

Leçon 4

L'action

J.-M. Muglioni

Avertissement

La seconde lecture seule est la bonne. Le lecteur ne peut comprendre les enchaînements que s'il a déjà suffisamment avancé. La première fois qu'on emprunte une route, il faut aller jusqu'au bout pour voir pourquoi elle fait tel ou tel détour.

Lire en philosophe, c'est faire un travail de réflexion sur les choses dont parle l'auteur qu'on lit, à partir de ce que cet auteur en dit : même un apprenti doit chercher à penser les choses elles-mêmes et donc déterminer ainsi sa propre pensée, et non pas apprendre les pensées des autres. Par conséquent un cours ne dit pas à l'élève ce qu'il doit penser mais lui donne des indications qui lui permettent de penser par lui-même les choses que d'autres ont déjà examinées avant lui. L'élève n'a donc pas à se demander ce que tel correcteur attend qu'il dise d'une chose, mais ce qu'est la chose dont il a à parler.

Quelle route allons-nous suivre ?

Nous nous proposons de montrer l'unité de l'action comme travail, droit et moralité. Cette unité, réelle et non idéale, est constitutive de l'humanité telle qu'elle est à travers son histoire. L'action humaine comprend en effet le rapport de l'homme à la nature, le rapport de l'homme à ses semblables et le rapport de l'homme à lui-même.

L'homme est le seul être de la nature qui agisse : tel sera notre point de départ. De là, c'est-à-dire de la liberté, il résulte que le rapport de l'homme à la nature est d'un autre ordre que celui des végétaux ou des animaux à leur milieu : ce n'est pas un rapport seulement naturel (ou écologique), réglé par la nature elle-même et ses équilibres physiques ou biologiques. L'homme aménage le monde par son travail. Mais du même coup les rapports des hommes entre eux, comme « coopérateurs » sont d'un autre ordre que celui des bêtes d'une même espèce entre elles : ils sont économiques et sociaux. Nous irons donc de la transformation de la nature par le travail et les techniques à l'organisation politique qu'elle porte et suppose, et ainsi au droit, par lequel seule la paix peut régner entre les hommes, du moins la paix civile (entre les citoyens d'un même État). Et de là, par l'analyse de la notion d'obligation et d'autonomie, nous passerons à la conscience, c'est-à-dire au rapport de chacun à lui-même. Ce mouvement nous conduira donc de l'extériorité à l'intériorité – qui ne vont donc pas l'une sans l'autre.

Qu'est-ce qu'agir ?

Le physique et le moral

L'homme agit, la nature et l'animal n'agissent pas

Action et réaction sont des termes de physique : on parle de l'action d'une force. Toutefois il y a une différence de nature entre ce qu'on appelle alors action, c'est-

à-dire un processus naturel, et ce qu'on entend communément aujourd'hui lorsqu'on parle d'action, c'est-à-dire de l'action humaine (on distingue ainsi action et connaissance comme pratique et théorie) – ou, d'une façon scolastique et moins commune, de *l'agir*. Et en ce sens, seul l'homme agit : il est l'auteur de ses actions. Un orage n'est pas une action, ni la chute d'une tuile ; ce sont des effets produits dans l'enchaînement de causes, non des actes. Une boule une fois lancée est la cause du mouvement d'une seconde boule qu'elle heurte : elle n'agit pas comme l'homme qui l'a lancée agit. Voilà en quel sens la production d'un effet selon les lois du choc (c'est-à-dire la causalité naturelle en général) n'est pas une action. Les conditions de température et de pression font que les masses d'air ne peuvent pas ne pas se mouvoir autrement qu'elles font : l'orage éclate comme la pierre tombe, sans qu'il faille supposer une volonté ou une intention dans la nature. La nature n'agit pas. Les choses ne font rien. Le vent ne commet aucun crime lorsqu'il provoque la chute d'une tuile sur la tête d'un homme ; et lorsqu'il pousse le navire, il ne fait pas une bonne action. On oppose donc en français *physique* et *moral*, comme *naturel* et *libre*. Ou encore on dira que *le physique* ne dépend pas de nous, tandis que *le moral* dépend de nous : il est la volonté. Certes le moral et le physique influent l'un sur l'autre : une maladie peut pour ainsi dire tuer la volonté, et inversement un athlète peut l'emporter sur un adversaire de même condition physique par ses ressources morales, par sa volonté. Ainsi le terme de *morale* désigne en son sens général tout ce qui se rapporte à l'action, et en son sens particulier (qui est le plus courant, mais que nous comprendrons plus tard) l'ensemble de nos devoirs ou les règles de l'action. Nous le voyons déjà, la morale est affaire de liberté : il n'y a de morale ou d'éthique (terme qui est emprunté au grec pour dire la même chose que *morale*, issu du latin) que pour un être qui fait sa vie au lieu de la subir seulement : les plantes et les bêtes ne dirigent pas leur vie.

L'action est conduite, elle est d'une autre nature que le comportement animal

Il est vrai que nous commençons par croire que les êtres vivants ou plutôt les animaux agissent. La spontanéité de leurs mouvements nous fait imaginer qu'ils les ont voulus, et ils paraissent se proposer comme nous des buts à atteindre (par exemple protéger leurs petits) et décider des moyens d'y parvenir (construire un nid). Mais ainsi nous nous représentons le comportement animal sur le modèle de la conduite humaine (cette illusion s'appelle l'anthropomorphisme, d'*anthropos* qui veut dire *homme* et *morphè*, *forme*). Or il est aisé de distinguer le comportement animal d'une conduite humaine. Le terme de *conduite* signifie que nous nous conduisons, c'est-à-dire décidons de la route à prendre : nous choisissons de suivre et de maintenir un cap ; le terme de *comportement* peut au contraire désigner un ensemble de mouvements qui ne dépendent pas d'une volonté ou d'une décision, même si, comme le vol des oiseaux migrateurs, ces mouvements sont mieux orientés que les conduites humaines. Ainsi les abeilles, que nous pouvons voir « travailler » aujourd'hui dans leurs ruches, se comportent exactement comme celles que peint au 1^{er} siècle après J. C. le poète latin, Virgile. Ce qui prouve que leur comportement n'est pas une conduite : il ne suppose pas plus d'invention et d'intelligence que la croissance organique de chaque abeille et tout ce qu'en chacune la seule nature reproduit de génération en génération. L'instinct guide les abeilles, qui n'ont ni liberté, ni représentation ou pensée. Au contraire les hommes décident de la façon dont ils construisent leurs maisons et dont ils se nourrissent ; leur habitat suppose la pensée et la liberté ; il leur faut apprendre l'architecture et le métier de maçon, alors que le comportement de bâtisseurs de certaines bêtes est inné et non acquis. Ainsi l'action (ici les techniques de construction et toutes les techniques qui se rapportent à l'alimentation, donc l'agriculture, etc.) signifie que la vie humaine est tout autre chose que la vie seulement animale. On pourrait déjà conclure qu'avoir à parler de l'action, c'est comprendre que l'homme n'est pas un animal.

Conséquence : l'action suppose un rapport spécifique de l'homme à la nature et de l'homme à l'homme

L'action humaine, en tant qu'elle suppose la pensée et la volonté, est une conduite d'un autre ordre que les comportements naturels et biologiques : il en résulte que le rapport de l'homme à la nature est d'un autre ordre que le rapport des plantes et des bêtes à la nature ; et du même coup le rapport de l'homme à l'homme est aussi d'un autre ordre que celui de la bête à la bête. L'action, en tant que rapport de l'homme à la nature, est la technique : les métiers – élevage, agriculture, artisanat – et les différentes industries. Elle suppose un apprentissage et donc une tradition ; elle suppose donc le langage, c'est-à-dire la société des hommes : une réflexion sur la technique est aussi une réflexion sur la coopération des hommes dans le travail, et par conséquent aussi sur les relations qu'ils ont entre eux dans cette association. On ne saurait penser la technique à part de l'organisation des rapports humains, c'est-à-dire de la politique – de l'action politique.

Ainsi le rapport d'un homme avec ses semblables n'est pas seulement réglé par la nature en lui (contrairement aux abeilles qui organisent leur vie commune dans la ruche de la même manière partout et toujours, les hommes ont des sociétés très diverses selon les temps et les lieux) ; les rapports humains ne sont pas plus naturels en ce sens que notre rapport à la nature hors de nous (il y a une histoire des techniques et de l'aménagement du territoire). Si par *nature* on entend tout ce qui vient en l'homme de son hérédité, de son être d'être vivant, il faut conclure que la nature ne détermine pas sa vie mais que sa vie a pour principe la pensée et la volonté. Voilà pourquoi parler de l'action nous lance dans une réflexion sur la morale ou l'éthique et embrasse la vie humaine tout entière.

