'une organisation sociale et politique fondée sur un « différentialisme égalitaire » : la reconnaissance des différences est mise au service de la protection égale de toutes les communautés. Dans la société multiculturelle, la vie démocratique, pour garantir une protection effective des droits de tous les citoyens, implique de défendre la culture des minorités de façon à les protéger et leur assurer un droit d'expression dans tous les lieux de la vie sociale. Cette conception récuse bien évidemment toutes les politiques différentialistes ayant des effets discriminatoires qui ont pu, à certains moments, exclure de la citoyenneté certaines catégories de la population, comme la communauté noire aux États-Unis avant les années 1960 ou la politique d'apartheid en Afrique du Sud jusque dans les années 1990.

Charles Taylor : l'authenticité et le respect des différences

Comme Michael Walzer, Charles Taylor (né en 1931) est vu à la fois comme un philosophe communautarien et comme un partisan de la société multiculturelle. Sa philosophie politique s'appuie sur l'observation des politiques de reconnaissance des identités dans la société canadienne. Contrairement à la plupart des réflexions communautariennes, ses travaux ne rejettent pas l'individualisme moral et adhèrent au projet moderne d'émancipation du sujet. Ils s'attachent néanmoins à révéler les limites du modèle libéral, en démontrant la nécessité de le compléter par un projet de société multiculturelle. Le parcours de Taylor suit plusieurs étapes intellectuelles. Initialement amené à s'interroger sur l'identité de l'homme moderne, il aboutit dans les années 1990 à des prises de position en faveur du pluralisme culturel.

L'individu, l'identité et la modernité

Dès ses premiers travaux, Charles Taylor insiste sur la nécessité de considérer l'homme comme un « être moral » et un « sujet social » lié à une communauté de culture. C'est en réinterprétant la pensée hégélienne sur la moralité qu'il construit sa critique de la conception libérale de l'individu.

Dans *Hegel et la société moderne* (1979), Taylor reprend la distinction formulée par le philosophe allemand entre deux formes de moralité. La première, la « moralité objective » (*Sittlichkeit*), enjoint l'individu à mettre en œuvre une vie éthique déjà présente dans le monde, qui se déploie dans l'État rationnel. Elle est le lien moral qui relie l'individu à la communauté. La seconde, la « moralité subjective » (*Moralität*), résulte des normes qui sont liées à l'expérience individuelle, traduisant un repli sur soi, un moment où l'identification à l'extérieur n'est plus possible. Selon Taylor, en plaçant la *Sittlichkeit* au cœur de son projet philosophique, Hegel souligne que la construction de l'identité du sujet, à laquelle est rattachée la réalisation pleine et entière de la liberté, ne peut se faire sans un ordre social organisé. Dans la pensée de Hegel, l'État moderne constitue l'expression parfaite de l'idéal communautaire. Il transcende les autres entités humaines, notamment la famille et la société civile, car il est une puissance souveraine assurant une synthèse entre le particulier et l'universel. Il est l'ordre dans lequel l'homme bâtit sa liberté (voir [chapitre 5](#)).

Au fil de ses ouvrages, Taylor construit une réflexion sur l'identité qu'il relie à l'émergence de la conscience moderne. Celle-ci naît en même temps que la découverte de la subjectivité, c'est-à-dire la possibilité d'un « être doué d'intériorité ». À cet égard, le philosophe canadien montre que l'identité implique un double processus d'auto-réalisation : d'un côté, la découverte du « moi », c'est-à-dire la capacité de l'individu à concevoir sa propre subjectivité ; de l'autre, la reconnaissance de soi dans la relation à autrui, c'est-à-dire l'aptitude de l'individu à se situer dans l'environnement social qui lui est donné. La réalisation concrète de la liberté implique de considérer cette double subjectivité. Elle repose sur la pleine conscience qu'a l'homme d'être lui-même – ce que Rousseau appelle « le sentiment de l'existence » – mais aussi sur la conscience des autres.

Dans *Les Sources du moi* (1989), Taylor adopte le regard de l'historien des représentations. Il y montre que la formation de l'identité moderne est le fruit d'une longue évolution qui ne se ramène pas à l'essor de l'individualisme libéral. Depuis ses origines dans la Réforme, en passant par Montaigne, le cartésianisme et la pensée des Lumières, souligne Taylor, l'individu a été placé au centre de la société. Il n'est plus construit « de l'extérieur » par des codes moraux ou religieux l'identifiant à une réalisation du schéma divin ou des lois naturelles, le rattachant inexorablement à l'espoir du salut éternel. Avec la modernité, le destin humain s'exprime dans la reconnaissance du « moi ». Il est porté par un sujet ayant acquis une autonomie morale, un individu parvenu à s'affranchir de l'ordre métaphysique pour prendre en main sa propre existence. Il se réalise désormais comme une expérience intérieure profonde, une conscience de sa propre individualité.

Il reste que, pour Taylor, la conception moderne d'un « moi individuel » autonome, affranchi et coupé du monde, est une illusion. L'observation de la vie sociale montre que l'existence humaine n'est jamais consacrée exclusivement à soi. Elle prend inévitablement ses racines à l'intérieur d'une communauté, dans la mesure où la construction du moi implique que l'individu puisse toujours se situer par rapport aux autres. Le sujet humain doit pouvoir se penser comme un être social pour se définir soi-même. C'est en ce sens que Taylor rappelle, dans le prolongement d'Emmanuel Levinas (1905-1995), que l'identité se construit de façon « dialogique », dans l'expérience de l'altérité. C'est

dans le dialogue avec l'autre, qu'il soit ami ou concurrent, que chaque individu bâtit sa propre individualité.

La crise de la modernité et l'idéal de l'authenticité

Dans *Le Malaise de la modernité* (1991), Taylor dénonce les conséquences de l'individualisme et du primat de la raison instrumentale sur le monde moderne. L'isolement croissant des êtres humains dans une société atomisée où le souci de soi l'emporte sur la vie collective d'une part, la poursuite effrénée de la productivité au nom d'une rationalité fondée sur le savoir technique d'autre part, conduisent selon lui à une triple dégénérescence de la société moderne. Celle-ci est marquée tout d'abord par la dégradation de la vie morale dans un monde où l'existence tout entière est orientée vers la recherche du bien-être matériel. Elle est caractérisée ensuite par la disparition des fins collectives qui fixaient un horizon à l'ensemble de la société et qui sont désormais remplacées (depuis le XIX^e s.) par une idéologie du progrès technique. Elle est marquée enfin par le déclin des libertés civiques, conséquence directe de l'apathie des citoyens et du « despotisme doux » de l'État bureaucratique. Pour lutter contre la perte de sens, la solitude et l'impuissance politique, il convient selon Taylor de faire sortir l'être humain de sa « cage de fer », en lui redonnant la possibilité de vivre dans le cadre naturel de sa communauté sociale. Cette ambition conduit Taylor à repenser les deux grandes valeurs fondatrices de la démocratie libérale : la liberté et l'égalité.

La crise de la modernité, pour Charles Taylor, trouve une de ses principales explications dans la conception restrictive de l'idée moderne de liberté, conçue avant tout, selon le philosophe canadien, comme une « liberté autodéterminée ». Celle-ci dépasse la « liberté négative » des libéraux du XVIII^e s. qui consistait, pour l'individu, à pouvoir agir en l'absence de contrainte extérieure. La liberté autodéterminée suppose de pouvoir faire de véritables choix et de disposer des ressources pour les mettre en œuvre. Elle considère aussi que tous les choix se valent et ne fait pas de distinction entre les critères d'action qui ont un sens moral et les critères qui n'en ont pas. Or, écrit Taylor, pour être libre, tout être

humain doit pouvoir effectuer des choix moraux. Il doit pouvoir vivre de façon « authentique ». L'authenticité désigne, chez le philosophe canadien, la situation idéale dans laquelle un individu a la capacité de rechercher une vérité qui lui est propre. Ainsi, pour être libre, l'homme doit être capable d'identifier ce qui fait sa propre singularité. Il doit pouvoir vivre dans une « sincérité » envers soi-même. Il doit être en mesure d'adopter les critères moraux qui correspondent à ce qu'il est et renoncer à un modèle de vie imposé de l'extérieur. « Chaque être humain a sa propre façon d'être, recherche une forme de vie qui soit la sienne et doit puiser à l'intérieur de lui-même les sources morales de son existence » écrit Taylor. L'authenticité suppose d'accorder un respect identique à tous les individus par-delà leurs différences. L'authenticité et le respect des différences sont même un préalable à la réalisation de la liberté de chacun.

De la même façon, le principe d'égalité qui inspire les théories de la justice mérite, selon Taylor, une discussion sérieuse. L'égalité implique d'accorder des droits identiques à tous les individus. Elle suppose de pouvoir poser des équivalences qui ne tiennent que si l'on considère tous les êtres humains comme semblables. Or, soutient le philosophe canadien, chaque individu a des croyances, des coutumes et un mode de vie spécifique, dont la combinaison est le résultat des expériences vécues dans un groupe d'appartenance. Comment penser l'égalité entre des individus qui ont chacun des traits qui les singularisent ? Le principe d'égalité appliqué *stricto sensu*, s'il part d'un sentiment généreux, ignore les différences entre les êtres. Il est donc insatisfaisant sur le plan moral. C'est la raison pour laquelle il faut lui préférer le principe d'équité qui tient compte des situations particulières de chaque partie. L'équité est la seule voie qui permette de concilier le besoin de reconnaissance des différences, prolongement de l'idéal de l'authenticité, et la volonté d'assurer l'égalité de traitement dans la société. C'est à cet objectif que s'attachent les travaux plus récents de Taylor sur la société multiculturelle.

La démocratie et la reconnaissance des cultures

Le projet de société multiculturelle défendue par Taylor (*Multiculturalisme. Différence et démocratie*, 1992) constitue le

prolongement logique de ses réflexions sur la crise de la modernité. Il exprime la plus grande méfiance à l'égard des États-nations qui étouffent les identités au nom de l'unité nationale. Certes, la volonté d'imposer une neutralité de statut dans l'espace public part d'une bonne intention : elle vise à s'assurer que tous les citoyens sont protégés par les mêmes droits et qu'ils sont bien en situation d'égalité face à la loi, quelle que soit leur position dans la société. Mais cette ambition de transcender les particularités est trompeuse, car elle conduit à de nouvelles situations d'inégalité. En effet, en voulant édifier des États unitaires et forger des valeurs universelles s'imposant à tous les groupes, l'idéologie républicaine n'a fait que consolider un peu partout la suprématie de la culture dominante. Elle a abouti le plus souvent à l'écrasement des cultures minoritaires, tout comme elle s'est longtemps accommodée de l'exclusion des femmes. Elle porte donc atteinte à l'idéal d'égalité et entrave la liberté des individus qui suppose l'authenticité. Le déni de reconnaissance peut donc aussi être une forme d'oppression.

Contre le modèle de l'État-nation, Taylor défend le principe d'une « politique de la reconnaissance » qui serait capable de respecter les individus et leur culture. Il milite en faveur de la reconnaissance publique de groupes culturels spécifiques (ceux dont l'identité est suffisamment forte pour modeler des modes de vie et porter un héritage culturel). Taylor ne s'oppose pas aux droits fondamentaux des individus, dont il fait l'un des piliers de la société multiculturelle. Mais il entend également prendre la mesure du besoin de reconnaissance des êtres humains. Pour justifier l'acceptation des identités dans l'espace public, Taylor revient sur l'importance du « dialogue ». Dès lors que la société s'est construite par un dialogue pacifique entre les cultures, il apparaît normal qu'une délibération de même nature puisse avoir lieu dans l'espace public. En ce sens, la vie politique ne saurait être seulement le lieu de confrontation entre des citoyens poursuivant des intérêts égoïstes. Elle est un lieu où les groupes doivent être capables de délibérer sur les différents aspects de leur identité.

Particulièrement méfiant à l'égard des conceptions françaises d'indivisibilité et d'unité républicaine, Taylor prend appui sur l'expérience canadienne et, dans une moindre mesure, sur l'évolution des États-Unis, pour défendre le projet de la société multiculturelle. Il s'agit clairement de permettre la coexistence libre, volontaire et pacifique des

différents groupes nationaux vivant à l'intérieur de chaque pays. Les États-nations d'aujourd'hui, héritiers des empires multinationaux d'autrefois, doivent apprendre à se réorganiser sur le modèle d'États démocratiques et multiculturels. Une telle évolution implique de reconnaître publiquement et sans équivoque les groupes qui s'identifient à une culture particulière.

Michael Walzer : les deux universalismes et le pluralisme

Michael Walzer refuse toute affiliation à une école de pensée. Il se définit lui-même comme un « communautariste libéral » ce qui, aux yeux d'un auteur comme Michael Sandel, n'a guère de sens. Contre les thèses centrées sur l'individu et ses droits, il souhaite établir une société ouverte sur la pluralité des mondes sociaux. Mais avec les philosophes libéraux, il est favorable à une réflexion sur la justice afin de corriger les inégalités sociales les plus criantes dans les différentes sphères de la société. À la différence des communautariens, il adhère à l'idée de l'autonomie du sujet et il ne condamne pas l'universalisme. Mais dans leur sillage, il propose une pensée qui interdit l'abstraction philosophique. Refusant de glorifier la raison, sa réflexion oblige à penser la diversité des « morales » (il évite soigneusement la notion de « culture » dans la plupart de ses écrits). C'est cette dernière dimension qui le conduit, depuis les années 1990, à défendre le multiculturalisme comme une voie possible pour préserver le pluralisme. Sa démonstration part d'une critique de l'universalisme abstrait.

L'universalisme réitératif contre l'universalisme de surplomb

Dans un article paru en 1990 (publié en français dans *Pluralisme et démocratie*, 1997), Walzer prend la défense du pluralisme en s'appropriant une notion apparemment antagonique, l'universalisme, dont il donne une interprétation souple qui réfute la vision englobante des penseurs libéraux. Prenant comme exemple un passage de la Bible (la description d'Israël par le prophète Isaïe), il évoque l'« universalisme de

surplomb », attitude philosophique qui cherche à énoncer les valeurs morales valables pour toute l'humanité. Selon cette vision, il n'y a « qu'un seul Dieu, donc une seule loi, une seule justice, une seule conception exacte de la vie bonne ou de la bonne société ou du bon régime ». D'abord exprimé dans la vision chrétienne de l'humanité, puis dans la version moderne des Lumières, l'universalisme de surplomb a inspiré de nombreuses actions colonisatrices et l'impérialisme culturel des grandes nations. À cette conception, Walzer oppose l'« universalisme réitératif », c'est-à-dire un universalisme qui se construit dans la répétition des rencontres entre les morales singulières présentes dans le monde. Cet universalisme, contrairement au premier, ne repose ni sur des valeurs imprescriptibles ni sur des critères abstraits comme la raison, l'individu et la liberté. Il prend en compte non pas une histoire universelle, mais l'ensemble des histoires des peuples dont chacune a sa valeur. Selon cette perspective, l'humanité se construit dans la diversité des rencontres, comme le laissent déjà supposer certains passages de la Bible.

Dans l'universalisme réitératif, les notions de bien et de mal ne sont pas définitivement fixées. Elles ont des sens différents selon les lieux, les moments et les expériences. Le principe moderne d'« autonomie », mais aussi les valeurs liées à l'« appartenance » (loyauté, dévouement, engagement, patriotisme, fidélité), n'ont pas la même portée selon les sociétés. De même, les valeurs morales comme la « tolérance » ou l'« égal respect » (que Walzer emprunte à Dworkin) reçoivent des applications fort variées : elles s'articulent inévitablement à des circonstances et sont interprétées en fonction de critères locaux propres à certains groupes, à certaines coutumes et habitudes. Comment imaginer, par exemple, que le patriotisme ou l'amour de son pays soit vécu de la même façon dans un petit pays menacé sur le plan militaire et dans un État multinational en paix ? Ainsi, pour Walzer, s'il existe bien des situations sociales universelles (comme l'oppression, la guerre, l'expérience de la vie familiale), on ne peut les appréhender concrètement qu'en tenant compte de la diversité des histoires et des sociétés. En somme, c'est dans l'enchaînement des expériences et des rencontres que se créent, de façon itérative, des formes universelles. Pour cette raison, il n'existe aucun ensemble de valeurs qui puisse « surplomber » toutes les autres.

Le multiculturalisme, une expression du pluralisme

Cette conception ouverte de l'universel oblige à repenser la question de la justice. En effet, comment penser la justice entre des individus, entre des groupes ou entre des États, dès lors qu'on s'interdit d'identifier des normes morales valables pour tous ? Comment comparer des cas singuliers, distinguer les bonnes et les mauvaises situations, s'il n'existe aucun socle de valeurs partagées ? De telles questions soulignent bien l'impossibilité de penser la justice dans le cadre du relativisme culturel. Toute justice implique en effet de déterminer une « loi universelle », un noyau de principes moraux s'appliquant à tous, sans distinction entre les situations particulières. Pour Walzer, l'adhésion à l'universalisme réitératif rend illusoire la volonté de mettre en place une justice universelle, puisqu'il est impossible d'identifier une frontière nette entre la morale surplombante et les morales particulières. En toute logique, dans toute situation, deux solutions sont possibles : soit on définit une loi universelle qui englobe tout et l'on interdit les lois particulières ; soit on ne reconnaît que des lois particulières et l'on refuse l'idée de loi universelle. Walzer exprime une nette préférence pour la seconde solution, plus favorable au respect du pluralisme éthique. Selon lui, la première solution renforce les communautés dominantes et conduit inéluctablement à l'oppression des groupes les plus faibles.

Sur ce point, la pensée de Walzer rejoint les idées du multiculturalisme. En effet, à partir du moment où aucun critère ne peut être véritablement universel, il est selon lui logique que les êtres humains créent leur morale au regard des expériences spécifiques qui sont les leurs. Autrement dit, si on prolonge le raisonnement, chaque communauté doit légitimement disposer du droit de définir la morale qui correspond à ses croyances, ses usages et ses coutumes. Malgré cela, les propos de Walzer en faveur du multiculturalisme restent assez mesurés. Dans son ouvrage *Ce que veut dire être un Américain* (1992), il refuse de faire l'apologie d'une diversité qui encouragerait les communautés ethniques, linguistiques ou régionales à s'autodéterminer, pouvant entraîner une fragmentation de l'État-nation. Il conçoit le

multiculturalisme comme un projet possible, au sein de la société libérale, pour lutter contre les limites de l'intégration nationale.