La philosophie de l'action va de la géographie, qui rend compte du rapport de l'homme à la nature, jusqu'à la morale, par laquelle nous nous imposons des devoirs envers nous-mêmes et nos semblables. Ainsi le philosophe allemand Emmanuel Kant (1724 - 1804), célèbre pour sa réflexion sur le devoir, a passé sa vie de professeur à enseigner la géographie en même temps que la philosophie. Il est impossible de séparer la réflexion qui porte sur le rapport de l'homme à lui-même et ses semblables d'une réflexion sur le rapport de l'homme au monde.

Enjeux de la question de l'action : l'homme et le monde

La réflexion sur l'action porte donc sur ceci : nous sommes les organisateurs de notre propre vie et au lieu de suivre un instinct, comme les bêtes, dans un monde qu'elles ne transforment pas, nous sommes responsables du monde hors de nous et du type de relations que nous pouvons nouer les uns avec les autres. Notre façon de vivre et d'être dépend de nous. Une vie humaine est une vie définie par l'homme même et non par la nature en lui et hors de lui comme c'est le cas au contraire de la vie animale. *D'un côté* ces remarques ne font que décrire ce que nous pratiquons tous les jours ; *de l'autre*, notre vie une fois prise comme objet de réflexion nous paraît tout à fait extraordinaire et même en un sens vertigineuse : nous sommes responsables non seulement chacun de nous-mêmes, mais aussi de la manière dont nous vivons avec les autres et dont nous transformons la nature.

Reprenons ces deux points :

1. Le monde humain est l'œuvre de l'homme.
2. Les devoirs qui en résultent.

1. Le monde humain est l'œuvre de l'homme : sens et limite du travail

Le sens du travail

Travail et civilisation

La nature en l'homme et hors de l'homme devient l'œuvre de l'homme jusque dans les fonctions les plus physiologiques ou naturelles, comme se nourrir ou même respirer : nous respirons l'hiver un air que nous avons fait réchauffer, et l'été, un air que les climatiseurs refroidissent. Nous sommes en réalité, dans tout ce qui en nous peut paraître encore animal, ce que nous avons fait de nous-mêmes, ce que l'histoire universelle a fait de nous. Dès l'aurore de l'humanité les éleveurs ont sélectionné les animaux pour faire se reproduire entre eux ceux dont les caractères nous sont utiles, et de la même façon, les agriculteurs, il y a plusieurs milliers d'années, ont réussi la sélection artificielle de plantes comme le blé, qui ne poussent pas dans la nature sans notre intervention. Nous n'avons depuis plusieurs siècles presque aucun aliment totalement « naturel » dans nos assiettes : tous proviennent du travail millénaire des hommes. Autour de nous les paysages ont été dessinés par le travail humain, et la campagne la plus touchante pour un citadin dont l'œil a été formé par la peinture du XIX^e siècle de Corot à l'impressionnisme n'est pas la nature. La haute montagne elle-même a cessé d'être la nature le jour où les skieurs la traversent grâce à toute une industrie. Que chacun réfléchisse encore sur ce que sont des toilettes ou une salle de bain pour comprendre en quoi l'homme est homme et non animal dans toutes ses fonctions.

Notons déjà cette conclusion : un certain confort ou même un certain luxe sont essentiels à l'humanité de l'homme : l'hygiène est un trait essentiel de civilisation. Le minimum vital signifierait pour l'homme qu'il régresse vers l'animalité. Ainsi le travail n'est pas seulement destiné à assurer notre subsistance d'être vivant ; l'homme ne travaille pas seulement pour gagner sa vie à la sueur de son front, ce qui est l'enfer et l'esclavage. Par la mise en place d'une *économie* qui suppose entre les hommes des échanges et une vie commune dans une cité, se réalise un monde humain au sein duquel la vie devient humaine et cesse d'être seulement animale. L'homme devient homme lorsque ses conditions matérielles d'existence lui donnent la possibilité de vivre autrement que pour assurer sa conservation d'individu vivant et la propagation de son espèce : la fin du travail n'est pas la satisfaction des besoins mais la réalisation d'un ordre humain au sein duquel chacun puisse s'accomplir, c'est-à-dire satisfaire des exigences plus hautes que celles du besoin. Alors seulement commence la civilisation.

Subordination du travail et de l'économie à la politique

De ce que le travail et l'économie sont le socle de la civilisation, il résulte qu'ils sont subordonnés à quelque chose de supérieur : ils portent et sont la condition de cet ordre supérieur, mais c'est lui qui fait leur sens et qui est leur raison d'être. Si l'économie n'a pas sa fin hors d'elle-même dans la réalisation de l'humanité de l'homme, elle n'est que l'absurde enrichissement d'une espèce vivante tout juste capable de dévaster la planète. Si donc la politique ne fait que suivre la conjoncture économique, c'est le primat de l'économie et toute la vie de l'homme se trouve subordonnée aux nécessités de la production et des échanges. Alors, quelle que soit notre richesse, notre vie n'a plus de sens. Dans le mot *civilisation* il y a *civis*, qui veut dire en latin citoyen, et qui se dit *politès* en grec, d'où vient *politique* : la civilisation suppose la politique comme principe de l'économie elle-même, c'est-à-dire la prise en main de leur propre destin par des hommes libérés non seulement de l'esclavage des besoins mais aussi des nécessités économiques. Ne pouvoir être que travailleur – riche ou pauvre, esclave ou homme d'affaires entièrement pris par le souci de son entreprise – ce n'est pas encore être homme.

La question de savoir quel est le sens des techniques humaines est donc inséparable de celle de l'organisation de la vie en commun et de la fin (du but) de cette organisation et de toute notre vie. Si cette fin n'est pas seulement d'assurer la vie des hommes et la satisfaction de leurs besoins, l'action tout entière tire son sens d'autre chose que du bonheur entendu au sens de bien-être ou, comme on dit, de bien-être matériel, et ce bien-être lui-même n'est sensé qu'en tant qu'il sert de base à une vie d'un autre ordre, proprement spirituelle : par exemple la pratique de l'amitié, la culture des beaux-arts et de la pensée, sous toutes ses formes, et la satisfaction de notre exigence spirituelle peut prendre une forme religieuse ou non. Ainsi, elle n'est pas religieuse chez le philosophe **épicurien, matérialiste**, dont le degré de spiritualité n'a rien à envier à celui des plus grands mystiques.

La vie en commun est une fin en soi indépendamment des nécessités économiques

Insistons, le travail n'est pas le tout de l'action, ni l'économie l'essentiel de l'existence humaine. Il suffit pour cela de définir, en reprenant librement Aristote (384 - 322), la nature même de l'action qu'est le travail comme fabrication ou production.

Poièsis

Travailler, c'est d'abord produire, faire quelque chose, comme le potier fait un pot. Ce qui en grec se dit *poièsis*, terme qui a fini par désigner en grec comme en français un type particulier de fabrication, la fabrication de ce que nous appelons aujourd'hui encore les poèmes : la poésie. L'activité du fabricant est extérieure à ce qu'elle produit et elle n'a pas sa fin en elle-même. Au contraire l'activité qu'est la nature est intérieure à ce qu'elle produit. *L'art* (au sens général du terme, en grec *téchnè* d'où *technique*, au sens qu'il a encore dans l'expression *arts et métiers*) l'art de construire les navires est extérieur au bois qu'il utilise, tandis que la nature est intérieure au bois de l'arbre qu'elle fait pousser (*nature* en grec, *physis*, c'est croissance, c'est d'abord ce qui fait pousser les plantes). Surtout, si le navire se construisait tout seul nous n'aurions pas besoin d'arsenaux et d'ouvriers : nous pourrions utiliser les navires sans nous donner la peine de les faire. Ainsi la *poièsis*, fabrication ou production, est une activité qui présente un intérêt pour autre chose qu'elle-même et non pour elle-même, de telle façon qu'il est possible de s'en décharger sur quelqu'un d'autre, esclave ou salarié : je n'ai jamais fabriqué de bateau mais je peux en acheter un ou naviguer sur un bateau. Tel est d'une manière générale le sens de l'utile : il est *ce qui sert à...*, c'est-à-dire ce qui n'a pas d'intérêt en soi-même mais pour autre chose que soi.

Praxis

Au contraire la pratique de l'amitié, que le grec appelle *praxis* et non *poièsis*, est une activité qui a sa fin en elle-même : on dit en français *se faire des amis*, ce qui est une façon de parler maladroite, mais il est possible de comprendre que l'activité par laquelle on se fait un ami et la pratique de l'amitié, qui consiste à passer une soirée avec son ami, sont une seule et même chose : l'ami n'est pas un produit extérieur à l'activité qui le produirait, comme un morceau de pain est extérieur à l'activité du boulanger ; c'est pourquoi on peut acheter du pain qu'on n'a pas fait mais non acheter un ami qu'on ne se serait pas fait soi-même.

Ainsi certaines activités humaines, qu'on appelle aussi des actions, celles qui sont relatives au travail et à l'économie, n'ont pas d'intérêt en elles-mêmes et ne sont

pratiquées qu'en vue d'autre chose qu'elles-mêmes¹. Une pratique² comme l'amitié au contraire a son intérêt en elle-même, c'est-à-dire est pratiquée pour être pratiquée et non en vue de quelque chose qui lui est extérieur. On comprend qu'un homme ayant travaillé toute sa vie puisse prendre sa retraite ; on ne comprendrait pas qu'il y ait un âge de la retraite pour la pratique de l'amitié. De là il en résulte une conséquence considérable : il y a dans les relations des hommes entre eux quelque chose de plus essentiel que dans le travail et les relations qu'il impose – et la beauté de la camaraderie, amitié dans le travail, vient justement de ce qu'elle semble affranchir le travail de ce qu'il a toujours de « servile » ou « mercenaire », si par là on veut dire qu'il « sert à quelque chose », c'est-à-dire n'est pas entrepris pour lui-même. *L'amitié signifie que vivre en commun est une fin en soi et pas seulement un moyen en vue de satisfaire des besoins* : l'homme peut être pour l'homme un ami, c'est-à-dire autre chose qu'un collaborateur utile ou même nécessaire. Avoir des relations n'est pas avoir des amis. Ainsi la politique, en tant qu'elle est pour l'homme la pratique de la vie en commun, est une *praxis* et non pas un travail ayant sa fin hors de lui-même. Lorsqu'elle n'a plus pour but que l'organisation de l'économie, elle a perdu sa noblesse et ne présente plus d'intérêt. Voilà en quel sens la politique est supérieure à l'économie et la dirige ou du moins la dirige dans un monde sensé.

Réfléchir sur le travail, c'est voir qu'il n'y a pas de vie humaine sans le travail et que l'économie est la *condition* d'une vie réellement humaine : mais cette réflexion nous conduit nécessairement à comprendre que la nécessité de coopérer les uns avec les autres pour aménager nos conditions d'existence n'est pas la vérité ou le *principe* de la vie en commun et ne lui confère pas son sens. C'est pourquoi la réflexion sur l'action comme *praxis* et non comme *poièsis* doit poursuivre la réflexion sur l'économie et le travail : traiter de l'action, c'est donc d'abord traiter de politique et de morale.

2. Les devoirs qui en résultent. Travail et société : économie et droit

Nous l'avons vu, par son travail l'homme est le maître de ses conditions matérielles d'existence : il fait de la nature un monde humain. Mais pour la même raison, alors qu'aucune espèce animale ne détruit l'ordre naturel de la nature (l'équilibre des espèces dans leurs rapports à leur milieu et entre elles), l'homme est le seul être de la nature qui peut mettre à mal cet équilibre écologique. De la même façon aucune espèce vivante ne menace sa propre survie par des guerres ; les hommes sont au contraire capables de s'exterminer. La question de notre responsabilité (et c'est cela, une question éthique ou morale) et celle de la mise en œuvre des techniques sont donc inséparables. L'homme a des devoirs, contrairement aux autres êtres de la nature qui n'ont qu'à suivre leur instinct : il a à répondre de ce qu'il fait et de ce qu'il est parce qu'il agit. En dernière analyse, la question de l'action est donc bien *morale* et nous voyons déjà que n'a de devoirs qu'un être libre.

Mais considérons d'abord le travail.

-
1. Ceci ne veut pas dire que nous ne pouvons pas prendre un réel intérêt à ce que nous faisons, par exemple comme boulanger : il est vrai que le boulanger qui fait bien son travail prend goût à sa tâche et l'accomplit d'autant mieux qu'il l'aime. L'homme se passionne pour ce qu'il fait, pour monter et démonter un moteur, pour cultiver son champ ou son jardin, et sans cela il n'y aurait jamais aucune grande entreprise humaine. Mais ces travaux, quels que soient leur beauté et leur intérêt, n'existent que par leur subordination à une nécessité extérieure. Il ne sont pas absolument parlant des fins en soi.
 2. *Praxis*, au sens grec que nous venons de dégager, ne désigne qu'une espèce de pratique, si par pratique en général on entend toute action. L'allemand *Praxis* a le sens général de pratique et peut donc désigner le travail, ce qui est impossible en grec, du moins chez Aristote.

Travail et justice

Division du travail et échange

Le rapport d'un homme avec les autres n'est pas réglé par la nature comme celui des animaux d'une même espèce. On peut dès maintenant le comprendre : la coopération suppose les échanges ; dès qu'on acquiert une certaine compétence technique, il faut une certaine spécialisation, et donc chaque artisan a besoin du travail des autres : le développement technique de l'humanité suppose la division du travail en métiers et compétences distincts, de telle sorte qu'il n'y a pas de travail sans échanges. Il n'y a de travail que social³.

Marché et justice

Or ces échanges supposent la justice. Pour prendre un exemple simple et *abstrait*, supposons une association entre un cordonnier et un boulanger, avant l'invention de la monnaie : il leur faut déterminer à quoi correspond la valeur d'échange du pain lorsque le boulanger va se procurer des chaussures chez le cordonnier, de telle façon que l'un et l'autre y trouvent leur compte. Un tel marché ne peut avoir lieu sans une certaine justice. Il faut, pour que l'économie se constitue, que les hommes ne soient pas en guerre les uns contre les autres ni ne cherchent à se duper les uns les autres ; et donc toute l'organisation politique de la société est nécessaire. La notion de *marché* signifie que les hommes ayant pris le parti d'échanger leurs productions, nul ne peut coopérer s'il n'est pas assuré en retour de pouvoir échanger ses produits, et par conséquent *le principe du marché est, non pas la concurrence, mais la justice*. Et cette justice n'est pas seulement un idéal, elle est partout et toujours ce qui fait qu'il y a un marché. Chacun peut le remarquer, en effet, s'il envoie au marché un enfant faire les courses : le commerçant ne cherchera pas à voler l'enfant sous prétexte qu'il est plus facile de le tromper qu'un adulte. Il est vrai que les échanges supposent la libre circulation des biens, mais il est vrai aussi que jamais aucune société humaine réelle n'a été réglée par la concurrence, si par là on entend la guerre de tous contre tous, chacun cherchant par tous les moyens à l'emporter sur les autres. Ainsi un libéralisme économique total où chacun chercherait à s'enrichir sans aucune règle et à l'emporter sur les autres est un monstre qui ne correspond à aucune société possible ou réelle ; il correspond tout au plus au mode de vie des bandits vivant en marge de la société, mais encore faut-il qu'entre eux les brigands respectent des règles de justice pour ne pas s'entre-déchirer, faute de quoi leur association n'aurait aucune efficacité⁴. Il suffit donc de réfléchir sur la nature du travail humain et sur la nécessité des échanges pour comprendre qu'il n'y a pas de société sans l'institution de lois qui règlent les rapports des hommes entre eux de telle façon qu'ils ne soient pas les uns pour les autres des brigands. *Travail et justice* sont donc deux notions inséparables : cette exigence a trouvé une expression historique dans les divers courants socialistes nés au XIX^e. L'analyse philosophique n'a pas pour fin de justifier telle ou telle doctrine sociale et politique ; ici, elle permet seulement de comprendre pourquoi les socialismes ont pu mobiliser les hommes.

Libéralisme et communisme, deux formes de négation de la propriété

Mais l'analyse ne s'arrête pas là : ce que nous venons de dire du rapport de l'homme à la nature permet en effet de comprendre qu'il ne peut y avoir de justice sans un droit de propriété garanti par l'État ou la loi : si en effet l'État ou une puissance quelconque, celle par exemple des plus riches, peut exproprier les hommes, nul

3. Donc chacun travaille toujours pour les autres : selon sa nature le travail n'est pas égoïste. Il implique par nature un rapport à autrui. Voir sur ce point Auguste Comte (1798-1857), *Système de politique positive*, II, 409, cité dans l'édition de morceaux choisis, Comte, *Sociologie*, collection SUP, PUF p. 72.