Il s'inspire sur ce point de l'approche d'Horace Kallen, premier auteur à avoir décrit en 1924 les États-Unis comme une « nation de nationalités ». Celui-ci entendait distinguer *la* nation, communauté républicaine et libérale au sein de laquelle les citoyens exercent leurs droits civiques, et *les* nationalités dont les fondations s'établissent sur la religion et la culture. Il s'agissait pour lui d'imaginer une société plurale où les nationalités issues de l'immigration pouvaient coexister sans pour autant fusionner. Walzer estime le projet de Kallen dépassé, mais il en reprend certaines propositions. Il lui semble souhaitable que le pluralisme culturel soit encouragé dans les différents lieux où des relations communautaires sont bien établies (écoles, églises, associations culturelles), tout en maintenant une identité nationale définie à travers la citoyenneté et la démocratie. En revanche, Walzer récuse tous les mouvements qui prônent le repli communautaire vers l'autonomie ou la séparation. Ces mouvements sont pour lui un obstacle à la reconnaissance du pluralisme, puisqu'en cherchant à se séparer du reste de la société, ils envisagent leur culture de façon exclusive.

Will Kymlicka : les minorités nationales au cœur de la société multiculturelle

Will Kymlicka (né en 1962) s'impose dès ses premiers textes comme l'un des meilleurs défenseurs du modèle multiculturel. Dans *Libéralisme, communauté et culture* (1989) et surtout *La Citoyenneté multiculturelle* (1995), le philosophe canadien défend la possibilité d'une démocratie respectueuse du pluralisme culturel. Son projet ambitionne de dépasser l'opposition entre libéraux et communautariens, en insistant sur l'intérêt de considérer la diversité des identités comme un bien majeur de la société libérale. Dans le sillage de Charles Taylor, il voit dans la reconnaissance du pluralisme culturel une solution pour garantir un traitement juste des groupes minoritaires. Il s'efforce de justifier la protection des droits culturels sur la base de considérations fondées sur l'égalité et l'autonomie.

Les failles du libéralisme

Kymlicka a l'ambition de concilier le cadre universaliste de la société libérale avec la nécessaire reconnaissance du droit des groupes minoritaires à vivre librement à l'intérieur de la société. À partir de ses lectures des théories de la justice, en particulier John Rawls et Ronald Dworkin, Kymlicka s'interroge sur la possibilité d'aménager la théorie dworkinienne de l'égalité afin de la rendre applicable au Canada qui, à la différence des États-Unis, est marqué par la présence de « minorités nationales » présentes dès la fondation de l'État-nation, chacune étant enracinée dans une culture commune, une langue et des institutions propres. Comme la plupart des théoriciens du multiculturalisme, il estime que la question centrale de la vie sociale est celle de l'égalité : comment assurer une égalité *réelle* entre les individus et les groupes dans des sociétés marquées par la diversité sociale et culturelle ? Dans la lignée libérale, Kymlicka ne porte pas ses interrogations sur l'égalité des conditions, mais bien sûr ce que Dworkin appelle « l'égalité de respect et de considération ». Son objectif est de mettre la théorie de l'égalité au service de la reconnaissance des appartenances culturelles.

Pour Kymlicka, les penseurs libéraux n'ont jamais abordé de façon satisfaisante la question des groupes minoritaires, alors que ceux-ci sont des réalités sociologiques bien réelles qui ne peuvent plus être ignorées par les États modernes. Si le libéralisme s'est intéressé aux droits des femmes, il n'a jamais véritablement approfondi la réflexion sur les groupes pluriethniques et les minorités nationales. En effet, la division de la société en communautés d'origine ou de culture n'est jamais apparue comme un horizon moral satisfaisant pour les libéraux. Alors que les modernes étaient parvenus à faire émerger le sujet individuel contre le vieux naturalisme aristotélicien et que le libéralisme démocratique s'est construit sur la reconnaissance d'une citoyenneté universelle, le retour aux communautés comporte selon eux le risque de refermer la société autour d'entités figées et d'affaiblir l'arrimage des citoyens à l'État et à la nation. Elle présente également le danger d'accroître les tensions ethno-raciales et toutes les formes de stigmatisation fondée sur l'appartenance. Elle peut aussi encourager les aspirations des groupes minoritaires au repli du soi et, ainsi, concourir au déclin de la solidarité dans la société. Enfin, elle comporte le risque de restaurer une société organisée autour

de droits collectifs, ce qui ne manquerait pas, à terme, de porter atteinte aux droits individuels.

Cette hostilité libérale à la reconnaissance juridique et politique des minorités ethniques ou nationales repose en fait, selon Will Kymlicka, sur des erreurs de raisonnement qui conduisent à opposer les droits individuels et les droits collectifs. Tout d'abord, à l'aide de données statistiques, Kymlicka remarque qu'un grand nombre de groupes sociaux revendiquant des droits spécifiques (mouvements de femmes, mouvements gays et lesbiens, minorités nationales) partagent les mêmes valeurs libérales que le reste de la société, notamment le goût pour la liberté d'expression et l'égalité des chances. Quant aux immigrants qui s'installent en Amérique du Nord, il ne leur faut généralement que quelques années pour assimiler ces valeurs. Ensuite, selon Kymlicka, il n'est pas possible de considérer les droits revendiqués par les minorités exclusivement comme des droits collectifs, car nombre d'entre eux sont en fait exercés par des individus (c'est le cas du port de signes religieux par exemple). En ce sens, les droits des minorités ne viennent pas limiter les droits individuels, mais les conforter, car c'est bien l'individu qui en fait usage. Sylvie Mesure et Alain Renaut, en France, reprennent cette idée et en font le cœur d'un essai philosophique sur l'identité démocratique (*Alter Ego*, 1999). Pour eux, le droit à vivre selon sa culture ne doit pas être appréhendé comme un droit collectif. Il doit être rangé parmi les droits individuels, car c'est bien l'individu qui se reconnaît dans son appartenance à un groupe et aspire à protéger son identité pour construire son existence. Le droit à l'expression culturelle mériterait donc d'être intégré, pour cette raison, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

Pour une société multiculturelle

Will Kymlicka prend la défense d'un modèle multiculturel qui s'inspire de la politique de reconnaissance des communautés engagée par le gouvernement du Canada en 1971, puis régulièrement approfondie par la suite (Charte canadienne des droits et libertés de 1982, Loi sur le multiculturalisme canadien de 1988). Selon lui, il est légitime d'accorder aux groupes minoritaires un statut et des droits différenciés dans l'espace public (assemblées représentatives, administrations et tribunaux, écoles et

universités), ce qui suppose également de promouvoir ces droits dans la sphère privée (médias et grandes entreprises). Toutes les institutions sociales, culturelles, politiques et économiques doivent être réformées pour y garantir la présence des minorités culturelles.

À ce titre, Kymlicka établit une distinction importante entre les « minorités ethnoculturelles » et les « minorités nationales ». Les premières désignent l'ensemble des groupes multiethniques issus de l'immigration (par exemple, au Canada, les communautés afro-américaine, chinoise, coréenne, latino-américaine ou indo-pakistanaise). Ces minorités se différencient surtout par la langue, mais aussi par les valeurs et la religion. Elles peuvent bénéficier de droits différenciés dans la mesure où il est juste qu'elles bénéficient de conditions équitables d'intégration. Néanmoins, venues pour s'intégrer volontairement à la nation, elles ont vocation à se fondre dans la société libérale en adhérant à ses principes fondamentaux. Kymlicka reconnaît que cette idée de l'immigration volontaire s'applique plus difficilement à la communauté afro-américaine dont les descendants sont arrivés de force sur le territoire. Les minorités nationales, quant à elles, sont des communautés historiques et culturelles présentes sur le territoire canadien depuis plusieurs siècles. Elles constituaient des sociétés fonctionnelles vivant sur leur terre d'origine avant d'être intégrées dans l'État fédéral. Elles désignent les Québécois francophones (héritiers de l'un des deux groupes fondateurs de l'État canadien) et les « peuples autochtones » (les Amérindiens ou « Premières Nations », les Inuits et les Métis). En raison de leur histoire, il est justifié pour Kymlicka de reconnaître aux minorités nationales des droits leur assurant une autonomie gouvernementale dans certains domaines. L'État doit également leur assurer la possibilité de vivre, dans l'espace public, selon des principes qui leur sont propres (langue, symboles, codes vestimentaires, rythmes de travail, jours fériés). La seule limite à la reconnaissance de droits distincts est la nécessité de respecter le socle de valeurs libérales de la société canadienne. Les principes démocratiques, l'État de droit, les libertés individuelles, l'égalité de dignité de toutes les communautés (ethniques, nationales et religieuses) sont des principes qui ne peuvent être contestés au nom des droits culturels.

Sur un plan général, la société multiculturelle défendue par Will Kymlicka repose sur une double condition. Premièrement, elle suppose

que les pays apprennent à « se penser comme des États multinationaux ». Pour cela, ils doivent rompre à la fois avec le mythe de l'État-nation sur lequel s'est forgée la citoyenneté moderne, mais aussi avec le « cosmopolitisme libéral » qui, à l'inverse, a longtemps nié l'existence des nationalités. Deuxièmement, l'approfondissement du multiculturalisme implique une transformation des institutions. Dans la plupart des cas, il suppose l'adoption de lois protégeant la diversité des identités ethniques, nationales et religieuses. Il implique également que les sociétés adoptent un mode de répartition des pouvoirs assurant une représentation institutionnalisée des minorités dans le système politique, allant de l'option fédérale (Canada, Suisse, Belgique) jusqu'aux régimes « consociatifs » (Pays-Bas, Belgique, Autriche), en passant par la « régionalisation » avancée (Espagne, Italie) et la « dévolution » des pouvoirs (Grande-Bretagne). Pour le Canada, c'est l'hypothèse d'un « fédéralisme asymétrique » qui peut être retenue selon Kymlicka. Sa particularité est de reconnaître des droits différenciés à la minorité francophone et aux peuples autochtones pour compenser les handicaps qu'elles rencontrent dans la vie publique face à la majorité anglophone. Selon cette conception, la conquête de l'égalité des droits justifie l'adoption d'un régime juridique inégalitaire, au profit des minorités, afin de corriger les déséquilibres et les injustices dont elles sont victimes dans le fonctionnement concret de la société.

Le plaidoyer pour la société multiculturelle apparaît incompatible avec le modèle français d'intégration républicaine. Pour Kymlicka, le républicanisme français a certes contribué aux XIX^e et XX^e s. à assurer l'intégration de vagues successives d'immigrants sur la base de l'assimilation nationale. Mais il a de fait participé à une injustice historique en étouffant de façon autoritaire, souvent par la violence, les minorités nationales comme les Basques, les Bretons ou les Corses. Mais surtout, pour le philosophe canadien, c'est l'exportation de ce modèle qui constitue le principal danger, en particulier dans les nouvelles démocraties des pays de l'Est où il a pu être adopté comme référence (en Roumanie, par exemple, où vivent de nombreuses minorités).

La pensée libertarienne, le rêve d'un libéralisme radical

Les critiques les plus sévères des théories de la justice sont portées par un courant intellectuel et politique partisan d'un individualisme radical, connu sous le nom de « libertarianisme » (ou libertarisme). Influents principalement aux États-Unis et dans quelques pays anglo-saxons, les philosophes libertariens estiment qu'une société est juste lorsqu'elle reconnaît la pleine responsabilité morale de l'individu. Les conditions d'une vie réussie supposent que l'individu puisse vivre conformément à sa propre volonté. L'idée de justice ne réside donc pas dans la mise en place de mesures correctrices des inégalités, comme l'entendent les philosophes « libéraux » de la justice classés à gauche, en particulier John Rawls. Elle résulte de la protection de la liberté individuelle et de sa reconnaissance comme un droit absolu. Elle suppose que les individus exercent pleinement ce droit dans le cadre libre du marché, sans jamais subir, dans leur vie morale, sociale ou économique, des contraintes ou des restrictions imposées par une autorité extérieure.

La quête de la liberté absolue

La pensée libertarienne prend forme au tout début des années 1970 au *Center for Libertarian Studies*, animé par deux économistes réputés, Friedrich von Hayek (1899-1992) et Murray N. Rothbard (1926-1995), auxquels se joint un jeune philosophe, Robert Nozick, auteur d'un ouvrage, *Anarchie, État et utopie* (1974), qui s'impose comme le premier manifeste libertarien. Au cours des années 1970, elle gagne des soutiens dans les milieux intellectuels, tels que la romancière Ayn Rand ou les économistes James Buchanan, Vernon Smith et David D. Friedman. Le mouvement libertarien s'étend rapidement au-delà des cercles académiques. Son influence gagne une partie des élites politiques et économiques. Dès 1971, David Nolan crée un Parti libertarien qui deviendra rapidement l'un des principaux partis minoritaires implanté dans tous les États des États-Unis. La pensée libertarienne est diffusée par des essayistes, comme Charles Murray (*What It Means to Be a*

Libertarian, 1997) et David Boaz (*Libertarianism*, 1997). Transformée en vulgate, agrégeant quantité de propositions autour de l'unique argument de l'absolue liberté, elle connaît une grande popularité dans la société étatsunienne où elle est disséminée par des organisations militantes, des instituts de recherche privés, des revues intellectuelles et des réseaux sociaux du web. Le libertarianisme est devenu un socle idéologique suffisamment influent pour parvenir à agréger, à tous les niveaux des élections américaines, un nombre important d'électeurs décisifs par les deux grands partis nationaux.

Les philosophes libertariens affichent leur volonté de mettre fin au despotisme de l'État et promouvoir une vie sociale tout entière régulée par les libres mécanismes du marché. S'ils puisent une partie de leur inspiration chez des économistes de l'école autrichienne (voir [chapitre 7](#)), tels que Ludwig von Mises (*Human Action*, 1949) et Friedrich von Hayek (*Droit, législation et liberté*, 1979), leur projet défend cependant une philosophie de la vie humaine qui dépasse le seul cadre de la vie économique. Les libertariens sont convaincus des vertus du contrat privé et considèrent que les « équilibres naturels » formés dans la société concourent concomitamment à l'épanouissement de soi et à l'amélioration du bien-être de tous. Pour eux, l'objectif d'égalité ou d'équité sociale recherché par les philosophes de la justice n'est pas seulement irréalisable. Il est dangereux, car il aboutit à brider la liberté en entravant les individus les plus entreprenants par des règles arbitraires visant la redistribution des biens. De même, la justice ne peut être obtenue par la recherche de valeurs morales surplombantes, comme le proposent les communautariens, car cela revient à abolir purement et simplement la liberté de conscience. La société juste est celle de « la plus grande liberté », c'est-à-dire de la jouissance absolue de toutes les libertés fondamentales acquises depuis la fin du XVIII^e s. : la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de conscience, la liberté d'entreprendre et la liberté de jouir des biens que l'on acquiert.

Si elle récuse toute lecture morale de la vie humaine au nom de la liberté absolue de conscience, la pensée libertarienne établit de fait un point de vue moral en plaçant l'intérêt particulier de l'individu au-dessus sur l'intérêt collectif de la société.

Robert Nozick et les vertus du marché

Trois ans après la parution de *Théorie de la justice* de John Rawls, le jeune Robert Nozick (1938-2002) fait une entrée remarquée sur la scène intellectuelle étatsunienne avec son imposant ouvrage *Anarchie, État et utopie*. Nozick entend restaurer les droits des individus contre tous les pouvoirs qui entravent la liberté. Il fustige notamment les tentatives engagées au XX^e s. par le *Welfare State* (« l'État du bien-être ») pour améliorer la protection des plus pauvres et redistribuer les richesses. Sur le plan philosophique, Nozick prend le contre-pied de John Rawls et dénonce les illusions portées par les philosophies morales.

Pour Nozick, les individus sont des êtres rationnels. Ils ont les moyens de déterminer les valeurs qui correspondent à leurs besoins et à leurs désirs. Ils disposent donc d'un droit absolu de maîtriser leurs choix et de défendre leurs propres idées. Chaque individu doit pouvoir choisir ses conditions morales d'existence. Aucune autorité extérieure ne peut s'interposer entre sa conscience, sa volonté et ses actions. À cet égard, l'État n'a aucune légitimité pour imposer une conception du bien commun et définir des règles sociales, car ses interventions reposent forcément sur un choix arbitraire de valeurs. Il n'existe aucune méthode rigoureuse permettant d'établir une morale collective valable pour tous.

Nozick estime ainsi que la tentative rawlsienne d'établir des principes neutres destinés à guider la justice sociale est dangereuse. Malgré ses bonnes intentions, la philosophie de la justice ne peut pas aboutir à ses objectifs de réduire les inégalités. En affichant une ambition de redistribuer une partie des « biens », Rawls laisse croire à la possibilité de corriger les inégalités dans la société. Or sa théorie (les principes d'égalité de liberté et de différence) interdisant l'égalitarisme, elle ne fait que rendre acceptable un système libéral où les intérêts des plus riches sont de toute façon protégés et où ce sont les classes moyennes qui profitent le plus des redistributions. Pire, Rawls invite ceux qui sont au bas de l'échelle sociale à coopérer activement avec un système redistributif qui les maintient dans la pauvreté.

Face à l'illusion des intentions rawlsiennes, Nozick défend un régime de liberté. Avant toute chose, le recours à l'État comme agent de redistribution des richesses doit être proscrit. Il constitue un leurre pour les plus pauvres, alors que la libre compétition entre les individus peut

assurer elle-même une répartition équitable des ressources. À ce titre, comme leur maître à penser Hayek, les libertariens estiment que le marché est un mécanisme beaucoup plus neutre sur le plan des valeurs que toutes les philosophies morales, y compris celle de Rawls qui prétend s'appuyer sur un raisonnement exempt de présupposés moraux (la théorie du voile d'ignorance). Le marché a l'immense avantage d'être constitué de mécanismes à la fois « naturels » et « anonymes ». Les arbitrages qui s'y réalisent sont exempts de jugements de valeur : ils découlent des équilibres formés librement aux cours des échanges. De surcroît, dans le jeu de la libre concurrence, ceux qui retirent le plus d'avantages sont ceux qui participent le plus activement à l'enrichissement de la société globale. Il y a donc une justice dans le marché : tout le monde retire les avantages *collectifs* de l'enrichissement, en même temps que chacun retire les avantages *individuels* de ses propres efforts.