4. Platon, *La République* I 351d - 352c, pour l'exemple de la bande de brigands. Voir Annexe.

n'est plus maître ni de son travail, ni de sa vie. Si bien que l'on peut dire avec Hannah Arendt (1906 - 1975) que le **capitalisme** (si l'on entend par là la libre entreprise sans règles) et le **communisme** (appropriation par l'État des moyens de production) sont également deux systèmes d'expropriation⁵. Elle en conclut à juste titre que si le **libéralisme économique** ou le **capitalisme** (ces deux expressions sont ici équivalentes) n'est pas un **totalitarisme** (la négation systématique de la liberté individuelle), ce n'est pas parce qu'il est fondé sur la liberté d'entreprendre et de s'enrichir au détriment des autres, puisque cette liberté ne peut conduire qu'à l'expropriation des plus faibles par les plus riches ; mais c'est parce qu'il est apparu et s'est développé dans des États de droit où un réel pouvoir judiciaire limite les ambitions des uns et garantit les droits des autres. Les États d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, par exemple, sont libres grâce à leurs institutions et leurs mœurs politiques et judiciaires, non par la vertu de leur système économique. Le sort de la liberté dépend donc chez nous de la question de savoir si les puissances financières l'emporteront ou non sur la loi.

Le droit de propriété

Position du problème

Nous sommes ainsi amenés à partir d'une réflexion élémentaire sur le travail et les échanges à réfléchir sur le droit. L'appropriation par le travail est sans limites⁶, et ne peut conduire qu'à l'inégalité, et cette inégalité se nourrit pour ainsi dire d'elle-même : le plus riche en effet est toujours plus ambitieux et toujours plus capable de s'enrichir davantage, pendant que le plus pauvre devient toujours plus pauvre et incapable, jusqu'à perdre le goût de travailler : le voilà alors réellement servile. Il est aisé de transformer les hommes en esclaves, et nul ne croira que c'est une pratique réservée à l'Antiquité ni ne s'étonnera de voir des chômeurs devenus incapables de revenir au travail. Si donc la loi ne limite pas la propriété, c'en est fini de la liberté individuelle, je veux dire de la possibilité pour l'homme de vivre humainement. La propriété a donc deux significations.

Le droit du premier occupant par le travail

D'une part elle ne se réduit pas au droit du premier occupant, mais elle est le droit du premier occupant par le travail, comme l'a vu John Locke⁷. Pourquoi le droit du premier occupant, et par exemple le droit de conquête, ne suffit-il pas ? Parce que l'homme ne peut devenir homme que par le travail. Par le travail en effet l'homme non seulement se donne les moyens de vivre mais aménage une partie du monde pour la rendre humaine : *habiter*, au sens le plus fort de ce terme, c'est plus qu'occuper une place. Ainsi le produit de son travail et la terre même qu'il cultive sont avec l'homme dans une relation intime analogue à celle qu'il a avec son corps⁸ : ainsi la propriété est la partie du monde qui lui est *propre* et par laquelle il peut vivre humainement. Il y a donc dans la propriété privée quelque chose d'essentiel à la liberté entendue comme réalisation de l'humanité en chacun (et pas simplement comme manière de s'enrichir et d'accroître sa puissance sur les autres). Ne méprisons pas ce qu'on appelle heureusement les biens. L'avoir est en ce sens essentiel à l'être humain, comme le dit le célèbre *habeas corpus – que tu aies un corps – au*

5. *Politique et Révolution*, in *Entretien avec Adalbert Reif*, 1970, *Du mensonge à la violence*, Agora 1996. Cf. sur l'accumulation initiale du capital p. 219. Cf. *Condition de l'homme moderne*, Pocket p. 108 sq.

6. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2^e partie, et *Émile II*, Pléiade p. 330 (l'histoire du jardinier).

7. Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre V. 16.

8. Les philosophes appellent le corps « *corps propre* » pour dire qu'il est si intimement uni à l'homme que toute atteinte à son corps est une atteinte à l'homme tout entier. Mon corps n'est pas une partie de l'univers au même titre que telle portion de matière, il est en ce sens moi-même.

fondement de la législation anglaise. Il y a aussi *avoir* – *habeo* – dans *habiter* et dans *habitude* : par l'habitude l'esprit prend possession du corps qui, alors devenu fluide, est docile à ses volontés⁹ – par exemple dans la danse et la gymnastique.

L'appropriation par le travail ne peut que creuser les inégalités

D'autre part cette appropriation du sol et l'habileté qui préside aux productions n'ont en elles-mêmes aucune limite, et le plus habile ou le plus rusé peut l'emporter sur les autres et ainsi accroître indéfiniment sa propriété, c'est-à-dire en priver les plus faibles ou les moins chanceux. Plus il devient riche, plus les autres dépendent de lui et sont à la merci de sa puissance. Par elle-même l'appropriation par le travail, même si on ne la considère pas comme l'enrichissement personnel de quelques entrepreneurs, est la prise de possession sans limite de la planète et même d'autres astres ; la nature des passions humaines (et non la technique comme telle : c'est une question d'économie ou même d'économie politique et non de technique) en fait inévitablement une tentative pour tirer toujours plus de puissance de la nature afin de dominer les hommes ; cette appropriation sans limite, sans mesure, va jusqu'à mettre à son service le développement des sciences positives : les puissances qui financent la recherche en déterminent la finalité.

La loi, fondement et limite de la propriété

Il y a donc là une contradiction inhérente à la nature de la propriété, c'est-à-dire à la nature du rapport de l'homme à la nature. On peut la formuler autrement : *d'un côté* la propriété n'est rien si la loi ne garantit pas l'héritage (sans l'héritage, chacun est à la merci de l'État qui distribue des biens communs : on n'oubliera pas que le « communisme » de Platon suppose que gouverne un homme absolument sage ; c'est un communisme aristocratique et non démocratique, et même totalement incompatible avec la démocratie) ; *d'un autre côté*, par l'héritage, les inégalités se transmettent et du même coup s'accroissent jusqu'à confisquer les biens et les sols au profit de quelques uns.

Rousseau (1712 - 1778), parti des réflexions de Locke (1632 - 1704), comprend qu'une telle contradiction est insoluble. La propriété repose bien sur le travail, mais cela n'en fait pas encore un véritable droit : ce n'est un véritable droit que dans la mesure où la société tout entière la reconnaît. La propriété n'est un droit effectif qu'une fois garantie par l'État, car alors seulement personne ne peut plus me priver de mes biens. Chacun reçoit ainsi son droit de tous les autres, ce qui implique que nul ne prive les autres de la possibilité de devenir aussi propriétaire ; nul ne saurait admettre de garantir la propriété d'autrui à condition de ne jamais pouvoir lui-même devenir propriétaire. C'est pourquoi le droit de propriété ne peut être réellement fondé que par *la loi et si la loi en même temps qu'elle le fonde, le limite*, c'est-à-dire le règle de telle façon que ce ne soit pas seulement un droit pour les plus forts d'exproprier les plus faibles. La loi est la mesure du travail, le droit la règle de l'économie. Par exemple la construction d'une route d'utilité publique ne saurait autoriser l'État à exproprier un seul homme si les tribunaux, indépendants, ne contrôlent l'opération et n'assurent à celui qu'on exproprie un réel dédommagement ; et de la même façon, nul n'admettrait qu'un plus riche vienne le déloger de chez lui sous prétexte qu'il peut acheter le pâté de maisons. Si au contraire l'inégalité des biens s'accroît au-delà de certaines limites, alors la loi n'est plus que l'instrument des plus riches¹⁰ : le droit et la loi sont d'autant plus faibles et fictifs dans un État que l'écart qui sépare les plus riches des autres hommes est plus grand. Par exemple il était plus grand dans la seconde moitié du XX^e siècle dans la Russie soviétique qu'aux États-Unis d'Amérique.

9. Cf. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, troisième volume, *Philosophie de l'esprit*, Vrin, trad. Bourgeois, Addition au § 410, p. 510 sq.

10. Cf. la remarque finale de Rousseau au Livre I de *Du contrat social*.

On remarquera que ces analyses empruntées librement aux philosophes montrent surtout la difficulté du problème et les raisons pour lesquelles les hommes sont en conflit : elles ne définissent nullement un programme politique. Jamais aucun vrai philosophe ne s'est pris pour un prophète ni n'a imaginé apporter par sa pensée le salut de l'humanité. Le lecteur pourra s'arrêter sur quelques paradoxes délibérément proposés ici à sa réflexion¹¹.

Seulement le propos que nous avons emprunté à Rousseau n'a de sens que si l'on comprend la notion de droit, c'est-à-dire si l'on conçoit que les relations des hommes entre eux ne peuvent être réglées seulement par la force. C'est admettre que la société n'est pas faite pour qu'une partie de l'humanité opprime l'autre, alors qu'une considération impartiale de l'histoire humaine peut laisser penser le contraire. Il faut donc passer de la question du travail à celle du droit.

Le droit

La contrainte des lois est-elle violence ?

Dans un état de droit, les actions des hommes sont réglées par la loi, de telle sorte que nul ne peut imposer aux autres ce que les lois interdisent. D'une part, donc, chacun se trouve garanti contre l'arbitraire des autres s'il y a réellement état de droit, c'est-à-dire si tous les hommes sont tenus d'obéir à la loi. En ce sens la contrainte des lois libère l'homme de la violence : nous l'avons vu, la loi garantit la sécurité des personnes et des biens. Mais d'autre part, il faut que quiconque ne se soumet pas à la loi y soit contraint (ou bien tout se passe comme s'il n'y avait pas de loi). Il faut donc, outre le pouvoir législatif¹², un pouvoir exécutif¹³ chargé de l'application des lois. Nous voilà donc tous sous le joug des lois, comme on disait autrefois. Faut-il comprendre qu'ainsi la vie en commun n'est qu'une vie de contrainte et même que la nécessité où nous sommes d'obéir aux lois sous la contrainte est violence ? Notre liberté se trouve-t-elle ainsi niée ou du moins limitée ?

Liberté et violence

Lorsqu'un homme veut obtenir d'un autre ce que celui-ci ne veut pas lui donner, il fait comme on dit usage de la force : ainsi l'usage de la force va contre la liberté de celui sur lequel il s'exerce ; il le contraint. Aussi oppose-t-on généralement liberté et contrainte comme le pouvoir de faire ce qu'on veut et ce qui limite ce pouvoir ou l'anéantit. L'esclave, à la merci des caprices de son maître, n'a plus de volonté. C'en est fini de sa liberté, de ce qui fait de lui un homme, c'est-à-dire un être maître de son propre destin : la liberté pour l'homme signifie qu'il est ce qu'il veut être et non ce qu'un autre, homme ou dieu, lui impose d'être. Or la contrainte des lois

-
11. Ainsi l'alternative, présentée au XX^e siècle comme une sorte de choix obligé, entre un communisme qui rend l'État seul maître de la propriété des moyens de production et un capitalisme fondé sur une concurrence propre à satisfaire les ambitions des plus riches, n'est pas une alternative (les deux branches de l'alternative revenant au même, c'est un dilemme), mais il s'agit d'une même illusion, le primat de l'économie, c'est-à-dire l'illusion selon laquelle la croissance économique est par elle-même un bien et un remède à tous nos maux
 12. Le pouvoir législatif décide de la loi, c'est donc lui le pouvoir souverain, dont les décisions règlent la vie du tout qu'est l'État. Ainsi en France le peuple est le souverain, même si la loi est en fin de compte décidée par ses représentants, les députés et les sénateurs.
 13. L'exécutif est le serviteur – en latin, le *ministre* – du souverain (du peuple souverain). Le chef de l'exécutif, même lorsqu'on l'appelle *président* de la République, comme en France, n'est pas le souverain. Si le même pouvoir est à la fois exécutif et législatif, si par exemple le président devient souverain, c'est le despotisme. Alors, en effet, l'exécutif pouvant décider des lois à sa convenance, cesse d'être serviteur et devient maître (en grec, *despotès*).

peut sembler n'être qu'une autre forme d'esclavage, du moins à première vue, car là où règne le droit, la loi (la même loi pour tous) règle les relations des hommes entre eux : alors chacun se trouve forcé d'obéir à la loi et en ce sens ne peut faire ce qu'il veut. Faut-il conclure que le droit est la négation de la liberté et que la contrainte des lois est la même chose que la violence des maîtres et des despotes ? Que l'usage de ce qu'en français on appelle *la force publique* est un acte de violence : la violence de l'État ? On dira alors que les limites qui sont imposées à nos actions par les lois nous font violence, et donc que l'état de droit est violence. Et même on entend parfois justifier une telle violence : elle est nécessaire, dira-t-on ; il faut que chacun accepte de limiter sa liberté pour permettre la coexistence des volontés. On ajoutera que la contrainte des lois est une violence légitime. Que l'existence sociale implique par nature une limitation de la liberté des hommes : la liberté de chacun s'arrête là où commence celle des autres. Adage célèbre mais très confus dont nous allons montrer en quoi il est faux.

Annnonce de la conclusion

Si en effet il y a réellement état de droit, il y a liberté et non violence ; les hommes peuvent vivre en paix et réaliser leur humanité : chacun, respectant la liberté des autres en se soumettant à une loi commune, devient réellement libre, d'autant plus libre que ses semblables sont ses égaux et non des esclaves. Ainsi le droit et la loi font que nous limitons en un sens nos désirs (par exemple je ne volerai pas le bien d'autrui), mais que par là nous nous élevons à la vraie liberté qui implique la reconnaissance réciproque des libertés. Cette thèse que nous allons soutenir signifie que l'existence sociale, loin de nous contraindre à limiter notre liberté par intérêt (par une sorte de marchandage où chacun renoncerait à une part de sa liberté pour s'assurer l'autre) nous permet d'être réellement libres, d'une liberté qui n'est pas le pouvoir de satisfaire tout désir mais accomplissement en l'homme d'exigences supérieures. Ainsi l'existence sociale ne se réduit pas à un accord fondé sur l'intérêt : vivre en commun a une finalité qui dépasse l'économie ; l'homme ne peut être homme que parmi les hommes. C'est pourquoi nous avons plus haut insisté sur l'amitié.

Le droit du plus fort

Comprenons d'abord en quoi la force ou la contrainte ne peuvent faire le droit

La notion de droit du plus fort, précisément parce que ce n'est pas une notion mais une contradiction, un cercle carré (un *galimatias*, dit Rousseau), montre clairement la nature du droit.

Si la force fait le droit, si la force fonde le droit, alors il suffit que je sois le plus fort pour avoir le droit de mon côté. Si je suis le plus fort et règne au nom de ma force, quiconque devient plus fort que moi a donc à son tour le droit de me renverser : penser à fond l'idée d'un droit du plus fort, c'est justifier toute révolution, tout renversement du pouvoir en place par une force plus grande. C'est rendre essentiellement instable tout gouvernement et toute institution politique. Surtout, il n'y a pas de droit ni de loi là où il est légitime de désobéir aux lois si on en a la force.

Les signes sont les instruments du pouvoir

Il en résulte que le droit ne saurait être fondé sur la force. Si je prétends régner par la force, je sais qu'une force plus grande ne tardera pas à me renverser. C'est pourquoi les pires tyrans ne se contentent pas de se dire les plus forts : ils prétendent toujours que leur pouvoir est légitime ; l'expression de *droit du plus fort* n'est donc qu'une manière qu'ils ont de transformer leur force en droit et l'obéissance de leurs esclaves en devoir. Ils proclament qu'ils ont le droit de leur côté parce qu'ils savent que la force est impuissante à donner une assise ou une stabilité à leur pouvoir. Ain-

si, c'est le droit (ou du moins l'apparence de droit) qui fait la force et donne à l'État la stabilité à laquelle il doit son nom – *status*. Les sujets du tyran n'obéissent que pour autant qu'ils s'y croient encore obligés et non pas seulement forcés (contraints), que pour autant qu'obéir leur paraît encore un devoir¹⁴. Voilà pourquoi propagande et discours sont les instruments du pouvoir ; les symboles et les signes du pouvoir sont plus importants encore que sa force réelle. Les armées défilent en costumes d'apparat : le roi nu n'est plus rien, non pas parce qu'il cesse d'être le plus fort, mais parce que les hommes n'y voient un roi que s'il est habillé en roi.

La connaissance de la vérité, seul rempart contre la tyrannie

Aussi apprendre à dépouiller les puissances de toutes les apparences par lesquelles elles s'imposent aux hommes, c'est-à-dire apprendre à philosopher, suffit à révéler qu'elles ne sont rien. Platon (427 - 347), dont *La République* est d'abord une réflexion sur la tyrannie, distingue, dans la célèbre image de la caverne, l'apparence et la réalité, l'ombre et ce dont elle est l'ombre : c'est l'ombre qui fait la réalité du pouvoir, et la tyrannie n'existe que parce que les hommes prennent l'ombre pour la réalité. C'est pourquoi la philosophie politique est d'abord une philosophie de la vérité fondée sur la distinction de l'être et de l'apparence.