Dans la conception libertarienne, l'individu poursuit l'objectif d'une vie réussie. Il n'a à aucun moment le devoir de se sacrifier pour la communauté ni celui de lui rendre des comptes. Certes, la solidarité est un principe louable dans ses intentions. Mais elle a pour conséquence de freiner les initiatives et d'entraver la liberté. Dans la société, écrit Nozick, « il n'y a que des individus, des individus différents, avec leurs vies individuelles propres. Utiliser l'un de ces individus au profit d'autres, c'est l'utiliser lui et ce sont les autres qui en bénéficient. Rien de plus. [...] Lui n'obtiendra aucun bien qui vienne compenser son sacrifice, et personne n'a le droit de le lui imposer – et moins que personne un État ou un gouvernement qui [...] doit rester scrupuleusement neutre à l'égard de ses citoyens » (*Anarchie, État et utopie*). Néanmoins, Nozick admet que pour réduire les importantes poches de pauvreté observables dans la société étatsunienne, des formes d'entraide en direction des plus pauvres peuvent être imaginées. Mais elles doivent avoir comme objectif de s'insérer dans les mécanismes du marché et non de le remplacer. Elles ne peuvent bien évidemment pas être organisées par l'État. Elles doivent être le fruit d'un engagement libre et personnel fondé sur l'altruisme, la générosité et le dévouement. Nozick encourage à ce titre toutes les initiatives individuelles contribuant au développement de la philanthropie privée.

Enfin, le fondateur du libertarianisme se défend de prôner un anarchisme de droite, comme cela a pu lui être reproché. Reprenant la

métaphore du contrat social, il reconnaît que les hommes, dans l'état de nature, sont portés à toutes sortes de violences attentatoires aux libertés individuelles. Ils ont tendance à ne plus respecter leurs engagements lorsqu'ils ne correspondent plus à leurs intérêts. Pour cette raison, la société doit se protéger, en confiant à l'État la responsabilité de recourir à la force pour protéger les hommes contre le vol, la fraude ou la violence, et garantir ainsi la mise en œuvre des contrats. Mais cet État doit être limité aux fonctions de police, de justice et de défense. Il n'est pas l'horloger de la société. Il doit agir comme un « veilleur de nuit » en intervenant uniquement sur les lieux où il constate un délit.

Propriété de soi et oubli de la pauvreté

On le voit, le libertarianisme constitue une version radicale du libéralisme économique. Au nom de la liberté individuelle, les libertariens se font les promoteurs d'une coopération libre et volontaire entre les individus au sein d'un marché universel. Le droit de propriété constitue la plus grande des libertés, dès lors qu'il n'est pas seulement entendu comme le droit de détenir des objets, mais aussi le droit de se posséder soi-même sans aucune entrave. En ce sens, les libertariens placent la libre disposition de soi au sommet de toutes les libertés. Le droit de propriété est aussi le droit de posséder ses idées autant que son corps. Ce principe aussi simple que radical de la « propriété de soi », théorisé par Murray Rothbard (*L'Éthique de la liberté*, 1982), explique le succès très large du libertarianisme dans la société, en dehors des repères traditionnels des partis républicain et démocrate. Les idées libertariennes rejoignent certaines préoccupations sociales de la gauche, en particulier la défense de la liberté culturelle. Elles défendent le droit à disposer de son corps (avortement, gestation pour autrui), le mariage homosexuel, la dépénalisation des drogues, la liberté absolue de conscience, l'ouverture de la politique migratoire, l'interdiction de la peine de mort. À l'inverse, la défense de la liberté de marché, de la disparition de l'impôt et de l'interventionnisme public, du droit à l'éducation libre, de la privatisation de la santé ou du « second amendement » de la Constitution des États-Unis (droit de posséder des armes) rapprochent les libertariens des conceptions portées par la droite conservatrice.

S'ils restent minoritaires dans les milieux intellectuels, les libertariens sont particulièrement visibles et influents dans la vie politique, sociale et culturelle nord-américaine. Ils essuient néanmoins de nombreuses critiques. Il est reproché tout d'abord aux libertariens de rester volontairement aveugles face à l'existence d'une pauvreté structurelle que le fonctionnement de marché est incapable de résorber. Non seulement les mécanismes du libre-échange favorisent la concentration des richesses, mais ils n'assurent pas une égalité réelle des chances. On peut également douter de la réussite d'un système d'aide aux plus démunis fondé sur l'appel à la générosité volontaire. Plus largement, de nombreux auteurs reprochent aux libertariens de se cantonner à une pensée antiétatique incapable de proposer un véritable projet de société. Le programme attrape-tout du Parti libertarien témoignerait du vide programmatique du libertarianisme.

Sur un plan philosophique, enfin, les philosophes libertariens parviennent difficilement à surmonter un paradoxe : comment peut-on exclure de lutter contre les inégalités sociales au nom des libertés individuelles, alors que ces inégalités limitent fortement l'exercice même des libertés ? La liberté d'aller et venir n'est-elle pas entravée pour les plus pauvres dès lors qu'ils ne peuvent financer leurs déplacements ? La liberté d'opinion et d'expression n'est-elle pas restreinte dès lors qu'une partie de la population n'accède pas à l'enseignement supérieur faute de moyens ? En ce sens, la critique du libertarianisme note que celui-ci fonctionne essentiellement comme projet idéologique d'épanouissement de soi, mais n'apporte aucune solution au problème des libertés concrètes de toute une partie de la population.

**Libertarianisme, libéralisme,
communautarisme, multiculturalisme**

Olivier NAY

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

2 500 ans de débats et controverses en Occident

Nouvelle édition

ARMAND COLIN

** La notion est ici entendue dans le sens qui lui est donné aux États-Unis. Elle se réfère aux théories politiques qui tentent de concilier, dans le cadre de la société libérale, la protection des libertés avec des mesures de redistribution des richesses visant la réduction des inégalités sociales.*

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres citées

- BOAZ David, *Libertarianism: a Primer*, New York, Free Press, 1997.
- DWORKIN Ronald, *Prendre les droits au sérieux* [1977], Paris, PUF, 1995.
- ETZIONI Amitai, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, New York, Crown Books, 1993.
- ETZIONI Amitai, *Rights and the Common Good: the Communitarian Perspective*, New York, St Martin's Press, 1995.
- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie* [1992], Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS Jürgen, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996.
- HABERMAS Jürgen, *L'Intégration républicaine* [1998], Paris, Pluriel, 2014.
- HABERMAS Jürgen, *Après l'État-nation* [1998], Paris, Fayard, 2000.
- HABERMAS Jürgen et RAWLS John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
- HAYEK Friedrich, *Droit, législation et liberté* [1979], Paris, PUF, 2013.
- KYMLICKA Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- KYMLICKA Will, *La Citoyenneté multiculturelle* [1995], Paris, La Découverte, 2001.
- KYMLICKA Will, *Les Théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003.
- MACINTYRE Alasdair, *Après la vertu : étude de théorie morale* [1981], Paris, PUF, 2012.
- MESURE Sylvie et RENAUT Alain, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
- MURRAY Charles, *What it Means to Be a Libertarian*, New York, Broadway books, 1997.
- RAWLS John, *Théorie de la justice* [1971], Paris, Le Seuil, 2009.
- RAWLS John, *Justice et démocratie* [1978-1989], Paris, Le Seuil, 2000.
- RAWLS John, *Le Libéralisme politique* [1993], Paris, PUF, 2001.
- RORTY Richard, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.
- ROTHBART Murray, *L'Éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- SANDEL Michael, *Le Libéralisme et les limites de la justice* [1982], Paris, Le Seuil, 1999.
- SEN Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, Elsevier Science Publishers, 1985.
- SEN Amartya, *Repenser l'inégalité* [1992], Paris, Le Seuil, 2012.
- TAYLOR Charles, *Hegel et la société moderne* [1979], Paris, Cerf, 1998.
- TAYLOR Charles, *Les Sources du moi* [1989], Paris, Le Seuil, 1997.
- TAYLOR Charles, *Le Malaise de la modernité* [1991], Paris, Le Cerf, 2015.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [1992], Paris, Flammarion, 1997.
- WALZER Michael, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* [1983], Paris, Le Seuil, 2013.
- WALZER Michael, *What it Means to Be an American?* New York, Marsilio, 1992.
- WALZER Michael, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997.

Pour aller plus loin

- ARVON Henri, *Les Libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, 1983.
- AUDARD Catherine, *La Démocratie et la raison. Actualités de John Rawls*, Paris, Grasset, 2019.
- BAUDOIN Jean, *Les Idées politiques contemporaines*, Rennes, PUR, 2002.
- BERTEN André, DA SILVEIRA Pablo et POURTOIS Hervé (coord.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.
- BESNIER Jean-Michel, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Grasset, 1993.
- BIDET Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995.
- BISSOONDATH Neil, *Le Marché des illusions : la méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 1995.
- CARÉ Sébastien, *La Pensée libertarienne. Genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Paris, PUF, 2009.
- CONSTANT Fred, *Le Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 2000.
- GACHON Nicolas, *Libéralisme et citoyenneté aux États-Unis. XX^e siècle*, Paris, Ellipses, 2001.
- GIGNAC Jean-Luc, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlica », *Politique et sociétés*, n^o 16 (2), 1997, p. 31-65.
- GREVEN-BORDE Hélène et TOURNON Jean (dir.), *Les Identités en débat. Intégration ou multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- HABER Stéphane, *Habermas. Une introduction*, Paris, Pocket, 2001.
- IPPERCIEL Donald, *Habermas, le penseur engagé. Pour une lecture politique de son œuvre*, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, 2004.
- LACORNE Denis, *La Crise de l'identité américaine : du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Gallimard, 2003.
- LACROIX Justine, *Michaël Walzer : le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001.
- LEMIEUX Pierre, *Du Libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, 1983.
- MUNOZ-DARDÉ Véronique, *La Justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Nathan, 2000.
- SEMPRINI Andrea, *Le Multiculturalisme*, Paris, PUF, 2000.
-

Index des auteurs

A

Abélard (Pierre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Absalon de Saint-Victor [1](#)

Accursius [1](#)

Adalbéron de Laon [1](#), [2](#)

Adams (Henry Brooks) [1](#)

Adams (John) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Adams (Samuel) [1](#)

Adélard de Bath [1](#)

Adler (Viktor) [1](#), [2](#)

Adorno (Theodor) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Agambem (Giorgio) [1](#)

Agrippa (Cornelius) [1](#)

Al-Farabi [1](#)

Albert le Grand [1](#)

Alberti (Léon-Battista) [1](#), [2](#)

Alembert (Jean Le Rond d') [1](#), [2](#), [3](#)

Allais (Maurice) [1](#)

Allemane (Jean) [1](#), [2](#)

Althusser (Louis) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

Ambroise (saint) [1](#)

Anaxagore [1](#)

Anaximandre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Anaximène [1](#), [2](#)

Anders (Günther) [1](#), [2](#)
Anderson (Perry) [1](#), [2](#)
Anselme de Canterbury (Cantorbéry) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Antiphon d'Athènes [1](#), [2](#)
Aquin (Thomas d') [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#), [20](#)
Aragon (Louis) [1](#), [2](#)
Arendt (Hannah) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
Aristote [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#),
[20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#)
Arndt (Ernst Moritz) [1](#)
Aron (Raymond) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
Arrow (Kenneth) [1](#)
Arvon (Henri) [1](#)
Auclert (Hubertine) [1](#)
Augustin d'Ancône (Agostino Trionfo) [1](#)
Augustin d'Hippone (Saint) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Austin (John) [1](#)
Averroès [1](#), [2](#)
Avicenne [1](#)
Azon [1](#)

B

Babbitt (Irving) [1](#)
Babeuf (Gracchus) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Bacon (Francis) [1](#), [2](#)
Bacon (Roger) [1](#)
Badinter (Elisabeth) [1](#)
Badiou (Alain) [1](#), [2](#), [3](#)
Bainville (Jacques) [1](#)
Bakounine (Mikhaïl) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Balde [1](#), [2](#), [3](#)
Balibar (Étienne) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Bancroft (George) [1](#)
Barante (Prosper de) [1](#)
Barbès (Armand) [1](#)
Barbeyrac (Jean de) [1](#)
Barclay (Guillaume) [1](#)
Barnave (Antoine) [1](#)
Barnes (Peter) [1](#)
Baron (Hans) [1](#)
Barrès (Maurice) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Barrot (Odilon) [1](#)
Barruel (Augustin abbé) [1](#)
Barthes (Roland) [1](#), [2](#), [3](#)
Bartole [1](#)
Bataille (Georges) [1](#)
Baudrillard (Jean) [1](#)
Bauer (Bruno) [1](#)
Bauer (Otto) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bayle (Pierre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Bazard (Armand) [1](#), [2](#)
Beauvoir (Simone de) [1](#)
Bebel (August) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Becker (Gary) [1](#), [2](#)
Beckett (Thomas) [1](#)
Bellamy (Edward) [1](#)
Bellamy Foster (John) [1](#)
Bellarmin (Robert) [1](#)
Benasayag (Miguel) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Benhabib (Seyla) [1](#), [2](#), [3](#)
Benjamin (Walter) [1](#), [2](#), [3](#)
Benoist (Alain de) [1](#)

Bensaïd (Daniel) [1](#), [2](#), [3](#)
Bentham (Jeremy) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Berkeley (George) [1](#)
Berlin (Isaiah) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Bernanos (Georges) [1](#), [2](#)
Bernard de Chartres [1](#)
Bernard de Clairvaux [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Bernard de Parme [1](#)
Bernstein (Eduard) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Berry (Thomas) [1](#)
Bèze (Théodore de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Bhabha (Homi) [1](#)
Biran (Pierre-Marie de) [1](#)
Blair (Tony) [1](#)
Blanc (Louis) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Blanqui (Auguste) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Bloch (Ernst) [1](#), [2](#), [3](#)
Bloch (Marc) [1](#)
Blum (Léon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Boaz (David) [1](#)
Bobbio (Norberto) [1](#)
Boccace (Giovanni) [1](#)
Bodin (Jean) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Boèce [1](#)
Boiste (Claude) [1](#)
Bonald (Louis de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Boniface VIII [1](#), [2](#)
Bookchin (Murray) [1](#), [2](#)
Bossuet (Jacques Bénigne) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Botero (Giovanni) [1](#), [2](#)
Boucher (Jean) [1](#)
Boukharine (Nikolai) [1](#), [2](#)

Bourdets (Yvon) [1](#)
Bourdieu (Pierre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Bourget (Paul) [1](#)
Brecht (Bertolt) [1](#)
Briand (Aristide) [1](#), [2](#)
Brissot (Jacques Pierre) [1](#)
Broglie (Victor de) [1](#), [2](#)
Brousse (Paul) [1](#)
Brown (L. Susan) [1](#)
Brown (Wendy) [1](#), [2](#), [3](#)
Bruni (Leonardo) [1](#)
Bruno (Giordano) [1](#), [2](#)
Brzezinski (Zbigniew) [1](#), [2](#), [3](#)
Bucer (Martin) [1](#)
Buchanan (George) [1](#)
Buchanan (James M.) [1](#), [2](#)
Bucheze (Philippe) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Buckley (William) [1](#)
Budé (Guillaume) [1](#)
Buffon (Georges Louis de) [1](#), [2](#)
Buonarroti (Philippe) [1](#), [2](#)
Burchard de Worms [1](#)
Burke (Edmund) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Butler (Judith) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

C

Cabanis (Georges) [1](#)
Cabet (Étienne) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Calliclès [1](#), [2](#)
Callicott (John Baird) [1](#)
Calvin (Jean) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Campanella (Tommaso) [1](#)
Canguilhem (Georges) [1](#), [2](#)
Cardan (Jérôme) [1](#), [2](#)
Carr (Edward H.) [1](#), [2](#)
Carré de Malberg (Raymond) [1](#)
Carson (Rachel) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Cassin (René) [1](#)
Castoriadis (Cornelius) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#),
[16](#), [17](#)
Catherine II de Russie [1](#)
Certeau (Michel de) [1](#)
Chakrabarty (Dipesh) [1](#)
Charbonneau (Bernard) [1](#)
Charron (Pierre) [1](#), [2](#)
Chateaubriand (François de) [1](#), [2](#)
Chomsky (Noam) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Cicéron [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)
Cixous (Hélène) [1](#)
Clisthène l'Alcméonide [1](#), [2](#)
Club de Rome [1](#)
Cobden (Richard) [1](#)
Collingwood (Robin George) [1](#)
Commoner (Barry) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Comte (Auguste) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Condillac (Étienne Bonnot de) [1](#)
Condorcet (Antoine de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Connolly (William E.) [1](#)
Considérant (Victor) [1](#), [2](#)
Constant (Benjamin) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Constantin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Cooper (James Fenimore) [1](#)
Copernic (Nicolas) [1](#), [2](#)

Coquille (Guy) [1](#)
Cousin (Victor) [1](#)
Cram (Ralph Warren) [1](#)
Crenshaw (Kimberley) [1](#)
Critias [1](#)
Croce (Benedetto) [1](#)
Cromé (François) [1](#)

D

Dahl (Robert) [1](#)
Daly (Mary) [1](#)
Dante (Alighieri) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Danton (Georges) [1](#), [2](#)
Darwin (Charles) [1](#)
Daubenton (Louis d'Aubenton, dit) [1](#)
Daudet (Léon) [1](#)
Davidson (Donald) [1](#)
Davis (Angela) [1](#), [2](#)
Debord (Guy) [1](#), [2](#), [3](#)
Deleuze (Gilles) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)
Della Casa (Giovanni) [1](#)
Démosthène [1](#)
Deng Xiaoping [1](#)
Derrida (Jacques) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#)
Descartes (René) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Desmoulins (Camille) [1](#)
Dewey (John) [1](#)
Diderot (Denis) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Dioclétien [1](#)