La lutte pour la reconnaissance

Pour mieux le comprendre, notons que le soin des tyrans à faire passer pour un droit, pour légitime, leur tyrannie, n'est pas toujours une ruse de leur part (tous ne sont pas lucides !), mais qu'ils sont persuadés que les hommes leur doivent obéissance : c'est pourquoi le loup ne se contente pas de dévorer l'agneau mais lui parle – et ici il est particulièrement important de comprendre que les animaux de la fable parlent : nous avons là comme l'essence de la fable. Le loup n'invoque pas sa force et sa nature carnivore mais des raisons, qui sont toutes de fausses raisons, d'absurdes verbiages, comme l'expression *droit du plus fort* ; mais il voudrait les faire passer pour l'expression du droit. C'est que l'homme veut être reconnu : il ne se contente pas de contraindre et de l'emporter par la force, il veut que celui auquel il fait violence le vénère, l'adore, le salue, voie en lui le maître légitime. Nul ne se contenterait de régner sur un monde de machines : le tyran veut que des consciences – et non des morceaux de métal – s'agenouillent devant lui. Ainsi, comme Hegel (1770 - 1831) l'a bien vu après les Anciens, la relation de domination et de servitude n'est pas un rapport économique ou matériel, mais la lutte des consciences pour la reconnaissance. L'ambitieux qui veut le pouvoir ne veut pas être le plus fort, il veut être honoré : il veut ce qu'on appelle les honneurs¹⁵.

Complicité des maîtres et des esclaves

Ces remarques choquent généralement, et la raison en est qu'elles signifient que la relation de maître à esclave est réciproque, c'est-à-dire qu'on ne peut se contenter d'y voir l'opposition d'un bourreau et d'une victime : la victime ici est complice par sa lâcheté, dans la mesure où elle accepte de se résigner à servir, ou par sa bêtise, dans la mesure où elle confond l'ombre et la réalité. Il ne peut y avoir d'esclavage, quelle que soit la forme de cet esclavage, que s'il y a de la servilité du côté des esclaves : il ne suffit pas de la violence et de la terreur exercées par les maîtres. Et nous n'ôtons par là rien à la violence des maîtres ni à leur cruauté.

14. Cette analyse se contente au fond de restituer aux mots leur vrai sens : *obligation* ne veut pas dire *contrainte*, même si aujourd'hui l'usage le plus courant confond *obligé*, *forcé* et *contraint*.

15. Pour tout ceci, lire : - J.J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 3, « *Du droit du plus fort*. »

- La Fontaine, *Fables*, I, 10 « *Le Loup et l'Agneau* » (voir Annexe).

- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, B, IV, A (Texte très difficile dont l'interprétation est souvent gauchie. Voir Alain, sur Hegel dans *Idées*).

Qu'est-ce que le droit et l'obéissance à la loi ?

Qu'est-ce donc que le droit et la loi, si nous ne voulons pas les considérer comme une sorte de légitimation de la violence des maîtres, des plus forts ? Car si le droit n'était que cela, nul ne serait en aucune façon obligé d'obéir, et il n'y aurait de droit qu'en apparence, ou plutôt pour ceux qui se laissent tromper par les apparences.

Contrainte et obligation

Il convient de distinguer l'obéissance à laquelle on est contraint ou forcé et celle à laquelle on est obligé : je suis forcé de donner ma bourse au bandit qui me menace de son arme au coin d'un bois ; il est prudent de la lui céder. Mais je n'y suis nullement obligé ! Le pistolet par lequel il exerce sur moi un pouvoir ne me donne aucune obligation : il me contraint, sans m'imposer aucun devoir envers ce bandit ; et si l'instant suivant je deviens le plus fort ou reçois l'aide de plus forts que lui, je ne suis nullement tenu de lui laisser ce qu'il m'a volé ! Ainsi l'obligation implique une adhésion intérieure qui s'impose même si la force ne s'exerce pas (par exemple je serais ici en conscience obligé de laisser à mon voleur ce qu'il m'a pris, si j'étais obligé par son arme, ce qui est manifestement absurde). Par exemple, être obligé de payer les impôts et d'obéir à la loi de son pays, cela ne veut pas dire qu'on y est contraint (parce que la police peut en effet nous y forcer), mais qu'on reconnaît la loi et qu'on s'impose à soi-même de lui obéir. Il y a obligation et non contrainte lorsque l'obéissance a pour principe un acte libre de la volonté, lorsque la décision d'obéir n'est pas simplement extorquée par le chantage ou la violence. Un état de droit est un état où chacun obéit à la loi parce qu'il en a reconnu la nécessité pour le bien du tout qu'il compose ainsi – en vivant selon une même loi – avec les autres hommes.

La philosophie politique est philosophie de la volonté¹⁶

L'obéissance à la loi n'est pas esclavage mais liberté parce qu'elle procède en chacun de sa propre volonté, c'est-à-dire est autonomie : « obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »¹⁷. S'il est vrai en effet que nous naissons dans un État déjà constitué avec des lois promulguées avant notre naissance, accepter d'y vivre, c'est reconnaître ses lois. Cette reconnaissance fonde le caractère sacré des lois.

L'idée de *contrat social* est chez Rousseau l'expression de cette vérité que la loi a son fondement dans la liberté absolue de la volonté. Ce n'est pas dire qu'un jour les hommes se sont réunis ou qu'un jour ils pourraient se réunir pour passer ensemble un contrat et se donner des lois (un enfant de sept ans voit bien que cela est impossible), mais que toute constitution politique et toute loi n'est une loi que dans la mesure où elle repose sur le libre consentement du peuple. Ou plutôt, un peuple n'est un peuple, c'est-à-dire ne constitue un corps politique ou n'a d'unité que par un acte, chaque jour renouvelé, de reconnaissance du caractère sacré des lois, de la nécessité d'obéir à des lois communes. Ainsi l'unité proprement politique d'un peuple ne se confond pas avec son unité historique et sociologique : une communauté de mœurs et de religions ne fait pas encore un peuple, une cité - une unité politique. L'articulation dans ce qu'on appelle une nation de cette unité historique et de l'unité politique est une chose très complexe sur laquelle nous n'avons pas ici la place de nous expliquer. Retenons seulement qu'il n'y a vraiment de loi et de droit que là où l'État a pour principe la liberté en chacun des citoyens qui le composent.

Réformer la loi dans le cadre de la loi

Seulement reconnaître le caractère sacré des lois ne signifie pas qu'elles sont toutes bonnes et qu'il est impossible de les améliorer ou d'en instituer de nouvelles pour

16. Cf. Hegel, qui rend hommage à Rousseau d'avoir su formuler cette idée (*Philosophie du droit*, § 258, remarque).

17. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8.

répondre à des situations nouvelles. Et par conséquent l'obligation d'obéir aux lois de son pays n'implique pas l'approbation de chacune ; au contraire elle n'a de sens que si se trouve en même temps affirmé le droit de critiquer toute loi (ce qui n'est pas désobéir : je puis considérer que la fiscalité française est aujourd'hui inique et, par exemple, est tout entière organisée au détriment des salariés, mais continuer à payer mes impôts !) et la possibilité de transformer toute loi par le moyen que les institutions ont prévu. C'est en cela que l'idée de contrat social, loin d'enfermer les hommes dans une totalité close, est le fondement même de toute réforme politique.

Il est important de noter que le changement d'une loi se fait dans le cadre de la loi et pour cela suivons un exemple. Lors de la bataille navale des Arginuses, une tempête empêcha les amiraux athéniens vainqueurs de ramasser les cadavres des tués. De retour à Athènes, ils furent mis en accusation par l'assemblée du peuple pour n'avoir pas obéi à la loi qui veut qu'on rende les honneurs funèbres aux morts pour la patrie. Le peuple unanime décida, contre la loi, de les juger collectivement, et seuls, Socrate (470 - 399) et trois ou quatre autres Athéniens refusèrent cette procédure illégale. Un jugement expéditif condamna à mort les amiraux et priva Athènes de ses meilleurs chefs, de sorte que les prochaines batailles furent perdues. Le peuple s'était, comme toujours dans ce genre de circonstances, laissé emporter par les manœuvres qui caractérisent la lutte pour le pouvoir. Mais Socrate a refusé ce jour-là, au risque d'être lui aussi condamné à mort, de suivre l'avis du plus grand nombre - de la quasi unanimité des Athéniens : il a fait prévaloir la loi sur l'opinion de tous¹⁸. C'est que cette opinion est tyrannique si elle ne s'exprime pas dans le cadre des institutions politiques : elle n'est la volonté du peuple, et non pas l'opinion arbitraire d'une foule, que si elle s'exprime elle-même dans le cadre de la loi. Si la démocratie signifiait que le vote d'une assemblée est au-dessus des lois, ce ne serait pas un état de droit mais un état despotique. Lorsqu'au contraire il y a loi, alors il y a république¹⁹. Un vote unanime qui n'a pas lieu dans un cadre institutionnel n'a pas plus de valeur qu'un lynchage.

La citoyenneté

Concluons. L'obéissance à la loi n'est pas la soumission aux caprices d'un despote : elle est un acte de liberté. Ainsi le même homme est citoyen et sujet, c'est-à-dire participe comme citoyen à l'élaboration et à l'institution des lois, et comme sujet, est soumis aux lois que comme citoyen il s'est prescrites.

Le même homme fait la loi et obéit à la loi, et cette contradiction apparente constitue la notion d'*autonomie* : se donner à soi-même une loi, ou plutôt obéir à la loi qu'on s'est prescrite. La contradiction ici tient à la nature des choses : les hommes en effet savent qu'il leur arrive de faire prévaloir leurs intérêts particuliers sur l'intérêt général et même que souvent leurs passions les font prendre pour leur intérêt ce qui n'est que folie. Aussi se donnent-ils, dans un moment de lucidité, quand le silence des passions les laisse libres, des lois qui permettront ensuite de les ramener à la raison. Prenons un exemple trop simple mais éclairant : chacun peut comprendre que la conduite en état d'ivresse est dangereuse et vouloir la loi qui réprime tout homme qui prend le volant après boire. C'est se mettre soi-même en mesure d'être rappelé à la raison si on se laisse un jour échauffer lors d'une réunion trop arrosée.

L'institution des lois suppose donc à la fois que les hommes soient capables de vivre

18. Platon, *Apologie de Socrate*, 32b ; Xénophon, *Helléniques* I, 7 ; *Mémorables* I, 17.

19. Il faudrait poursuivre cette réflexion sur la démocratie républicaine et l'opposer à la démocratie fondée sur l'opinion, et comprendre que voter, c'est exprimer ce qu'en conscience on considère être l'intérêt de l'État et non pas donner son avis ou faire valoir une opinion personnelle qui exprime un intérêt particulier. Si chacun donne simplement son avis en fonction de ses intérêts propres, il n'en peut résulter qu'une décision arbitraire et vide de sens ; alors la minorité est opprimée par la majorité.

selon la raison et que souvent ils l'oublient et doivent être rappelés à la raison par le pouvoir chargé de l'exécution des lois. Il faut d'une part qu'ils aient assez de raison pour se donner des règles et assez de vertu pour les suivre ; mais il faut d'autre part qu'ils n'en aient pas assez pour se gouverner eux-mêmes et c'est leur faiblesse qui nécessite l'institution des lois et d'un pouvoir exécutif chargé de les garder et de les faire respecter. C'est pourquoi l'équilibre politique des États est fragile : il faut la volonté libre et raisonnable pour qu'il y ait des lois et c'est parce que justement nous ne sommes jamais assez libres et raisonnables que nous avons besoin de lois. On peut compter sur la veulerie des faibles et sur l'absence totale de scrupules des puissants pour rompre toujours cet équilibre. Il n'y a pas de république sans vertu, sans de véritables citoyens : ils sont citoyens par le civisme, lequel consiste à faire prévaloir toujours l'intérêt général sur l'intérêt particulier.

Quelle idée de la liberté se trouve ici présupposée ?

Notre propos repose sur une certaine idée de la liberté, qui ne la réduit pas au pouvoir de faire ce qu'on veut : l'homme libre, ce n'est pas le puissant, celui qui peut faire tout ce qu'il désire, celui qui peut satisfaire tous ses caprices, c'est l'homme qui « veut comme il faut », et ainsi la liberté ne réside pas dans *le pouvoir de faire ce qu'on veut, mais dans le pouvoir de vouloir comme il faut*. Ainsi entendue, la liberté s'oppose « à l'imperfection ou à l'esclavage d'esprit, qui est une coaction²⁰ ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions » et les stoïciens, dont la philosophie de la liberté entendue en ce sens est le sommet de la pensée antique, « disaient que le sage seul est libre ; et en effet, on n'a point l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre²¹... », et nous ne le sommes que dans la mesure où nous parvenons à une réelle maîtrise de nous-mêmes. Tout notre propos sur l'action repose sur cette idée de la liberté qui est formulée dès le *Gorgias* de Platon et qui se résume par le renversement radical selon lequel la vraie liberté est de pouvoir tout sur soi et non sur les autres - chacun sachant au contraire que plus un homme a de pouvoir sur les autres, plus il dispose de ce qu'on appelle le pouvoir, plus il est soumis à ses passions et devient fou. Il est donc impossible de séparer la morale et la politique.

La moralité

Pour conclure, nous considérerons seulement l'analyse philosophique proposée par Kant de la notion de devoir ou d'obligation²². Il s'agira de comprendre la difficile notion d'*autonomie* que nous avons déjà rencontrée dans un contexte proprement politique.

La morale comme préjugé

On entend généralement par *morale* un ensemble de règles de vie, une table des devoirs, qui impose une limite à la liberté des hommes. Traiter de l'action, c'est traiter des règles de l'action, c'est-à-dire des lois morales. Et il est vrai que la liber-

20. Terme formé sur le latin qui veut dire contrainte.

21. Leibniz (1646 - 1716), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXI, § 8, propose en une page une analyse complète de la notion de liberté (voir Annexe).

22. Que le lecteur ne s'attende donc pas à lire l'exposé d'une morale : c'est une réflexion philosophique qui n'a pas pour but de le dispenser de prendre ses responsabilités en lui disant ce qu'il a à faire, mais qui élucide simplement l'idée de devoir ou d'obligation.

té de faire ce qu'on désire se trouve limitée par l'exigence morale : je ne peux voler mon voisin, violer sa femme ou sa fille, assassiner qui il me plaît d'assassiner, etc. Or souvent le terme de *morale* est entendu en un sens péjoratif, pour désigner une sorte d'esclavage d'esprit, comme si la vraie liberté était au-dessus de la morale, celle-ci n'étant jamais que la justification par l'esclave de son esclavage. Peut-on donc réellement prétendre que ces règles ou ces devoirs ne sont que l'expression de préjugés moraux, et que la vraie liberté consiste à se dégager de toute forme de scrupule ?

Ce jugement qui fait de la morale un préjugé social est parfois même admis par les partisans de la morale qui voient en elle le rempart de l'ordre établi. Ils ne se rendent pas compte qu'ils détruisent ainsi tout le sens et toute la force de la morale. Car admettre que nos devoirs n'ont de sens que social, et que nous ne nous limitons dans nos désirs que pour éviter entre nous une guerre sans fin, c'est considérer que nous ne sommes obligés que dans la mesure où nous préférons limiter nos désirs plutôt que de risquer d'avoir à nous battre pour nous offrir ce que nous désirons. Or dans ces conditions un homme vraiment courageux et qui n'a pas peur de la mort n'est tenu par aucune obligation. Il est libre et totalement ! On voit bien qu'une telle hypothèse exclut qu'il y ait une obligation absolue. Si donc nous ne voulons pas que les devoirs que la morale prescrit aux hommes ne soient qu'illusion, c'est-à-dire ne soient tenus pour des devoirs que par les lâches, il faut qu'ils aient un autre fondement que social. Et ainsi nous avons déjà reconnu qu'il y a au fond du devoir ou de l'obligation, même lorsqu'il ne s'agit encore que de l'obéissance à la loi de son pays, une volonté intérieure, et que finalement c'est dans l'intimité de la conscience qu'il faut voir le fondement même du devoir, comme le voulaient les stoïciens.

Mais on nous objectera encore que c'est là une façon d'intérioriser ce qui n'est qu'un système de contraintes extérieures, imposé par les nécessités de la vie sociale ; que ce que nous appelons la morale n'est qu'une façon que nous avons de nous raconter à nous-mêmes que ce qui nous est imposé par les nécessités extérieures est voulu par nous ; que nous nous racontons cette histoire édifiante pour supporter la dureté de notre condition. Nous nous mentons à nous-mêmes, et le plus profond de nos mensonges est la croyance en l'intériorité de la conscience (au moins les croyances religieuses s'expriment-elles par des mythes qui trompent moins que la thèse philosophique de la rationalité de la morale). Or il est vrai que chacun peut découvrir en lui-même des préjugés moraux qui ne sont que des croyances sociales intériorisées, explicables aussi par son histoire personnelle et familiale. Mais faut-il considérer que toute exigence morale n'est par nature que préjugé ? Que l'intimité de la conscience n'est jamais que le reflet des pressions psychologiques et sociales ? Bref qu'il n'y a pas de conscience au sens le plus fort de ce mot en français, qui désigne le jugement moral en tant qu'il est en chacun absolument libre ?