Diogène « le Cynique » [1](#)
Douglass (Frederick) [1](#)
Downs (Anthony) [1](#)
Drumont (Édouard) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Dubos (René) [1](#)
Dühring (Karl Eugen) [1](#)
Dumont (René) [1](#)
Dunayevskaya (Raya) [1](#)
Duns Scot (Jean) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Duplessis-Mornay (Philippe) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Dupont de l'Eure (Charles) [1](#)
Durkheim (Émile) [1](#), [2](#)
Dworkin (Ronald) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

E

Eaubonne (Françoise d') [1](#)
École
- de Chicago [1](#), [2](#)
- de Francfort [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
- de Milet [1](#), [2](#)
- de Vienne [1](#)
- pythagoricienne [1](#)
El Saadawi (Nawal) [1](#)
Ellul (Jacques) [1](#)
Emerson (Ralph Waldo) [1](#)
Enfantin (Prosper) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Engels (Friedrich) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)
Éphialtès [1](#), [2](#)
Érasme de Rotterdam (Didier) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Érigène (Jean Scot) [1](#)

Esbjörn-Hargens (Sean) [1](#)
Ettinger (Bracha L.) [1](#)
Etzioni (Amitai) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Euclide [1](#)

F

Fanon (Frantz) [1](#)
Faure (Sébastien) [1](#)
Febvre (Lucien) [1](#)
Fénelon (François de Salignac de la Mothe) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Ferguson (Adam) [1](#)
Ferry (Jules) [1](#)
Ferry (Luc) [1](#), [2](#)
Feuerbach (Ludwig Andreas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Fichte (Johann Gottlieb) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Ficin (Marsile) [1](#)
Filmer (Robert) [1](#), [2](#)
Firestone (Shulamith) [1](#)
Fortescue (John) [1](#)
Foucault (Michel) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#),
[36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#),
[54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#), [63](#), [64](#), [65](#), [66](#), [67](#), [68](#), [69](#), [70](#), [71](#),
[72](#), [73](#), [74](#), [75](#), [76](#), [77](#), [78](#), [79](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#)
Fouque (Antoinette) [1](#)
Fourier (Charles) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Franklin (Benjamin) [1](#), [2](#), [3](#)
Fraser (Nancy) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Frédéric de Prusse [1](#)
Fréron (Élie) [1](#)
Freud (Sigmund) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Friedan (Betty) [1](#)
Friedman (David D.) [1](#)
Friedman (Milton) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Friedrich (Carl J.) [1](#)
Fromm (Erich) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Fulbert de Chartres [1](#), [2](#)
Fuller (Margaret) [1](#)
Fung (Archon) [1](#), [2](#)
Furet (François) [1](#), [2](#)
Fustel de Coulange (Numa Denis) [1](#)

G

Galien [1](#)
Galilée [1](#), [2](#), [3](#)
Galston (Arthur) [1](#)
Gambetta (Léon) [1](#), [2](#)
Gand (Henri de) [1](#), [2](#)
Gauchet (Marcel) [1](#), [2](#)
Gélase I^{sup}/er [1](#), [2](#)
Gentile (Giovanni) [1](#)
George (Henry) [1](#)
Gerson (Jean) [1](#), [2](#)
Giddens (Anthony) [1](#)
Gilles de Rome [1](#), [2](#)
Gilligan (Carol) [1](#)
Gilson (Étienne) [1](#)
Gobineau (Joseph Arthur) [1](#)
Godkin (Edwin Lawrence) [1](#)
Goliards (les) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Gorgias de Léontinoi [1](#), [2](#)
Gorz (André) [1](#)

Gottlieb von Hippel (Theodor) [1](#)
Gouges (Olympe de) [1](#), [2](#)
Gournay (Marie de) [1](#)
Gracques (Tiberius et Caius Gracchus) [1](#), [2](#)
Graeber (David) [1](#)
Gramsci (Antonio) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Gratien [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Grave (Jean) [1](#)
Grégoire de Toulouse [1](#)
Grégoire IX [1](#), [2](#), [3](#)
Grégoire le Grand [1](#), [2](#), [3](#)
Grégoire VII [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Griffin (Susan) [1](#)
Griffuelhes (Victor) [1](#)
Grimm (Melchior, baron de) [1](#)
Grotius (Hugo) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Guattari (Félix) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Guesde (Jules) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Guichardin (François) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Guillaume d'Ockham [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Guillaume de Champeaux [1](#), [2](#), [3](#)
Guillaume de Conches [1](#), [2](#), [3](#)
Guillaume de Nogaret [1](#)
Guillaume de Saint-Thierry [1](#)
Guizot (François) [1](#), [2](#)
Gurian (Waldemar) [1](#)
Gurvitch (Georges) [1](#)

H

Habermas (Jürgen) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#),

[35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#)
Haeckel (Ernst) [1](#)
Hall (Stuart) [1](#)
Hamilton (Alexander) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Hardin (Garrett) [1](#), [2](#)
Hardt (Michael) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Hauriou (Maurice) [1](#)
Hayden (Casey) [1](#)
Hayek (Friedrich von) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#)
Hazard (Paul) [1](#)
Hegel (Friedrich) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#)
Heidegger (Martin) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Helvétius [1](#), [2](#), [3](#)
Héraclite d'Éphèse [1](#), [2](#)
Herder (Johann Gottfried) [1](#)
Hérodote [1](#)
Hésiode [1](#), [2](#)
Hilferding (Rudolf) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hincmar de Reims [1](#), [2](#)
Hippias d'Élis [1](#)
Hippocrate [1](#)
Hobbes (Thomas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
Hobson (John) [1](#)
Hoggart (Richard) [1](#)
Holbach (Paul Henri Dietrich, baron d') [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Holloway (John) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Homère [1](#), [2](#)
Honneth (Axel) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#)
Horkheimer (Max) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

Hotman (François) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Hugolinus [1](#)
Hugues de Pise [1](#)
Hugues de Saint-Victor [1](#)
Hume (David) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Hus (Jan) [1](#)
Hyndman (Henry Mayers) [1](#)

I

Idéologues (les) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Illich (Ivan) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Inglehart (Ronald) [1](#), [2](#)
Irigaray (Luce) [1](#), [2](#)
Irnerius [1](#), [2](#)
Isidore de Séville [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Isocrate [1](#)

J

Jackson (Andrew) [1](#)
James (William) [1](#)
Jameson (Fredric) [1](#), [2](#)
Jaurès (Jean) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#)
Jay (John) [1](#), [2](#)
Jean Chrysostome [1](#)
Jean de Paris [1](#)
Jean de Salisbury [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Jean l'Allemand [1](#)
Jefferson (Thomas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Jérôme de Stridon (saint) [1](#)

Joffrin (Jules) [1](#)
Joly (Claude) [1](#)
Jonas (Hans) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Joseph II d'Autriche [1](#)
Jouvenel (Bertrand de) [1](#)
Jurieu (Pierre) [1](#), [2](#)
Justinien [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

K

Kallen (Horace) [1](#)
Kant (Emmanuel) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#)
Kantorowicz (Ernst) [1](#), [2](#)
Kautsky (Karl) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Kelsen (Hans) [1](#)
Kepler (Johannes) [1](#)
Kershaw (Ian) [1](#), [2](#)
Keynes (John Maynard) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Kheel (Marti) [1](#)
Khrouchtchev (Nikita) [1](#), [2](#)
Kierkegaard (Søren) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
King (Mary) [1](#)
King (Ynestra) [1](#)
Klein (Naomi) [1](#), [2](#)
Koedt (Anne) [1](#)
Kollontai (Alexandra) [1](#)
Kościuszko (Tadeusz) [1](#)
Koselleck (Reinhart) [1](#)
Kristeva (Julia) [1](#), [2](#), [3](#)
Kristol (Irving) [1](#)
Kropotkine (Pierre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Kymlicka (Will) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

L

L'Hospital (Michel de) [1](#), [2](#)

La Boétie (Étienne de la) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

La Fayette (marquis de) [1](#)

La Houssaye (Amelot de) [1](#)

La Mettrie (Julien Offroy de) [1](#)

Labriola (Antonio) [1](#), [2](#)

Lacan (Jacques) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Laclau (Ernesto) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Lafargue (Paul) [1](#), [2](#)

Laffitte (Jacques) [1](#)

Laffitte (Pierre) [1](#)

Lamennais (Félicité Robert de) [1](#), [2](#)

Languet (Hubert) [1](#)

Lassalle (Ferdinand) [1](#), [2](#)

Le Bon (Gustave) [1](#), [2](#)

Le Bret (Cardin) [1](#)

Lefebvre (Henri) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#)

Lefort (Claude) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Leibniz (Gottfried Wilhelm) [1](#)

Leiris (Michel) [1](#)

Lemercier (ou Mercier) de la Rivière (Pierre-Paul) [1](#)

Lénine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

Léo (André) [1](#)

Léon I^{er} le Grand [1](#), [2](#), [3](#)

Léon IX [1](#)

Leopold (Aldo) [1](#)

Lerminier (Eugène) [1](#)

Leroux (Pierre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Levi (Primo) [1](#)
Lévi-Strauss (Claude) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Levinas (Emmanuel) [1](#), [2](#), [3](#)
Li Dazhao [1](#)
Liebknecht (Karl) [1](#)
Liebknecht (Wilhelm) [1](#)
Lin Biao [1](#)
Lippmann (Walter) [1](#)
Lipse (Juste) [1](#), [2](#)
Littré (Émile) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Locke (John) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#)
Lorde (Audre) [1](#)
Louis XIV [1](#), [2](#), [3](#)
Lovejoy (Arthur O.) [1](#)
Löwi (Michael) [1](#)
Loyseau (Charles) [1](#)
Loysel (Antoine) [1](#)
Lukács (György) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Luther (Martin) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
Luxemburg (Rosa) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Lyotard (Jean-François) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

M

Mably (Gabriel Bonnot de) [1](#), [2](#)
Machiavel (Nicolas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#)
MacIntyre (Alasdair) [1](#), [2](#), [3](#)
MacLuhan (Marshall) [1](#)
Madison (James) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Maistre (Joseph de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
Malatesta (Erico) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Malebranche (Nicolas de) [1](#)
Malesherbes (Chrétien de) [1](#)
Mallet (Serge) [1](#)
Man (Henri de) [1](#), [2](#)
Manegold de Lautenbach [1](#)
Manent (Pierre) [1](#)
Mannheim (Karl) [1](#), [2](#)
Mansbridge (Jane) [1](#)
Mao Zedong [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Marat (Jean-Paul) [1](#), [2](#)
Marc Aurèle [1](#)
Marcuse (Herbert) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#)
Mariana de la Reina (Juan de) [1](#)
Maritain (Jacques) [1](#), [2](#), [3](#)
Marmontel (Jean-François) [1](#), [2](#), [3](#)
Marsile de Padoue [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Martinès de Pasqually (Joachim) [1](#)
Martov (Jouri) [1](#)
Marx (Karl) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#)
Mason (George) [1](#), [2](#)
Maurras (Charles) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Mbembé (Achille) [1](#)
Meinecke (Friedrich) [1](#)
Mellor (Mary) [1](#)
Menger (Carl) [1](#)
Merchant (Carolyn) [1](#), [2](#)
Merleau-Ponty (Maurice) [1](#), [2](#)
Mesure (Sylvie) [1](#)

Michel (Louise) [1](#)
Michelet (Jules) [1](#), [2](#)
Mies (Maria) [1](#)
Mignet (François-Auguste) [1](#)
Mill (Harriet Taylor) [1](#)
Mill (James) [1](#), [2](#)
Mill (John Stuart) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Millerand (Alexandre) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Millett (Kate) [1](#), [2](#)
Mirabeau (Victor Riqueti de) [1](#), [2](#), [3](#)
Mises (Ludwig von) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Mitchell (Juliet) [1](#)
Mitterrand (François) [1](#)
Möbius (Karl) [1](#)
Mohanty (Chandra Talpade) [1](#)
Molina (Luis) [1](#)
Mommsen (Theodor) [1](#)
Monarchomaques (les) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Montaigne (Michel de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Montesquieu (Charles Louis de Secondat, baron de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#),
[8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#),
[27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#)
More (Paul Elmer) [1](#)
More (Thomas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Morin (Edgard) [1](#), [2](#), [3](#)
Morris (William) [1](#)
Mouffe (Chantal) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Muir (John) [1](#), [2](#)
Murray (Charles) [1](#)
Mussolini (Benito) [1](#)

N

Næss (Arne) [1](#), [2](#)

Naudé Gabriel [1](#)

Negri (Toni) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Netchaïev (Sergueï) [1](#)

Neumann (Franz) [1](#)

Newton (Isaac) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Nicolas de Cues [1](#), [2](#)

Nietzsche (Friedrich) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

Nolte (Ernst) [1](#), [2](#)

Nozick (Robert) [1](#), [2](#), [3](#)

Nussbaum (Martha) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

O

Oakeshott (Michael) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Olson (Mancur) [1](#)

Origène [1](#)

Ortega y Gasset (José) [1](#)

Ostrom (Elinor) [1](#), [2](#)

Othon I^{er} [1](#), [2](#)

Owen (Robert) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#)

P

Paine (Thomas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Pankhurst (Emmeline) [1](#)

Pareto (Vilfredo) [1](#)

Paul de Tarse (saint) [1](#)

Paul (Iulius Paulus) [1](#)

Pecqueur (Constantin) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
Péguy (Charles) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Peirce (Charles Sanders) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Pelayo (Alvaro) [1](#)
Pelloutier (Fernand) [1](#)
Pepo [1](#)
Périclès [1](#), [2](#)
Perkins Marsh (George) [1](#)
Pétrarque (Francesco) [1](#)
Pettit (Philip) [1](#), [2](#)
Pic de la Mirandole (Giovanni) [1](#), [2](#)
Pierre d'Ailly [1](#)
Pierre de Celles [1](#)
Pierre le Chantre [1](#), [2](#)
Pierre le Vénérable [1](#)
Pisan (ou Pizan) (Christine de) [1](#)
Pithou (Pierre) [1](#)
Placentin [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Platina (Bartolomeo) [1](#)
Platon [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#),
[21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)
Plekhanov (Gueorgui) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Plotin [1](#)
Plumwood (Val) [1](#)
Plutarque [1](#), [2](#)
Pocock (John) [1](#)
Polanyi (Karl) [1](#), [2](#)
Polignac (Jules de) [1](#)
Politiques (les) [1](#), [2](#), [3](#)
Pollock (Friedrich) [1](#)
Polybe [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Popper (Karl) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

Porphyre [1](#), [2](#)

Pot (Philippe) [1](#)

Poullain de la Barre (François) [1](#)

Prodicos de Céos [1](#)

Protagoras d'Abdère [1](#)

Proudhon (Pierre-Joseph) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)

Ptolémée [1](#), [2](#)

Ptolémée de Lucques [1](#)

Pufendorf (Samuel von) [1](#), [2](#)

Q

Quesnay (François) [1](#), [2](#)

R

Rancière (Jacques) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Rand (Ayn) [1](#)

Ravachol [1](#)

Rawls (John) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)

Reclus (Élisée) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Regan (Tom) [1](#), [2](#)

Reich (Wilhelm) [1](#)

Rémusat (Charles de) [1](#)

Renan (Ernest) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Renaut (Alain) [1](#), [2](#)

Renner (Karl) [1](#), [2](#)

Reynaud (Jean) [1](#)

Richelieu (Cardinal de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Riehl (Wilhelm Heinrich) [1](#)
Robespierre (Maximilien) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Rocard (Michel) [1](#)
Rochefort (Henri) [1](#)
Roederer (Pierre-Louis) [1](#)
Rolston III (Holmes) [1](#)
Rorty (Richard) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Rosanvallon (Pierre) [1](#), [2](#)
Roscelin de Compiègne [1](#), [2](#)
Rose (Guillaume) [1](#), [2](#)
Ross (Carne) [1](#)
Rothbard (Murray N.) [1](#), [2](#)
Rousseau (Jean-Jacques) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#),
[16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#)
Routley (ou Sylvan) (Richard) [1](#), [2](#), [3](#)
Royer-Collard (Pierre-Paul) [1](#), [2](#), [3](#)
Rueff (Jacques) [1](#)
Ruskin (John) [1](#)

S

Saïd (Edward) [1](#)
Saint-Just (Louis Antoine) [1](#), [2](#), [3](#)
Saint-Martin (Louis-Claude de) [1](#)
Saint-Simon (Claude Henri de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#),
[14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#),
[32](#), [33](#), [34](#), [35](#)
Saint-Simoniens (les) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Salluste [1](#), [2](#)
Salutati (Coluccio) [1](#), [2](#)
Sandel (Michael) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Sanders (Lynn M.) [1](#)
Sargent Murray (Judith) [1](#)
Sartre (Jean-Paul) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#)
Sassoferrato (Bartole de) [1](#)
Saussure (Ferdinand de) [1](#)
Savaron (Jean) [1](#), [2](#)
Scala (Bartolomeo) [1](#)
Schelling (Friedrich von) [1](#), [2](#)
Schmitt (Carl) [1](#), [2](#)
Schœlcher (Victor) [1](#)
Schopenhauer (Arthur) [1](#)
Scott (Joan W.) [1](#)
Sen (Amartya) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
Sénèque [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Seyssele (Claude de) [1](#)
Shaw (George Bernard) [1](#)
Shiva (Vandana) [1](#)
Sieyès (Emmanuel dit l'abbé) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Siger de Brabant [1](#), [2](#), [3](#)
Singer (Peter) [1](#)
Skinner (Quentin) [1](#), [2](#)
Smith (Adam) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Smith (Vernon) [1](#)
Socrate [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Soljenitsyne (Alexandre) [1](#), [2](#), [3](#)
Solon [1](#), [2](#), [3](#)
Sophistes (les) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Sorel (Georges) [1](#), [2](#), [3](#)
Spencer (Herbert) [1](#), [2](#), [3](#)
Spengler (Oswald) [1](#)
Spinoza (Baruch) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Spitz (Jean-Fabien) [1](#)
Spivak (Gayatri) [1](#), [2](#), [3](#)
Staël (Germaine de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Staline (Joseph) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Starhawk [1](#)
Stigler (George) [1](#), [2](#)
Stirner (Max) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Stoïciens (les) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Stone (Christopher D.) [1](#), [2](#)
Strange Susan [1](#)
Strauss (David Friedrich) [1](#)
Strauss (Léo) [1](#)
Suarez (Francisco) [1](#)
Suger [1](#)
Sumner (William Graham) [1](#)

T

Tacite [1](#), [2](#)
Tackett (Timothy) [1](#)
Taine (Hippolyte) [1](#), [2](#)
Talmon (Jacob L.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Taxil (Léo) [1](#)
Taylor (Charles) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
Taylor (Paul W.) [1](#), [2](#)
Teilhard de Chardin (Pierre) [1](#)
Terrevermeille (Jean de) [1](#)
Tertullien [1](#)
Thalès [1](#), [2](#)
Théodose [1](#), [2](#), [3](#)
Théodose II [1](#)
Thierry de Chartres [1](#), [2](#)

Thiers (Adolphe) [1](#), [2](#)
Thoreau (Henry David) [1](#), [2](#)
Thrasymaque de Chalcédoine [1](#)
Thucydide [1](#)
Tite-Live [1](#)
Tocqueville (Alexis de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
Tolain (Louis) [1](#)
Tönnies (Ferdinand) [1](#)
Touraine (Alain) [1](#)
Tristan (Flora) [1](#), [2](#)
Tronti (Mario) [1](#)
Trotski (Léon) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#)
Tucker (Benjamin) [1](#)
Tullock (Gordon) [1](#)
Turgot (Anne Robert Jacques) [1](#), [2](#)

U

Ulpian [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

V

Vaillant (Auguste) [1](#)
Vaillant (Édouard) [1](#), [2](#)
Valla (Lorenzo) [1](#), [2](#)
Valois (Georges) [1](#)
Vaneigem (Raoul) [1](#)
Vermorel (Victor) [1](#)
Vernant (Jean-Pierre) [1](#)
Vico (Giambattista) [1](#), [2](#)
Villèle (Joseph de) [1](#)

Virno (Paolo) [1](#), [2](#)
Viterbe (Jacques de) [1](#)
Vitoria (Francisco de) [1](#)
Viviani (René) [1](#), [2](#)
Voegelin (Eric) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
Voline [1](#)
Voltaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

W

Wallace (Alfred Russell) [1](#)
Wallerstein (Immanuel) [1](#), [2](#)
Walzer (Michael) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#)
Warming (Eugenius) [1](#)
Warren (Josiah) [1](#)
Washington (George) [1](#), [2](#)
Webb (Sidney et Beatrice) [1](#)
Weber (Max) [1](#), [2](#), [3](#)
Weishaupt (Adam) [1](#)
Wells (Herbert George) [1](#)
Wenz (Peter S.) [1](#)
White Jr. (Lynn T.) [1](#), [2](#)
Whitehead (Alfred North) [1](#)
Whitman (Walt) [1](#)
Williamson (John) [1](#)
Willis (Ellen) [1](#), [2](#)
Wilson (James) [1](#)
Wilson (Woodrow) [1](#), [2](#)
Wittgenstein (Ludwig) [1](#)
Wolff (Christian) [1](#)
Wolin (Sheldon) [1](#), [2](#), [3](#)

Wollstonecraft (Mary) [1](#), [2](#)

Wright (Erik Olin) [1](#), [2](#)

Wright (Frances) [1](#)

Wright Mills (Charles) [1](#)

Wyclif (John) [1](#), [2](#)

X

Xénophon [1](#)

Y

Young (Iris Marion) [1](#), [2](#)

Yves de Chartres [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Z

Zénon [1](#), [2](#)

Zetkin (Clara) [1](#)

Zhou Enlai [1](#)

Zimmermann (Michael E.) [1](#)

Zinoviev (Alexandre) [1](#), [2](#)

Zizek (Slavoj) [1](#), [2](#)

Zola (Émile) [1](#)

Zuboff (Shoshana) [1](#)

Zwingli (Ulrich) [1](#)

Index analytique

A

Abolitionnisme [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Discrimination et ségrégation raciale](#), [Esclavage](#), [Racialisme](#))

Absolutisme doctrinal [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#)

(v. aussi : [Monarchie absolue](#)) [1](#), [2](#), [3](#)

Action révolutionnaire (théories de l'—)

- avant-garde révolutionnaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- dictature révolutionnaire/du prolétariat [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
- guerre révolutionnaire [1](#), [2](#), [3](#)
- lien entre théorie et action [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
- parti et centralisme démocratique [1](#)
- querelle réformistes/révolutionnaires [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Marxisme révisionniste](#), [Socialisme réformateur](#))

- rôle des intellectuels [1](#), [2](#)
- stratégie de l'action directe [1](#), [2](#)
- stratégie de l'insurrection permanente [1](#)
- stratégie de la révolution dans un seul pays [1](#), [2](#), [3](#)
- stratégie de la révolution mondiale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- stratégie réformistes/révolutionnaires [1](#)

Aliénation sociale [1](#), [2](#), [3](#)

Altermondialisme [1](#), [2](#)

Anarchisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

- capitaliste/individualiste [1](#)

- individualiste (ultra-libéral) [1](#), [2](#)

- libertaire [1](#)

- révolutionnaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

(v. aussi : [Libertarianisme](#), [Anarcho-syndicalisme](#))

Anarcho-syndicalisme

(v. aussi : [Anarchisme](#), [Syndicalisme](#)) [1](#), [2](#)

Ancien Régime [1](#)

Animalisme → [Éthique animale](#)

Anti-autoritarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Anticléricalisme

(v. aussi : [Laïcité](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Antimaçonnisme [1](#), [2](#), [3](#)

Antiparlementarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Antiquité (gréco-romaine) [1](#), [2](#), [3](#)

Antisémitisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Antispécisme [1](#)

(v. aussi : [Éthique animale](#))

Aristocratie (comme type de gouvernement) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

(v. aussi : [Oligarchie](#))

Aristotélisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

Art politique [1](#), [2](#)

Arts libéraux [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

Assemblée(s) [1](#), [2](#)

- populaire [1](#), [2](#), [3](#)

- sous l'Ancien Régime [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Assimilationnisme [1](#), [2](#), [3](#)

Associationnisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)

Athéisme [1](#)

(v. aussi : [Déisme](#)) [1](#), [2](#), [3](#)
Atomisation sociale [1](#), [2](#)
Augustinisme politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
Authenticité (idéal d') [1](#), [2](#)
Autogestion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
Autonomie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- conception libertaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- de l'individu [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
(v. aussi : [Liberté](#), [Libre arbitre](#), [Conscience individuelle](#))
- et féminisme [1](#), [2](#), [3](#)
Autorité (principe d'—) [1](#)
(v. aussi : [Pouvoir/auctoritas et potestas](#))
Averroïsme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

B

Bien commun [1](#), [2](#)
Bien-être [1](#), [2](#), [3](#)
(v. aussi : [Bonheur](#))
bien-être [1](#), [2](#), [3](#)
Biens
- communs → [Communs](#) [1](#), [2](#)
- environnementaux [1](#)
Biocentrisme [1](#)
Biodiversité [1](#)
Biopolitique [1](#), [2](#), [3](#)
Biopouvoir [1](#), [2](#)
Bonheur [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
Boulangisme [1](#), [2](#)
Bourgeoisie [1](#), [2](#)
- « bourgeois » (Moyen Âge) [1](#), [2](#), [3](#)
- critique de la [1](#), [2](#)

- industrielle [1](#), [2](#)
 - révolutionnaire [1](#), [2](#)
- Bureaucratie (critique de la) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

C

- Canonistes (Moyen Âge) [1](#), [2](#)
- Capabilité [1](#)
- Capabilités [1](#), [2](#)
- Capitalisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- aménagement du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
 - critique du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#)
 - et impérialisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- (v. aussi : [Industrialisme](#), [Économie et politique](#), [Bourgeoisie](#), [Socialisme](#))
- Cartésianisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
- Catholicisme social [1](#), [2](#)
- Chartisme [1](#)
- Christianisme [1](#), [2](#)
- (v. aussi : [Religion](#), [Église](#), [Péché originel](#), [Spirituel et temporel](#), [Réforme](#), [Démocratie chrétienne](#), [Catholicisme social](#)) [1](#), [2](#), [3](#)
- Cité [1](#), [2](#)
- (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
 - Cités-États (Italie) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
- Citoyen [1](#)
- Citoyenneté [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#)
- (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
 - apathie du citoyen [1](#)
- Civilisation [1](#)
- Classe [1](#)

- conscience de [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- des industriels [1](#), [2](#), [3](#)
- bourgeoise (v. aussi : [Bourgeoisie](#)) [1](#)
- lutte des — (v. aussi : [Marxisme](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)
- ouvrière [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- ouvrière (prolétariat) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Clubs politiques [1](#), [2](#)

Collapsologie [1](#)

Collectivisation [1](#)

Collectivisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

critique du — [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Communisme](#))

Communautaire [1](#), [2](#)

Communautarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

- critique du — [1](#)

(v. aussi : [Communauté](#), [Individualisme](#), [Libéralisme politique](#))

Communauté [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#)

- naturelle [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

- politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

(v. aussi : [Communautarisme](#), [Société](#))

Commune [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Fédéralisme](#))

Communisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- anticommunisme [1](#)

- anticommuniste [1](#)

- chinois [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- des conseils [1](#), [2](#)

- eurocommunisme [1](#)

- soviétique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
(v. aussi : [Collectivisme](#), [Socialisme](#), [Léninisme](#), [Stalinisme](#))

Communistes [1](#)

Communs (ressources partagées) [1](#), [2](#)

Complot (thèse du complot/conspirationnisme) [1](#), [2](#), [3](#)

Conflictualité sociale [1](#), [2](#), [3](#)

Connaissance

- et gouvernement [1](#), [2](#)
- et vérité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- progrès des [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- voie de la sagesse (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#)

Conscience individuelle [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

- (v. aussi : [Liberté de conscience](#), [Libre arbitre](#), [Subjectivité](#), [Individu](#))

Conservatisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Constitution → [Constitutionnalisme](#)

- *politeia* (Antiq.) → [Régime mixte](#)

Constitutionnalisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

- critique du — [1](#), [2](#)

- (v. aussi : [État de droit](#), [Droit](#))

Contrat social [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)

Contre-culture [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Contre-Lumières [1](#)

Contre-Révolution [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Coopération (v. aussi : [Associationnisme](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

- principe de — [1](#), [2](#), [3](#)

Corps politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#)

Corruption des gouvernants [1](#), [2](#), [3](#)

Cosmopolitisme [1](#), [2](#)

- *cosmopolis* (Antiq.) [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Internationalisme](#), [Droit cosmopolitique](#))

Couronne [1](#)

Coutume [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Crise de la culture [1](#)

Culture [1](#), [2](#), [3](#)

- civique [1](#)

- crise de la — [1](#)

- de masse [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Multiculturalisme](#), [Minorité ethnoculturelle](#), [Droits culturels](#), [Droit au respect des différences](#))

D

Décadence (thème de la) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

Décentralisation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Déclaration

- de l'Indépendance des États-Unis (1776) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)

- universelle des droits de l'homme (1948) [1](#), [2](#), [3](#)

- Déclaration des droits (*Bill of Right*, 1689) [1](#)

Déconstruction [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(philosophies de la —) [1](#)

Décroissance [1](#)

Déisme [1](#), [2](#), [3](#)

Délibération/discussion [1](#), [2](#)

Délibération/discussion (Habermas) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Délibération/discussion (Rawls) [1](#)

Délibération/discussion (Taylor) [1](#)

Démocratie [1](#), [2](#), [3](#)

- agonistique [1](#), [2](#), [3](#)

- antique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- chrétienne [1](#), [2](#), [3](#)
- critique de la — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- critique de la — (instabilité, despotisme, apathie des citoyens) [1](#)
- de marchandage [1](#), [2](#)
- délibérative [1](#), [2](#)
- démocratisation [1](#), [2](#)
- directe [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
- économique [1](#)
- et tirage au sort [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- libérale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
- ouvrière [1](#), [2](#)
- participative [1](#), [2](#), [3](#)
- procédurale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- radicale [1](#), [2](#), [3](#)
- représentative [1](#)
- sociale [1](#), [2](#), [3](#)
- substantielle [1](#), [2](#)

Démocratisation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Désobéissance civile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Résistance à l'oppression](#), [Obéissance civile](#))

Despotisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

- condamnation du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- de la majorité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- éclairé [1](#)

Dettes écologiques [1](#)

Deuxième gauche [1](#)

Développement

- durable [1](#), [2](#)
- humain [1](#)

Dictature [1](#)

Différence (principe de) [1](#), [2](#)

- différentialisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Droits culturels](#), [Droit au respect des différences](#))

Différentialisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Discrimination [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- et ségrégation raciale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

(v. aussi : [Racialisme](#), [Esclavage](#), [Abolitionnisme](#))

Discrimination positive

- critique de la [1](#)

Diversité culturelle → [Pluralisme culturel](#), [1](#)

Dogme religieux [1](#), [2](#), [3](#)

Domination sociale [1](#)

Droit [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- (Antiq.) [1](#)

- à l'environnement [1](#)

- à la sûreté [1](#)

- canon [1](#), [2](#), [3](#)

- civique [1](#)

- civiques/du citoyen [1](#), [2](#), [3](#)

- cosmopolitique [1](#)

- créances [1](#)

- de grève [1](#), [2](#), [3](#)

- de l'homme/de la personne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

- de la nature [1](#), [2](#)

- de vote [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- des gens [1](#)

- des peuples à disposer d'eux-mêmes [1](#)

- divin (théorie du —) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#),
[15](#), [16](#), [17](#)

- droit à l'existence [1](#)

- droit à l'instruction [1](#), [2](#)

- droit à la santé [1](#)

- droit au travail [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- droit d'égal participation à la vie publique [1](#)
- droit de propriété [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- (v. aussi : [Propriété](#))
- droit religieux [1](#)
- droit syndical [1](#)
- économiques et sociaux [1](#)
- et démocratie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- (v. aussi : [Loi \(respect de la —\)](#), [Constitutionnalisme](#), [État de droit](#))
- et liberté [1](#)
- et morale [1](#), [2](#), [3](#)
- (Moyen Âge) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- naturel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- positif [1](#)
- romain [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
- universel [1](#), [2](#), [3](#)

Droit (XVI^e s.) [1](#), [2](#)

Droit (XVII^e - XIX^e s.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Droits civiques (mouvement des —) [1](#)

Droits

- critique des droits de l'homme [1](#), [2](#)
- de l'homme/de la personne [1](#), [2](#), [3](#)
- des animaux [1](#)
- droit à la sûreté/sécurité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- droit au respect des différences [1](#)
- (v. aussi : [Reconnaissance](#), [Droits culturels](#))
- droit d'égal participation à la vie publique [1](#)
- droit d'ingérence [1](#)
- droit de propriété [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- droit de résistance à l'oppression → [Résistance à l'oppression](#)
- droit de vote [1](#)
- droit des peuples à disposer d'eux-mêmes [1](#), [2](#)

- droits culturels [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- droits de l'homme/de la personne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- droits économiques et sociaux [1](#), [2](#), [3](#)
- droits naturels [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)

E

Écocentrisme [1](#), [2](#), [3](#)

Écocide [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Écofascisme [1](#)

Écoféminisme [1](#), [2](#)

Écologie

- chrétienne [1](#)
- conservatrice [1](#)
- humaine [1](#)
- identitaire [1](#), [2](#), [3](#)
- intégrale [1](#), [2](#)
- libertaire [1](#)
- politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- profonde [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Éthique environnementale](#), [Environnementalisme](#))

Économie

- et politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- mixte [1](#)

Écosphère [1](#)

Écosystèmes [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Éducation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

- du peuple [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- du prince [1](#)
- et sagesse politique (Antiq.) [1](#), [2](#)

Efficacité (éthique de l'—) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Égalitarisme [1](#)

Égalité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#)

- citoyenne [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

- des chances [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

- des conditions [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- des droits [1](#), [2](#)

des droits/devant la loi [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

- des esprits devant le vrai [1](#), [2](#)

- devant la loi [1](#), [2](#)

- eunomie/isonomie (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- parfaite [1](#)

- sociale [1](#), [2](#)

Église [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

- critique de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- romaine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Élection [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Élitisme

- bourgeois [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- élite des fonctionnaires [1](#), [2](#), [3](#)

- élite des savants [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- libéral [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

- républicain [1](#), [2](#), [3](#)

- rôles des élites [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Émancipation sociale [1](#), [2](#)

Empire

(carolingien) [1](#), [2](#), [3](#)

(romain) [1](#)

(Saint-Empire) [1](#), [2](#)

Empirisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Environnementalisme (ou écologisme) (v. aussi : [Écologisme](#), [Éthique environnementale](#), [Droits à l'environnement](#), [Droits de la nature](#), [Développement durable](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Épistémè [1](#)

Équité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Esclavage (question de l') (v. aussi : [Racialisme](#), [Discrimination/Ségrégation raciale](#), [Abolitionnisme](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Essentialisme [1](#)

État [1](#)

- comme héritage de l'histoire [1](#)
- critique de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
- d'exception [1](#)
- et liberté [1](#), [2](#)
- et nation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
(v. aussi : [État-nation](#))
- et société civile [1](#), [2](#)
(v. aussi : [Public/privé](#))
- et volonté générale [1](#), [2](#)
- institutionnalisation de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
- interprétation marxiste de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- intervention de l'— [1](#), [2](#), [3](#)
- interventionnisme de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
- théorie de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

État de droit [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

État de nature [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

État-nation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

État-providence [1](#)

État totalitaire [1](#)

Éthique

- animale [1](#)
- environnementale (v. aussi : *Ecologisme*, [Environnementalisme](#), [Droits](#), [Droits des animaux](#)) [1](#), [2](#)

Eurocommunisme → [Communisme 1](#)

Expérience (philosophie de l'—) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Extrême-droite (ultradroite) → [Ultracisme](#), [Nationalisme](#), [Identitaire \(mouvance\)](#), [Écologie identitaire](#), [Nazisme](#)

F

Famille [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Fascisme [1](#), [2](#)

Fédéralisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Fédéraliste [1](#), [2](#), [3](#)

Fédéralistes/Anti-Fédéralistes (É.-U.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Féminisme (v. aussi : [Écoféminisme](#), [Postféminisme](#), [Genre](#), [Sexualité](#), [Libération sexuelle](#), [Minorités sexuelle et de genre](#)) [1](#), [2](#), [3](#)

- institutionnel [1](#)
- libéral [1](#), [2](#), [3](#)
- libertaire [1](#)
- noir [1](#), [2](#)
- postcolonial [1](#)
- radical [1](#), [2](#), [3](#), [5](#), [6](#)
- socialiste [1](#)
- universaliste [1](#)

Féodalité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

(v. aussi : [Moyen Âge](#))

Fidéisme [1](#)

Foi et loi [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Force (légitimité de la) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

French Theory [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

G

Gallicanisme [1](#)

Gauche radicale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Génération futures [1](#), [2](#)

Génocide [1](#)

Genre (v. aussi : [Minorités sexuelles et de genre](#), [Sexualité](#)) [1](#), [2](#)

Gender Studies [1](#)

Gouvernement

- critique du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

- représentatif [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#),
[17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#),
[34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#)

Gouvernement de soi [1](#), [2](#), [3](#)

Gouvernementalité [1](#), [2](#)

Grâce divine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Guerre (condamnation de la) [1](#)

(v. aussi : [Pacifisme](#))

Guerres de religion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

H

Hégélianisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Histoire

- lois de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- micro [1](#)

- philosophie de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Historicisme [1](#), [2](#), [3](#)

Honneur [1](#)

Humanisme (philo.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Humanisme

- chrétien [1](#), [2](#), [3](#)

- civique [1](#), [2](#), [3](#)

I

Idéalisme (philo.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Identitaire (mouvance) [1](#)

Identité (du sujet) [1](#), [2](#), [3](#)

Identité(s) [1](#)

Idéologie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- critique des — [1](#)

- et totalitarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Idéologie (interprétations marxistes) [1](#), [2](#), [3](#)

Illibéralisme [1](#)

Illuminisme [1](#)

Individu

- souveraineté/puissance de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- sujet de droit [1](#)

- sujet philosophique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Subjectivité](#), [Conscience individuelle](#))

Individualisme [1](#)

- critique de l'— [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

- méthodologique [1](#), [2](#)

- moral (philo.) [1](#)

- (philo.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- radical [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

- (socio.) comme relâchement des liens sociaux [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Individu](#), [Utilitarisme](#), [Communautarisme](#))

Industrialisation et changement politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Industrialisme [1](#)

Industrie culturelle [1](#), [2](#)

Inégalités sociales [1](#), [2](#), [3](#)

Inégalités sociales (question des) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

(v. aussi : [Philosophie de la justice](#), [Égalité](#)
Instinct (rôle de l'— chez l'homme) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Intellectuels

- rôle des — → [Philosophes](#)
- critique des — [1](#)

Internationalisme [1](#)

- révolutionnaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- (v. aussi : [Cosmopolitisme](#))

Intersectionnalité [1](#), [2](#)

- (v. aussi : [Discrimination](#), [Domination sociale](#))

Intersubjectivité [1](#)

J

Judaïsme [1](#)

Juste et bien [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Juste milieu [1](#)

Juste milieu (thème du) [1](#), [2](#), [3](#)

Justice [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- chrétienne [1](#), [2](#), [3](#)
- *dikè* (Antiq.) [1](#), [2](#)
- distributive [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
- divine [1](#), [2](#), [3](#)
- environnementale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#),
[16](#), [17](#), [18](#), [19](#)
- humaine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- restitutive [1](#), [2](#)
- sociale [1](#), [2](#)
- théorie de la — → [Philosophie de la justice](#) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Justice globale (mouvements pour la —) [1](#)

K

Keynésianisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

L

Laïcité [1](#)

(v. aussi : [Anticléricalisme](#))

Légistes [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Légistes (Moyen Age) [1](#), [2](#)

Légitimisme [1](#)

Léninisme → [Marxisme-léninisme 1](#)

Libéralisme

- conservateur [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
- critique du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)
- économique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
- et démocratie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
- et socialisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- nord-américain [1](#)
- politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#)

(v. aussi : [Liberté](#), [Libertarianisme](#), [Néolibéralisme](#))

Libération sexuelle (v. aussi [féminisme](#), [sexualité](#), [minorités sexuelles et de genre](#)) [1](#)

Libertaire (v. aussi : [Anarchisme libertaire](#), [Socialisme libertaire](#)) [1](#), [2](#)

Libertarianisme/libertarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Libertarianisme (ou libertarisme) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Liberté [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

- absolue [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
- (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- aristocratique [1](#)

- chrétienne [1](#), [2](#), [3](#)
- concrète [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- d'association [1](#), [2](#)
- d'expression [1](#), [2](#), [3](#)
- d'opinion/de pensée [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
- de conscience [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
- (v. aussi : [Conscience individuelle](#), [Libre arbitre](#))
- de culte [1](#)
- de culte/religieuse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
- de la presse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- de réunion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- des Anciens et des Modernes [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
- économique/d'entreprendre [1](#), [2](#)
- économique/d'entreprendre/de commerce [1](#), [2](#), [3](#)
- et égalité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- locale [1](#), [2](#), [3](#)
- (Moyen Age) [1](#), [2](#)
- naturelle [1](#)
- politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- positive [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
- sociale [1](#)
- syndicale [1](#), [2](#), [3](#)

Liberté (XIX^e s.) [1](#)

Liberté (XVII^e - XVIII^e s.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#),
[16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

Liberté (XX^e s.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- d'expression [1](#)
- d'opinion/de pensée [1](#)
- de réunion [1](#)
- et égalité [1](#), [2](#)

Libre-arbitre [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Libre pensée [1](#)

Loi(s)

- barbare [1](#)
- de Dieu/divine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- de l'Histoire [1](#)
- de l'univers [1](#), [2](#)
- éternelle [1](#), [2](#)
- fondamentales du royaume [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- humaine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- *nomos* (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)
- naturelle [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
- positive [1](#)
- respect de la — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- vivante [1](#), [2](#)

Lumières (siècle des) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- allemandes [1](#), [2](#)

Lutte des classes → [Classe](#)

M

Majorité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Mandat

- impératif [1](#), [2](#)
- représentatif [1](#)

Manichéisme [1](#)

Maoïsme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Marché [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Marché (et organisation de la vie sociale) [1](#), [2](#), [3](#)

Marxisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#)

- analytique [1](#)
- austro-marxisme [1](#), [2](#)
- comme théorie [1](#)

- critique du — [1](#), [2](#)
- léninisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- orthodoxe [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- révisionniste [1](#), [2](#), [3](#)

Matérialisme [1](#)

- (XVIII^e s.) [1](#)
- théorie marxiste [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Matérialisme (philo.) [1](#)

(v. aussi : [Idéalisme](#))

Métis [1](#)

Minorité(s) [1](#), [2](#)

- ethnoculturelle/culturelle (v. aussi : [Discrimination/Ségrégation raciale](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)
- nationale/régionale [1](#), [2](#)
- protection des — [1](#)
- sexuelles et de genre [1](#)

Miroir des princes [1](#), [2](#)

Modernité (philo.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

- critique de la [1](#)
- (v. aussi : [Postmodernité](#))

Monarchie

(v. aussi : [Roi](#))

- absolue [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Absolutisme doctrinal](#))

- (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#)
- autoritaire [1](#)
- constitutionnelle [1](#), [2](#), [3](#)
- de droit divin → [Droit divin](#)
- électorale [1](#), [2](#), [3](#)
- limitée/tempérée [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- (Moyen Âge) [1](#)
- parlementaire → [Parlementarisme](#) [1](#), [2](#)

- pontificale [1](#), [2](#)

- tempérée [1](#)

Monarchisme [1](#), [2](#)

Monarchisme/royalisme [1](#)

Monisme [1](#), [2](#), [3](#)

Morale [1](#), [2](#)

- et pouvoir [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- politique de la [1](#), [2](#), [3](#)

- vie (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

(v. aussi : [Philosophie morale](#), [Droit et morale](#), [Valeurs partagées](#))

Moyen Âge [1](#)

(v. aussi : [Féodalité](#))

Multiculturalisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)

- critique du — [1](#)

(v. aussi : [Société multiculturelle](#), [Droits culturels](#), [Communautarisme](#))

Mutuellisme [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Associationnisme](#))

Mythes (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#)

Mythes (royauté) [1](#)

N

Nation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)

- comme mythe [1](#)

- construction de sentiment national [1](#), [2](#)

- et culture [1](#)

- théorie de la — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Nationalisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Naturalisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

- chartrain [1](#), [2](#), [3](#)

Nature

- et culture [1](#)

- humaine [1](#)

(v. aussi : [Ordre naturel](#), [Naturalisme](#), [Lois naturelles](#), [État de nature](#))

Nazisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

Nécessité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Néolibéralisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Néolibéralisme (critique du) [1](#)

Néomarxisme [1](#), [2](#)

Néo-platonisme [1](#), [2](#), [3](#)

Néo-populisme [1](#)

Néorépublicanisme [1](#), [2](#), [3](#)

Nihilisme [1](#)

Nominalisme → [Querelle des universaux](#)

Nouveaux mouvements sociaux [1](#)

Nouvelle gauche (*New Left*) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

O

Obéissance civile [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

(v. aussi : [Désobéissance civile](#))

Oligarchie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

(v. aussi : *Aristocratie*)

Ontologie (philo.) [1](#)

Opéraïsme [1](#)

Ordre naturel [1](#)

Ordres (Ancien Régime) [1](#)

Ordres

- distinction des trois [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

- monastiques [1](#)

- naturel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Orléanisme [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Libéralisme conservateur](#), [Légitimisme](#))

Osmopolitisme [1](#), [2](#)

Ouvrier (mouvement) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Classe ouvrière](#))

P

Pacifisme [1](#), [2](#)

Paix (projet de) [1](#), [2](#)

Parité [1](#), [2](#), [3](#)

Parlementarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

Parti unique [1](#)

Patriarcat [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Patrie (Habermas) [1](#), [2](#)

Patrie (Moyen Age) [1](#), [2](#)

Patrie (XVIII^e s.) [1](#)

Péché originel (mythe du) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Personnalisme [1](#)

Peuple [1](#), [2](#)

- consentement du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#),
[15](#), [16](#), [17](#)

- méfiance à l'égard du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

- participation du — [1](#), [2](#)

- roi et [1](#), [2](#)

- souveraineté du [1](#)

- unité du [1](#)

Phénoménologie [1](#), [2](#), [3](#)

Philosophe

conseiller du prince [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

(v. aussi : [Roi philosophe](#))

Philosophie

- analytique [1](#)
- de la justice [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)
- du sujet [1](#)
- et histoire des idées [1](#)
- et morale [1](#)
- et pouvoir [1](#), [2](#), [3](#)
- et sciences sociales [1](#), [2](#), [3](#)
- morale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
- politique [1](#)
- procédurale [1](#)

Ploutocratie [1](#)

Pluralisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#)

- culturel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
- (v. aussi : [Multiculturalisme](#), [Valeurs](#), [Droits culturels](#), [Droit au respect des différences](#))
- institutionnel → [Pouvoirs/Séparation des —](#)

Positivisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Post-matérialisme [1](#)

Postcolonialisme (études postcoloniales) [1](#)

Postféminisme (voir aussi : [Féminisme](#), [genre](#), [sexualité](#), [minorités sexuelles et de genre](#)) [1](#), [2](#)

Postmarxisme (voir aussi : [Marxisme](#), [Néomarxisme](#)) [1](#)

Postmodernité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Poststructuralisme [1](#), [2](#), [3](#)

Pouvoir

- absolu [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
- arbitraire [1](#)
- (v. aussi : [Despotisme](#))
- disciplinaire [1](#)
- fin du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- *auctoritas et potestas* [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- *imperium* [1](#), [2](#)
- *plenitudo potestatis* (thèse de la) [1](#)
- intermédiaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- limitation du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#)
- (v. aussi : [Régime mixte](#))
- nature du [1](#), [2](#)
- origine divine du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- (v. aussi : [Droit divin](#), [Loi de Dieu](#), [Providence divine](#))
- origine du [1](#)
- origine populaire du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)
- (v. aussi : [Peuple](#))
- pastoral [1](#)
- plenitudo potestatis (thèse de la) [1](#), [2](#), [3](#)
- séparation des — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#)
- (v. aussi : [Régime](#))
- unité/indivisibilité/continuité du — [1](#), [2](#), [3](#)

Pragmatisme (philo.) [1](#), [2](#)

Pragmatisme

(philosophie) [1](#), [2](#)

Praxis [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Précaution (principe de) [1](#)

Prédestination (théorie de la) [1](#)

Prédestination

thèse de la [1](#)

Privilèges (aristocratiques) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

- abolition des [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- condamnation des [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Progrès

- (idée de) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)
Propriété (v. aussi : [Droits/Droit de propriété](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- abolition de la — [1](#), [2](#), [3](#)
- de soi [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Providence divine [1](#), [2](#), [3](#)
Prudence [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Psychoanalyse et politique [1](#), [2](#), [3](#)
Public/privé (distinction) [1](#)

Q

Queer (études) [1](#), [2](#)
(v. aussi : [Genre](#), [Minorités sexuelles et de genre](#))
Querelle des Anciens et des Modernes [1](#), [2](#)
Querelle des historiens [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
Querelle des indulgences [1](#)
Querelle des investitures [1](#), [2](#)
Querelle des universaux [1](#), [2](#), [3](#)
Quiétisme [1](#)

R

Race [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
Racialisme (v. aussi : [Discrimination/Ségrégation raciale](#), [Esclavage](#))
[1](#), [2](#)
Radicalisme [1](#), [2](#)
Radicalité [1](#)
- épistémique [1](#)
(v. aussi : [Gauche radicale](#), [Démocratie radicale](#), [Féminisme radical](#), [Écologie profonde](#), [Action révolutionnaire](#))
Raison
- (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- comme faculté de penser [1](#)
- comme faculté de penser et de juger [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)
- communicationnelle [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- critique de la [1](#), [2](#)
- et foi [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- (Moyen Âge) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- mythe du gouvernement rationnel [1](#), [2](#), [3](#)
- politique de la — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
- universelle [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Raison d'État [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Rationalisme (philosophie) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

- critique du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Rationalité technoscientifique [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Technoscience](#))

Réalisme (philo.) [1](#), [2](#)

Réalisme (Moyen Âge) → [Querelle des universaux](#)

Réaction → [Contre-Révolution](#)

Reconnaissance [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#)

Reconnaissance (philo. de la) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Référendum d'initiative populaire [1](#)

Réforme

- grégorienne (XI^e s.) [1](#), [2](#)
- grégorienne (XI^e s.) [1](#), [2](#)
- protestante (XVI^e s.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Régime

- « constitution » (Antiq.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)
- classification des — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)
- décadence des — [1](#), [2](#), [3](#)

- équilibré/modéré [1](#), [2](#)
- (v. aussi : [Monarchie tempérée](#), [Régime mixte](#))
- équilibré/tempéré [1](#)
- mixte [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)
- parlementaire → [Parlementarisme](#)

Relativisme moral → [Valeurs](#)

Religion

- (Antiq.) [1](#)
- civile [1](#), [2](#), [3](#)
- civile, politique, séculière [1](#), [2](#)
- critique de la — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- (v. aussi : [Christianisme](#), [Spiritualités](#), [Guerres de religion](#), [Socialisme chrétien](#))
- et lien social [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)
- et monarchie [1](#)
- (v. aussi : [Droit divin](#))
- et politique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- (v. aussi [Spirituel et Temporel](#))
- naturelle [1](#)
- panthéisme [1](#)
- positiviste [1](#), [2](#)

Renaissance

(XII^e - XIII^e s.) « — médiévale » [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

Représentant(s) [1](#)

- de la nation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#), [32](#), [33](#), [34](#), [35](#), [36](#), [37](#), [38](#), [39](#), [40](#), [41](#), [42](#), [43](#), [44](#), [45](#), [46](#), [47](#), [48](#), [49](#), [50](#), [51](#), [52](#), [53](#), [54](#), [55](#), [56](#), [57](#), [58](#), [59](#), [60](#), [61](#), [62](#)
- du royaume [1](#), [2](#), [3](#)

Représentation (théorie de la —) → [Gouvernement représentatif](#), [Parlementarisme](#), [Représentants](#)

Reproduction sociale [1](#)

Républicanisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

- critique du — [1](#), [2](#), [3](#)

- français [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Néorépublicanisme](#))

République

- chrétienne [1](#), [2](#), [3](#)

- *res publica* [1](#), [2](#), [3](#)

- populaire [1](#)

- romaine [1](#), [2](#), [3](#)

Réseaux sociaux (influence des) [1](#)

Résistance à l'oppression [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#)

(v. aussi : [Désobéissance civile](#))

Responsabilité

- individuelle [1](#)

- morale/éthique [1](#), [2](#)

- principe de [1](#), [2](#)

Révolution [1](#), [2](#)

- américaine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

- atlantique [1](#), [2](#)

- bourgeoise [1](#), [2](#)

- française [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

- populaire [1](#)

Roi

- justicier [1](#), [2](#)

- législateur [1](#), [2](#)

- — philosophe [1](#), [2](#)

- thaumaturge [1](#)

- théorie des deux corps du [1](#), [2](#)

Royauté

- féodale [1](#), [2](#)

- sacrée [1](#), [2](#), [3](#)

Ruse [1](#), [2](#)

- *métis* (Antiq.) [1](#)

S

Sacre royal [1](#), [2](#)

Savoir

- de gouvernement [1](#)

- et pouvoir [1](#)

Scepticisme [1](#), [2](#), [3](#)

- religieux [1](#), [2](#), [3](#)

Science

- critique de la — [1](#), [2](#)

- et gouvernement [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- et organisation sociale [1](#)

- et religion [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- et technique [1](#)

- expérimentation et vérité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

- — sociales et pensée politique [1](#)

- — sociales (rôle des —) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Scolastique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Secret [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Sécularisation

- des idées politiques [1](#), [2](#)

- des institutions politiques [1](#)

Séparation des pouvoirs → *Pouvoir/séparation des —*

Servitude humaine (théol.) [1](#), [2](#), [3](#)

Sexualité et contrôle social [1](#), [2](#)

Situationnisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Social-démocratie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

- allemande [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Socialisme (v. aussi [Action révolutionnaire](#) (querelle réformistes/révolutionnaires) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#)

- chrétien [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- critiques du — [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Marxisme](#), [Léninisme](#), [Maoïsme](#), [Communisme](#), [Action révolutionnaire](#), [Associationnisme](#), [Mutuellisme](#))

- de marché [1](#)

- et religion [1](#)

- et républicanisme [1](#), [2](#)

- expériences nationales [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

- indépendant [1](#), [2](#), [3](#)

- libéral [1](#), [2](#)

- libertaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- origines du — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

- réformateur [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

(v. aussi : [Social-démocratie](#), [Travailleursisme](#), [Marxisme révisionniste](#))

- utopique [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Société

- chrétienne [1](#)

- civile [1](#), [2](#), [3](#)

- conception organique de la — [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Communauté](#))

- de consommation [1](#), [2](#)

- de pensée [1](#), [2](#)

- de surveillance [1](#)

- humaine [1](#), [2](#)

- multiculturelle [1](#), [2](#)

- multiculturelle (v. aussi : [Multiculturalisme](#)) [1](#), [2](#)

- ouverte [1](#), [2](#)

- post-industrielle [1](#)

- post moderne [1](#)

Sociétés de pensée [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Solidarité [1](#), [2](#)

Solidarité (thème de la) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#)

Souveraineté [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#)

- de la nation [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- du peuple [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#),
[18](#), [19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#)

- nationale [1](#)

- — nationale/— populaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

- partagée [1](#)

- populaire [1](#)

Spiritualités [1](#), [2](#), [3](#)

Spirituel et Temporel

- confusion des sphères (v. aussi : [Augustinisme politique](#), [Droit divin](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

- distinction/séparation des sphères [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#),
[12](#)

- doctrine des « deux glaives » [1](#), [2](#)

(v. aussi : [Sécularisation](#), [Religion et politique](#))

Stalinisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Stoïcisme (philo.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

Structuralisme [1](#), [2](#), [3](#)

Subjectivisme [1](#)

(v. aussi : [Expérience](#), [Individu](#))

Subjectivité [1](#), [2](#)

Suffrage

- censitaire [1](#), [2](#), [3](#)

- indirect [1](#), [2](#)

- plébiscitaire [1](#)

- universel [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

Suffragettes [1](#)

Sujet (critique du) [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Individu/sujet philosophique](#))

Sûreté (v. aussi : [Droit à la sécurité](#)) [1](#)

Suzeraineté [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Symboles et rituels politiques [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Symbolisme (v. aussi : [Mythe](#), [Spiritualités](#)) [1](#)

Syndicalisme

- et activité de parti [1](#), [2](#)

- révolutionnaire (v. aussi : [Anarcho-syndicalisme](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#),
[7](#), [8](#)

Système-monde [1](#)

T

Technoscience/technique (critique de la) (v. aussi : [Science et technique](#), [Rationalité technoscientifique](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Terreur [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#)

Théocratie [1](#)

Théologie [1](#)

Théologie (v. aussi : [Scolastique](#)) [1](#), [2](#), [3](#)

Théorie

- critique [1](#), [2](#)

- politique [1](#), [2](#)

Thomisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#)

- néo- [1](#), [2](#), [3](#)

Timocratie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Tolérance [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#)

- religieuse [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Totalitarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#)

Totalitarisme (v. aussi [État totalitaire](#)) [1](#), [2](#)

- et démocratie [1](#), [2](#), [3](#)

- et modernité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- théorie du — [1](#), [2](#), [3](#)

Tradition [1](#)

- comme légitimité [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)
- et réforme [1](#)

Traditionalisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

Travaillisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#)

Trotskisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Tyrannicide [1](#)

(v. aussi : [Résistance à l'oppression](#)) [1](#), [2](#)

Tyrannie [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

- pouvoir tyrannique (v. aussi : [Despotisme](#), [Violence](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)
- régime (Antiq.) [1](#)

U

Ultracisme (v. aussi : [Monarchisme](#), [Légitimisme](#)) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

Ultralibéralisme → [Libéralisme économique](#), [Néolibéralisme](#), [Libertarianisme](#), [Anarchisme individualiste](#) [1](#)

Ultramontanisme (v. aussi : [Gallicanisme](#)) [1](#)

Unanimité (principe d') [1](#), [2](#)

Unanimité (principe d' – / règle d' –) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)

Univers

- conception fixe de — [1](#)
- pensée sur l' — [1](#), [2](#)

Universalisme (philo.) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#)

- chrétien [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)
- critique de l' — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#)
- républicain [1](#)

Universités médiévales [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

Utilitarisme [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- critique de l' ___ libéral [1](#), [2](#), [3](#)

(v. aussi : [Libéralisme économique](#), [Individualisme](#))

Utilité publique [1](#), [2](#)

Utopies sociales [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#)

V

Valeurs [1](#), [2](#)

- partagées [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#)

- pluralisme des — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

- relativisme des — [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- relativisme moral [1](#)

Vérité [1](#)

- absolue (critique de la) [1](#), [2](#)

Vertu [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- chrétienne [1](#), [2](#)

Vie morale [1](#)

Vie naturelle [1](#), [2](#), [3](#)

Vie quotidienne [1](#), [2](#)

Villes (Moyen âge) [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#)

Violence [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#), [19](#)

- politique [1](#)

- révolutionnaire [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#)

(v. aussi : [Action révolutionnaire](#), [Radicalité](#))

- symbolique [1](#)

Volonté

- créatrice de l'homme [1](#)

- divine [1](#), [2](#), [3](#), [4](#)

- générale [1](#), [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#), [8](#), [9](#), [10](#), [11](#), [12](#), [13](#), [14](#), [15](#), [16](#), [17](#), [18](#),
[19](#), [20](#), [21](#), [22](#), [23](#), [24](#), [25](#), [26](#), [27](#), [28](#), [29](#), [30](#), [31](#)

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de Copyright

Qu'est-ce que l'histoire des idées politiques ?

Histoire des idées, philosophie et théorie

De l'histoire intellectuelle à la sociohistoire des idées politiques

Les savoirs et le pouvoir

CHAPITRE 1 - L'INVENTION DE LA RAISON POLITIQUE - LA QUÊTE DU BON GOUVERNEMENT DANS LE MONDE ANTIQUE

La naissance de la raison politique dans la Grèce antique

L'apparition de la polis et la naissance de la philosophie

Le déclin de la civilisation mycénienne

La disparition de la monarchie pré-antique

Le nouvel ordonnancement du pouvoir

La cité, une nouvelle conception du lien politique

La cité, nouveau creuset de la vie commune

Une vie politique sous l'influence de la raison

De la pensée mythique à la raison philosophique

Les philosophes de Milet et la désacralisation du savoir

Le nombre, nouvel opérateur de la pensée

De l'égalité des esprits à la reconnaissance du citoyen

La raison, la ruse et les « mystères »

La métis des Grecs

Le poids des spiritualités

Les limites de l'ambition philosophique

La cité grecque, la raison politique et l'expérience démocratique

Le rôle de la loi dans la cité

La dikè, une nouvelle conception de la justice humaine

L'essor de la pensée juridique

Solon et la recherche de l'équilibre politique

La naissance du citoyen

Une nouvelle conception de la vie commune

Sparte, le soldat et le citoyen

Athènes, les tensions du principe d'égalité

La construction de l'idéal démocratique

Une triple temporalité

Solon, Clisthène et Périclès : la naissance de la démocratie athénienne

L'inachèvement de la démocratie antique

La philosophie, science du gouvernement

Héraclite et la perspective d'un monde fluide

La naissance de la philosophie : discours, vérité et sagesse

Les sophistes ou l'humanité définie par le langage

Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias

Thrasymaque, Antiphon, Calliclès

Une philosophie de l'ambition humaine ?

La pensée socratique ou la philosophie comme art de vivre

La connaissance de soi, source de la sagesse

La politique et l'excellence morale

La soumission aux lois de la cité

Platon, le gouvernement de la cité entre morale et science

La justice, la connaissance et la vertu

La quête de la justice

La connaissance des essences

La politique et la morale

De l'éthique individuelle au projet de société

La cité idéale platonicienne

Une organisation sociale trifonctionnelle

Les philosophes rois

La connaissance des constitutions

La critique des constitutions imparfaites

La protection des lois et la constitution mixte

Aristote ou les vertus de la tempérance en politique

La cité, lieu de la vie naturelle

L'homme, un animal politique

Le lieu de la vie heureuse

Les constitutions et le bien commun

La classification des régimes

L'invention de la méthode comparative

Le politicien, le nomothète et le philosophe

L'éloge de la prudence

Une philosophie du juste milieu

La « poltie » ou la recherche du gouvernement tempéré

Rome et l'invention du droit

Les fondations de la *cosmopolis* romaine

La domination du monde méditerranéen

L'expérience républicaine de Rome

Du rayonnement à la chute de l'Empire romain

La raison juridique, la liberté et le rêve de la civilisation romaine

Le droit au service du bien commun

La liberté romaine

La *cosmopolis* ou l'ambition universelle de Rome

De la jurisprudence à la codification, la formation d'un corpus juris

Les sources du droit romain

L'empereur et la loi

Le génie de la constitution romaine

Polybe et la dégradation des constitutions

La République ou la constitution équilibrée

La théorie de l'*anacyclosis*

Cicéron, de la loi naturelle à la res publica

Loi humaine et loi naturelle

Le gouvernement et la raison

La res publica cicéronienne

L'attitude morale du prince en question

Sénèque et la clémence politique

Marc Aurèle et le respect de la raison naturelle

Les fondations religieuses de la pensée médiévale

L'irrésistible ascension du christianisme

Religion et politique

La doctrine de l'Église et la distinction des sphères

Le message du Christ

Le Nouveau Testament et la justice de Dieu

La conception paulinienne du pouvoir

Cité de Dieu et cité des hommes

La pensée de Saint Augustin

L'augustinisme politique

La féodalité et la sacralisation de la royauté (IX^e-XI^e s.)

La genèse de la société féodale

Le morcellement territorial

La patrimonialisation du pouvoir

Le seigneur et ses vassaux

La lente ascension de la figure royale

Le roi, nouveau « vicaire du Christ »

Le temps du *Rex Sacerdos*

Les attributs divins des pouvoirs séculiers

L'Église chrétienne ou le rêve du royaume théocratique (XI^e-XIII^e s.)

La thèse pontificale de la plenitudo potestatis

La réforme grégorienne

Bernard de Clairvaux et la doctrine des deux glaives

La querelle du Sacerdoce et de l'Empire

L'Église romaine transfigurée en monarchie pontificale

La centralisation de l'Église

La production du droit canonique

Les récupérations de la symbolique royale

La renaissance intellectuelle du second Moyen âge

Bouleversements sociaux et mutations intellectuelles

L'essor des villes et la naissance des « intellectuels »

La ville et la prise de conscience de la séparation

Les Goliards

La nouvelle élite savante

Les universités, nouvelles cathédrales du savoir

La théologie sous l'influence de la philosophie

L'irrésistible essor de la pensée rationnelle

L'inflexion des connaissances

Le développement de la scolastique et la Querelle des universaux

Le naturalisme chartrain et l'ouverture aux sciences

L'aristotélisme médiéval

La synthèse de Thomas d'Aquin

La réhabilitation de l'idée de nature

Loi éternelle, loi naturelle, loi humaine

De la monarchie au gouvernement mixte

Le droit savant, nouvelle source de la raison politique

L'affirmation d'une conception savante du droit

La longue éclipse du droit universel (V e- X e s.)

Droit canon et droit romain (XI e- XII e s.)

La formation du droit comme discipline savante (XII e- XIV e s.)

Le droit et la puissance royale

Les légistes médiévaux au service du pouvoir

Le roi et la loi : le pouvoir absolu, le droit naturel et le peuple

La justice, le peuple et la raison

Le juste pouvoir, le droit de résistance et la question du consentement populaire

La servitude humaine dans la théologie classique

Le pouvoir subordonné à la justice de Dieu

Le pouvoir subordonné à la justice humaine

L'homme et la faculté de jugement

L'homme, la raison et la parole

La foi et la raison dans la pensée franciscaine

La résistance au mouvement des idées

CHAPITRE 3 - AUX SOURCES DE L'ÉTAT - LA SOUVERAINETÉ, L'ABSOLUTISME ET LES ORIGINES DU LIBÉRALISME POLITIQUE

La monarchie et la pensée sur le gouvernement civil

La fonction royale et la genèse de l'État

La consolidation de la monarchie à la fin du Moyen Âge

Le roi et l'empereur : la contestation de la thèse du *dominus mundi*

Le roi et les seigneurs : la dynamique de monopolisation du pouvoir

La construction de l'État moderne et l'unité nationale

Le roi et la « couronne »

L'émergence de l'institution monarchique

L'unification du royaume et la construction du sentiment national

Le moment machiavélien

Le machiavélisme, une éthique de l'efficacité politique

La récusation de la tradition humaniste

Le pessimisme sur la nature humaine

Les fins de la politique machiavélienne

La modernité de Machiavel : raison, volonté et doute métaphysique

Les qualités du prince machiavélien

La virtù des grands hommes

La force et la ruse

La postérité du machiavélisme

L'invention de la souveraineté

Le long cheminement médiéval de l'idée de souveraineté

L'empire, les royaumes et les cités

De la suzeraineté à la souveraineté

La souveraineté et l'État

La souveraineté comme puissance absolue et perpétuelle

L'État, le régime et le pouvoir de législation

L'apologie de la monarchie absolue ?

Une approche rationnelle du pouvoir civil

L'absolutisme doctrinal et l'essor du pouvoir d'état

La consécration de la pensée absolutiste

Le « pouvoir absolu », une idée ancienne

Les crises politiques et la justification de l'absolutisme

Le droit divin des rois

La réaction aux attaques doctrinales contre la monarchie

L'absolutisme théocratique de Bossuet

Le gallicanisme au service de la monarchie

Le roi comme « ministre de Dieu »

Hobbes et le pouvoir du Léviathan

De l'état de nature au pacte social

La « guerre de chacun contre chacun »

Le contrat et l'institution du souverain

L'irrésistible pouvoir du souverain

Le pouvoir absolu

La modernité de la philosophie hobbesienne

L'invention de la raison d'État

Le pouvoir, la violence et la morale

Les origines de la raison d'État

Les sources médiévales : la ratio status

Machiavel et l'idée de nécessité

De la théorie à l'expérimentation politique

Guichardin et Botero, les bornes de la raison d'État

De Richelieu à Louis XIV, la voie française de la raison d'État

La naissance du libéralisme politique

L'origine des doctrines de la monarchie limitée

La Réforme, les guerres de religion et l'introduction de la raison en politique (XVI e- XVII e s.)

Les guerres de religion et la critique de l'absolutisme royal

La critique de la « servitude volontaire »

Les monarchomaques

Les théoriciens du Refuge

La Réforme et le renouveau des idées politiques

La corruption de l'Église institutionnelle

L'individu, l'autonomie et le savoir

La distinction de la foi et de la loi

L'autonomie de la raison politique

Résistances aristocratiques et premières doctrines de la liberté (XVII e- XVIII e s.)

Les réactions anti-absolutistes

La pensée de la Ligue

La Fronde ou l'ultime résistance princière

Les premières réflexions sur la limitation du pouvoir

À l'origine de la pensée libérale

John Locke et les limites du pouvoir civil

Fénelon et les libertés aristocratiques

Montesquieu et l'équilibre des pouvoirs

CHAPITRE 4 - L'ÉVEIL DE LA CONSCIENCE MODERNE - L'INDIVIDU, LA RAISON ET LA LIBERTÉ

Qu'est-ce que la modernité ?

L'essor culturel de la Renaissance européenne

Une révolution silencieuse

Le progrès des savoirs

Un nouveau regard sur l'univers

La mutation des connaissances

Les princes, despotes ou mécènes ?

L'humanisme ou le déclin de la métaphysique médiévale

L'humanisme civique

De la liberté républicaine

De l'autorité du prince

L'humanisme chrétien

Érasme, la morale et la paix

Thomas More et le monde de l'Utopie

L'éclosion de la conscience individuelle

Les questions du libre arbitre et de la liberté de conscience

Montaigne et l'exploration du moi

L'homme comme sujet pensant

La naissance de la raison moderne (XVII e s.)

Science et religion

Une nature écrite en langage mathématique

La science au service de Dieu

Descartes, une philosophie du jugement libre

Descartes, le doute et la faculté de juger

La méthode, instrument de vérité

L'héritage politique du cartésianisme

De l'homme de raison au citoyen éclairé

Spinoza et la liberté de penser

Les Lumières et l'émancipation de la raison (XVIII e s.)

Unité et diversité des Lumières

La philosophie à l'assaut de l'obscurantisme

Voltaire et les philosophes rationalistes français

Hume et le scepticisme critique

Les limites de la raison : « Contre-Lumières » et mouvements spiritualistes

Les prémisses de la pensée politique moderne

La raison, la liberté, le bonheur

L'Encyclopédie

L'individualisme philosophique

L'universalisme français

Le mariage du pouvoir et de la raison

Le temps du « despotisme éclairé »

La naissance du mouvement constitutionnaliste

La politique de la raison face à la volonté de puissance

CHAPITRE 5 - AU NOM DU PEUPLE - LA NAISSANCE DES IDÉES DÉMOCRATIQUES À L'HEURE DES RÉVOLUTIONS

Le moment révolutionnaire

Une révolution atlantique ?

L'histoire connectée des révolutions

La dynamique nationale des révolutions

L'insurrection américaine

Une guerre d'indépendance

Libéralisme et républicanisme

Liberté, Égalité, Fraternité

Une révolution bourgeoise

Les insurrections populaires

La souveraineté du peuple

Rousseau ou la transfiguration du peuple en corps politique

Volonté générale et bien commun

Le contrat social, une réponse à la corruption humaine

La souveraineté du peuple

L'unanimité de la volonté

La méfiance à l'égard du pluralisme

Le refus du gouvernement représentatif

La participation, un droit inviolable et sacré

Les aménagements de la démocratie

Une conception ancienne de la société

Le peuple souverain

Le transfert de la souveraineté à la nation en France

L'idée de la nation

La proclamation de la souveraineté nationale

L'idéal de la citoyenneté

Le peuple dans la Révolution américaine

[Le travail constitutionnel et la volonté du peuple](#)
[Les contours incertains de la nation américaine](#)

[La révolution libérale](#)

[La proclamation des droits de l'homme](#)

[L'origine philosophique des nouveaux droits](#)

[Droits naturels et droits politiques](#)

[L'idée d'une déclaration des droits](#)

[1789, une ambition universelle](#)

[La portée historique de la Déclaration](#)

[Les droits inaliénables de l'homme](#)

[L'égalité en droits](#)

[L'organisation du pouvoir](#)

[Les prolongements de la déclaration française](#)

[Une proclamation éphémère](#)

[Thomas Paine, l'éloge des droits humains](#)

[Critiques et limites des valeurs de 1789](#)

[La diffusion internationale des principes de 1789](#)

[La théorie du gouvernement représentatif](#)

[Les élus, juges du bien commun](#)

[L'élitisme bourgeois et la méfiance envers le peuple](#)

[La distinction du peuple et de la nation](#)

[La souveraineté nationale contre la souveraineté populaire](#)

[Les principes du gouvernement représentatif](#)

[Le mouvement ouvrier et la critique de la citoyenneté libérale](#)

[La prise de conscience de la séparation ouvrière](#)

[Les candidatures ouvrières, une conception alternative de la représentation politique](#)

[Le ralliement du libéralisme à la démocratie](#)

[La réhabilitation de l'héritage révolutionnaire](#)

[Germaine de Staël et les acquis de la Révolution](#)

[Benjamin Constant et la liberté des Modernes](#)

[La genèse intellectuelle de la démocratie libérale](#)

[Tocqueville, la démocratie et l'esprit de la liberté](#)

[John Stuart Mill, la participation et la liberté](#)

[La pensée conservatrice après la révolution](#)

[La pensée contre-révolutionnaire](#)

[Une pensée de la réaction](#)

[Le rejet de l'individualisme](#)
[La critique de l'universalisme](#)
[La condamnation du rationalisme](#)

[Le traditionalisme ou le respect des héritages](#)

[L'ordre de la tradition](#)
[Le providentialisme religieux](#)
[Les discours de l'ordre entre intransigeance et pragmatisme](#)

[Le monarchisme réactionnaire](#)

[L'ultracisme](#)
[Le légitimisme](#)

[Le libéralisme conservateur](#)

[L'élitisme libéral britannique : la souveraineté des parlementaires](#)
[L'équation libérale américaine : liberté des contrats, austérité morale](#)
[L'orléanisme en France : la liberté et l'ordre](#)

[Les élites du savoir et la science du gouvernement](#)

[Taine, la condamnation du jacobinisme et la défense du savoir](#)
[Renan et l'aristocratie de l'intelligence](#)

[Le culte de la nation](#)

[Les sources intellectuelles du nationalisme de droite](#)
[La synthèse de Renan](#)
[L'émergence du nationalisme français à la fin du XIX e s.](#)
[Barrès, le culte de la terre et des morts](#)
[Les ennemis de l'intérieur : juifs et francs-maçons au pilori](#)
[Péguy, la célébration de l'ancienne France](#)
[Maurras et le nationalisme intégral](#)

[La réflexion allemande sur le droit, la morale et l'état](#)

[Kant, du droit à la morale](#)

[Le droit comme fondement de l'unité et de la paix](#)

[Le droit, la liberté et l'ordre](#)
[L'idéal républicain](#)

[Le projet de paix internationale](#)

[Le droit soumis aux exigences de la morale](#)

[Hegel, le mouvement de l'histoire et la philosophie de l'État](#)

[L'essor de la conscience universelle](#)

[L'Histoire ou la réalisation de l'Esprit](#)
[La philosophie de l'Universel](#)
[L'accomplissement de la Raison](#)

L'État et la liberté

La famille, la société civile et l'État

L'État et la réalisation de la liberté humaine

L'État comme puissance souveraine

CHAPITRE 6 - LES LUTTES POUR L'ÉGALITÉ - SOCIALISMES ET IDÉES RÉVOLUTIONNAIRES À L'ÈRE DU CAPITALISME

Le nouvel âge industriel

L'émergence de la cause ouvrière

Les doctrines de la société industrielle

La foi dans le progrès de l'industrie et des sciences

La doctrine saint-simonienne et l'avenir du système industriel

Le déclin de la société féodale

La nouvelle société industrielle

Saint-Simon, précurseur du socialisme ?

Les saint-simoniens

Le positivisme ou l'éloge du nouvel esprit scientifique

Le comitisme entre ordre et progrès

Le mariage de la science et du gouvernement

Le mythe du gouvernement rationnel

Les nouvelles utopies communautaires

Un socialisme utopique ?

Owen et la naissance du mouvement coopératif anglais

L'associationnisme communautaire d'Owen

L'influence sur le mouvement ouvrier anglais

Les projets d'association ouvrière en France

Fourier et l'expérience du « phalanstère »

L'utopie communiste de Cabet

Le mouvement ouvrier et l'émergence de la pensée socialiste

Un mouvement ouvrier en gestation

L'égalité comme condition de la liberté

Les fondements du socialisme

Pierre Leroux ou l'illuminisme religieux

Philippe Buchez ou le socialisme chrétien

Louis Blanc et la nouvelle organisation du travail

Constantin Pecqueur ou le collectivisme étatiste
La critique de l'État bourgeois et la naissance des idées révolutionnaires

Les doctrines de l'insurrection permanente

Le néo-babouvisme ou la résurgence de l'utopie communiste

Le blanquisme et l'esprit révolutionnaire

Le socialisme libertaire de Proudhon

La critique de l'exploitation capitaliste et de l'État bureaucratique

Le mutuellisme proudhonien

La démocratie fédérative

L'influence de la doctrine proudhonienne

De l'individualisme radical à l'anarchisme

Max Stirner et Friedrich Nietzsche

La nébuleuse anarchiste de la fin du XIX e s.

Bakounine, Kropotkine et les anarchistes révolutionnaires

De l'anarcho-syndicalisme au syndicalisme révolutionnaire

Du marxisme révolutionnaire au réformisme : les socialismes en débat

Le « socialisme scientifique » de Marx et Engels

Matérialisme historique, analyse dialectique et économicisme critique

Le matérialisme historique

La lutte des classes, moteur de l'histoire

La détermination économique des rapports sociaux

La succession des modes de production dans l'histoire

La critique du capitalisme

L'exploitation économique et la concentration du capital

Les crises du capitalisme et le dépérissement de l'ordre bourgeois

La révolution et les promesses de l'aube communiste

Les développements de la doctrine marxiste

De la dictature du prolétariat à la « société sans classe »

La formation des socialismes en Europe

La naissance d'une internationale socialiste

La lutte pour le contrôle de l'action révolutionnaire

La diffusion de la pensée de Marx

Les idées socialistes et le mouvement ouvrier en Europe

Les fondements du socialisme à la fin du XIX e s.

La pensée marxiste, socle fédérateur du socialisme européen ?

Le socialisme entre idéal révolutionnaire et ralliement démocratique

Parti ou syndicat ?

Réforme ou révolution ?

Internationalisme ou patriotisme ?

Les expériences nationales du socialisme

La social-démocratie allemande entre orthodoxie et révisionnisme

La voie française vers le socialisme

La Société fabienne et la naissance du travaillisme britannique

L'austro-marxisme et la question nationale

Le socialisme au XX e s. : espoirs et désillusions

Le marxisme révolutionnaire après 1917

La révolution bolchevique et l'expérience du communisme

Le léninisme et l'avant-garde du parti

Le trotskisme et la « révolution permanente »

Staline, Khrouchtchev et le recentrage doctrinal sur l'État

Les appropriations de la pensée marxiste au XX e s.

Gramsci et la lutte contre l'hégémonie culturelle

Le maoïsme : société agraire et guerre révolutionnaire

La synthèse social-démocrate

La naissance du socialisme parlementaire

La condamnation du bolchevisme

Le ralliement à la démocratie libérale

Socialisme et capitalisme : du keynésianisme triomphant au socialisme libéral

Pour un « capitalisme organisé »

De la crise du modèle interventionniste à la « troisième voie »

CHAPITRE 7 - LES SENTINELLES DE LA LIBERTÉ - CRITIQUES DU TOTALITARISME, ÉLOGE DE LA SOCIÉTÉ LIBÉRALE

Penser le totalitarisme : idéologie, terreur et déshumanisation

La formation des nouvelles dictatures européennes

Le totalitarisme : naissance d'un concept

L'expérience totalitaire, une tyrannie d'un genre nouveau

Le pouvoir totalitaire : rationalité de la violence et banalité du mal

[L'essence du totalitarisme selon Arendt : puissance de l'idéologie, violence extrême et asservissement des masses](#)

[Les traits constitutifs du totalitarisme](#)

[*Le totalitarisme, miroir brisé de la modernité*](#)

[Le totalitarisme comme incarnation décadente de la raison moderne](#)

[Le totalitarisme comme reflet déliquescent de l'histoire démocratique](#)

[Le pouvoir totalitaire comme substance indivisible](#)

[Totalitarisme et modernité](#)

[Le débat sur l'identité du nazisme et du communisme](#)

[*Les sociétés totalitaires à l'aune de leur histoire*](#)

[La singularité des expériences totalitaires](#)

[Les rouages sociaux de la domination](#)

[L'histoire du quotidien et la résistance à la terreur](#)

[*Comparer nazisme et communisme : une controverse historiographique*](#)

[La « querelle des historiens »](#)

[La valeur heuristique de la comparaison](#)

[Les gardiens de la liberté : la défense de l'orthodoxie libérale dans le monde d'après-guerre](#)

[Reflux et résistances des thèses libérales après 1945](#)

[*L'éclipse du libéralisme dans la société de croissance*](#)

[La démocratie chrétienne, troisième voie entre capitalisme et marxisme ?](#)

[Les démocraties libérales et l'intervention économique de l'État](#)

[*Les apôtres du marché à l'assaut de l'État-providence*](#)

[L'École de Vienne et le rejet du collectivisme](#)

[Hayek ou la société comme « ordre spontané »](#)

[L'École de Chicago ou le retour au libéralisme pur](#)

[Les théoriciens du « Public Choice » et la critique des institutions publiques](#)

[La défense philosophique de la liberté](#)

[*L'éloge de la société ouverte*](#)

[Théorie de sciences et critique de l'historicisme](#)

[Société, liberté et démocratie](#)

[*Deux interprétations de la liberté*](#)

[Isaiah Berlin et le pluralisme des valeurs](#)

[Liberté négative et liberté positive](#)

[La réponse du néo-républicanisme à la critique libérale](#)

[*Philosophie de l'expérience et liberté*](#)

Oakeshott, pensée libérale et conservatisme social
Critique du rationalisme et philosophie de l'expérience
L'association civile comme cadre de la vie commune

CHAPITRE 8 - LES VOIX DISSIDENTES DE LA MODERNITÉ - THÉORIES CRITIQUES ET PENSÉES RADICALES

Qu'est-ce que la pensée critique ?

Critique et radicalité

Théorie critique et marxismes revisités

Les nouvelles critiques de la société industrielle

La formation de la critique néomarxiste

Marxisme intellectuel et sciences sociales

L'élargissement de la critique

L'École de Francfort et la naissance de la théorie critique

La théorie critique contre la théorie traditionnelle

Philosophie et émancipation sociale

Société de consommation et culture de masse

La culture comme marchandise

La crise de la culture

Culture savante, culture populaire, contre-culture

Les réexamens du marxisme en France

L'après-guerre intellectuel : existentialisme et communisme

Critique du communisme et renouvellements du marxisme

Cercles intellectuels et revues militantes

Les mutations de la critique antilibérale

Relectures de Marx

Castoriadis ou la critique de la société bureaucratique

Althusser, de la théorie scientifique aux appareils idéologiques d'État

Lefebvre et la révolution du quotidien

Poulantzas, les classes sociales et l'État

Mai 68 ou la demande de l'impossible

Convergence des contestations, fluidité des revendications

Les répertoires contestataires de Mai 68

La lutte contre l'aliénation, socle fédérateur de Mai 68

La postmodernité ou la critique des philosophies de la conscience

Les philosophies du sujet en procès

Destruction des idoles et disparition du sujet

L'héritage des maîtres du soupçon

Wittgenstein, Heidegger et la déconstruction de la métaphysique moderne

La critique de la rationalité instrumentale

L'essor des sciences sociales et le reflux de la pensée universelle

Le structuralisme, une « dissolution » du sujet ?

Les pensées de la déconstruction

Tensions, singularités et instabilité du monde réel

Penser les contingences et les différences

L'homme, une invention de la métaphysique moderne

La postmodernité et la question du pouvoir

Derrida et la démocratie à venir

Deleuze, Guattari et le devenir révolutionnaire

Deleuze et les sociétés de contrôle

La déconstruction, un esprit de résistance

Les réceptions de la philosophie postmoderne

Lyotard et la fin des métarécits

Habermas et la raison comme intercompréhension

Rorty et le modèle conversationnel de la philosophie

Le succès inattendu de la French Theory aux États-Unis

Foucault, pouvoir disciplinaire et contrôle de la vie

L'omniprésence du pouvoir

Microphysique du pouvoir

Savoir et pouvoir

La société disciplinaire ou le dressage des corps

Gouvernementalité, police et biopolitique

L'herméneutique du sujet et le gouvernement de soi

Militantismes intellectuels et nouvelles radicalités

Les combats du féminisme

La cause des femmes : égalité des droits et conquêtes sociales

[Féminisme et libertés](#)

[Féminisme et luttes sociales](#)

[*Les luttes contre la société patriarcale*](#)

[L'émergence du féminisme radical](#)

[Les divisions de la scène militante](#)

[Les gender studies ou la construction sociale du féminin](#)

[*Sexualité, identités de genre et nouveaux combats féministes*](#)

[Féminisme, identité et intersectionnalité](#)

[La critique féministe postcoloniale](#)

[Postféminisme et subversion des sexes](#)

[#MeToo, réseaux sociaux et nouvelles expressions féministes](#)

[*Protéger la nature, naissance d'une conscience politique*](#)

[*L'éthique environnementale, une destitution du monde anthropocentrique*](#)

[Naissance de l'écologie profonde](#)

[Biocentrisme et animalisme](#)

[Écocentrisme](#)

[Critiques et prolongements](#)

[*L'écologie politique, un combat pour la nature*](#)

[L'émergence d'un mouvement civique](#)

[Les dérives de la rationalité technoscientifique](#)

[Responsabilité envers les générations futures et éthique de la précaution](#)

[Capitalisme, épuisement des ressources et critique de la croissance](#)

[*Environnement, genre et justice*](#)

[Le registre de la science](#)

[Écoféminismes](#)

[Éthique environnementale et théorie de la justice](#)

[La justice environnementale](#)

[Justice sociale, internationale et intergénérationnelle](#)

[Vers la reconnaissance de la nature comme sujet moral](#)

[*Nouvelle écologie conservatrice et détournements identitaires de la nature*](#)

[L'écologie chrétienne : Bible, nature et valeurs morales](#)

[La capture identitaire : mystique de l'enracinement, différentialisme et racisme](#)

[*Le retour des pensées radicales*](#)

[*Les nouvelles radicalités intellectuelles*](#)

[Le retour de la question sociale](#)

[La constellation des critiques](#)

Conflictualité sociale et défense des sans-grade

La critique étendue du capitalisme

Le système-monde, les élites et la multitude

Capitalisme, réalisation de soi et reconnaissance

Penser la mosaïque des résistances

La promotion des communs

La démocratie radicale

La critique de l'oligarchie au pouvoir

La démocratie agonistique

Égalité, liberté et différence

Réinventer la participation des citoyens

CHAPITRE 9 - VERS UNE SOCIÉTÉ JUSTE ? - JUSTICE, DROITS ET PLURALISME DES VALEURS

La délibération, le droit et la justice

Habermas et le nouvel espace public démocratique

Le droit et la démocratie

Une double ambition philosophique

Droit et citoyenneté

La démocratie délibérative

Les apories des conceptions libérales et républicaines de la démocratie

La démocratie procédurale et l'épreuve de la discussion

Le dépassement de l'État-nation

Le patriotisme constitutionnel

Le désarrimage de l'État et de la nation

L'intégration politique par le droit

Vers un ordre juridique post-national ?

La justice sociale comme horizon démocratique

Pragmatisme, justice et équité

John Rawls, les droits et la justice distributive

Le voile d'ignorance et les principes de la justice sociale

Les inflexions du libéralisme rawlsien

Les critiques du projet rawlsien

Ronald Dworkin ou le retour à l'égalité

Michael Walzer et la pluralité des mondes sociaux

Amartya Sen et la conception éthique de l'individu

Communautés, identités et liberté

Les communautariens et la recherche du bien commun

Le communautarisme, la justice et la morale

La philosophie communautarienne, une critique du libéralisme

Alasdair MacIntyre, la communauté et l'éthique de la vertu

Sandel et l'illusion du « moi désengagé »

Amitai Etzioni : vers une « société mosaïque »

La communauté et ses valeurs

Les trois sociétés : le *melting-pot*, l'arc-en-ciel et la mosaïque

Valeurs partagées et valeurs agréées

La philosophie morale contre le discours sur les droits

Le multiculturalisme, une reconnaissance morale de la diversité

La démocratie et le pluralisme des cultures

Citoyenneté universelle et assimilationnisme d'État

Les revendications politiques en faveur de la diversité culturelle

Différentialisme et égalité

Charles Taylor : l'authenticité et le respect des différences

L'individu, l'identité et la modernité

La crise de la modernité et l'idéal de l'authenticité

La démocratie et la reconnaissance des cultures

Michael Walzer : les deux universalismes et le pluralisme

L'universalisme réitératif contre l'universalisme de surplomb

Le multiculturalisme, une expression du pluralisme

Will Kymlicka : les minorités nationales au cœur de la société multiculturelle

Les failles du libéralisme

Pour une société multiculturelle

La pensée libertarienne, le rêve d'un libéralisme radical

La quête de la liberté absolue

Robert Nozick et les vertus du marché

Propriété de soi et oubli de la pauvreté

Index des auteurs

Index analytique