Nous nous savons libres parce que nous nous savons obligés

Pour répondre à cette question, c'est-à-dire savoir si nos actions procèdent en nous de la liberté ou non, pour savoir si nous sommes des êtres libres ou au contraire si notre vie n'est qu'illusion, considérons la notion de devoir (ou d'obligation).

Le caractère absolu du devoir ou de l'obligation

Je ne suis obligé que dans la mesure où en effet je reconnais en moi-même la nécessité de l'obligation : c'est par là, nous l'avons vu, que se distinguent obligation et contrainte. Je suis obligé de rendre à quelqu'un le porte-monnaie qu'il a laissé tomber devant moi, pour prendre un exemple d'honnêteté élémentaire : cela veut dire que même si je sais que personne ne me voit le prendre, je considère qu'il est honnête de le rendre, et même que je me considère comme absolument tenu de le lui rendre. Je n'agis donc pas ici seulement par peur du gendarme. Si l'on pouvait prétendre que cette honnêteté est seulement fondée sur la peur ou un calcul d'in-

térêt (par exemple si tout le monde fait comme moi, on me rendra mon argent s'il m'arrive pareille mésaventure), on voit, indépendamment de l'aspect caricatural de cet exemple qui montre trop aisément que ce genre de calcul est risqué, que le caractère obligatoire de l'honnêteté disparaîtrait : celui qui est honnête par intérêt, en effet, ne reconnaît pas que l'honnêteté est en elle-même un devoir. Il n'est honnête qu'à condition que cela lui rapporte (même si cette fois-là il y perd). Autrement dit, on peut bien admettre que souvent ou même jamais nous ne sommes honnêtes par honnêteté mais toujours par intérêt ou par peur du gendarme, ou même parfois parce que nous avons bon cœur ; mais on ne peut alors dire que nous avons reconnu le devoir d'être honnête. On ne peut parler d'obligation et de devoir que s'il s'agit d'une décision absolue et inconditionnée par laquelle l'honnêteté est reconnue comme telle. Ou bien le terme même d'obligation n'a aucun sens.

Prenons un autre exemple. L'obligation de soigner les malades est au principe du serment d'Hippocrate : de la *déontologie* médicale. *Deon*, en grec, signifie *devoir*. Ainsi l'obligation qui est le principe de la médecine impose au médecin de soigner un malade même s'il ne paie pas, même si c'est son ennemi ; bref, il y a là un *impératif inconditionné*. Qu'il faille donner tel médicament, c'est un impératif technique *conditionné*, c'est-à-dire relatif à la décision de soigner : *si* je veux soigner cet homme, *il faut que...* : « *si* » exprime la condition préalable, « *il faut* » l'impératif, l'ordre que je m'impose. L'impératif ici dépend de l'hypothèse : « *si...* ». Mais lorsque je dis : « *il faut* » ou « *je dois soigner les malades* », l'impératif, cette fois, s'impose sans condition. Voilà pourquoi Kant, analysant la notion de devoir, appelle le devoir ou l'obligation *impératif catégorique* et non *hypothétique*, faisant simplement usage de termes appartenant au vocabulaire scolaire de la philosophie de son temps²³ Ce qui est ici kantien, c'est l'analyse qu'il propose ; ce qui est indépendant de la philosophie de Kant, c'est qu'il y ait des devoirs : celui dont nous avons pris l'exemple n'est pas une invention de Kant ou des chrétiens. Kant élucide donc ainsi ce qu'il appelle la *moralité commune*, il ne propose pas sa morale.

Certes on peut prétendre que cette morale est une illusion et cesser de considérer qu'il est obligatoire de soigner les malades. Mais alors c'est l'idée même d'obligation qu'on met en cause : on dira donc que l'homme n'est soumis à aucune sorte d'obligation et de devoir et que tout ce qu'il appelle ainsi n'est qu'illusion. Au contraire la réflexion de Kant part de ceci qu'en tant qu'homme il reconnaît avoir des obligations. Cela certes n'exclut pas que nous prenions parfois pour des obligations de faux devoirs. Mais nous partirons comme lui (à la suite de Rousseau²⁴) de cette certitude morale : nous nous savons obligés – par exemple à porter secours à notre semblable, à être tout simplement honnêtes.

Le caractère absolu de l'obligation prouve la liberté

Le caractère absolu de l'obligation qui a été révélé par l'analyse signifie que nous sommes libres, c'est-à-dire qu'ici nous nous imposons à nous-mêmes un devoir qui ne vient pas de nos désirs, de notre histoire personnelle ou de celle de notre famille et de notre société. S'il y a là une règle morale reconnue par les Grecs et les chrétiens, mais aussi par les musulmans et, à notre connaissance, par un assez grand nombre de peuples, il serait absurde d'y voir une morale grecque ou une morale chrétienne. Cet impératif s'impose indépendamment de la formulation particulière qu'en donne tel peuple ou telle religion. Il est absolu : il s'impose à la raison par sa nécessité intrinsèque et ne nous est pas extorqué comme une illusion ; il n'est pas simplement l'expression en nous de nos passions ou de notre environnement social. S'il a fallu que nous recevions une éducation morale pour prendre conscience de notre devoir de soigner les malades, cette éducation nous a permis de découvrir en nous-mêmes une exigence universelle, elle ne nous a pas inculqué un préjugé social. Nous ne sommes pas seulement dans un tel cas les victimes d'un dressage.

23. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II.

24. Rousseau, *Émile* IV, *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Conscience et préjugé moral

Si en effet je pouvais me dire à moi-même d'un devoir qu'il n'est que l'expression de ma nature psychologique et physiologique, de mon histoire familiale et personnelle, je cesserais d'être obligé ; je n'aurais peut-être pas la force de ne pas m'y soumettre (je continuerais à me croire ou sentir obligé), mais je pourrais au moins me dire que ce n'est pas un vrai devoir, que ce n'est qu'une obligation imaginaire qui me tient malgré moi, étant donné mon éducation, mon passé. Par exemple ma répulsion pour le vol n'est pas un dégoût explicable par mon tempérament, mon éducation, mon milieu social ; je ne suis pas victime d'un tabou social. L'interdiction de voler résulte de l'obligation d'honnêteté et non d'un préjugé. Au contraire on raconte que certains voyageurs en Afrique vomissent la viande qu'ils viennent de manger lorsqu'ils apprennent que c'était du serpent : il est clair alors que leur répulsion est liée à toute une mythologie qu'on trouve déjà dans la *Bible* et dans toute notre civilisation. Mais j'ai beau avoir un tel dégoût et ne pas pouvoir manger du serpent, je sais que ce n'est qu'une conséquence d'une certaine éducation, et je ne vois pas là une interdiction liée à une obligation. Une morale qui se réduirait à cela, qui ne serait que le résultat d'une éducation, qui ne serait que sociale, ne serait donc pas du tout une morale mais seulement une illusion collective ou personnelle. Il n'y a donc *obligation*, au sens propre de ce terme, que si je suis libre, que si c'est bien moi qui, *en conscience*²⁵, vois ce que j'ai à faire et trouve donc en moi-même un principe absolu d'action. Analyser la notion de devoir ou d'obligation, c'est trouver en nous-mêmes la conscience comme pouvoir absolu d'autodétermination. Nous nous savons libres parce que nous nous savons obligés. Nous ne sommes pas obligés parce que nous sommes soumis à un Dieu, à un maître ou à la puissance d'une société. Répétons-le : nous ne sommes obligés que dans la mesure où nous reconnaissons en conscience que nous le sommes. C'est pourquoi l'exigence morale est principe de désobéissance sociale : la résistance du citoyen aux ordres du tyran et aux pouvoirs trouve là son fondement.

Liberté et obéissance

Reste à comprendre la nature de cette liberté, et c'est la tâche de la philosophie. Nous ne prendrons ici en compte qu'une seule question : comment se fait-il que notre propre liberté soit inséparable d'une certaine forme de contrainte, puisque ce que nous voulons, lorsque nous voulons être honnêtes, s'impose à nous comme un devoir ? L'usage que nous avons fait de la notion d'autonomie pour comprendre le sens de la citoyenneté est assez éclairant : le même homme est citoyen et sujet ; d'un côté il est l'auteur de la loi, de l'autre il est soumis à la loi ; d'un côté il est raisonnable et capable de savoir ce qu'il a à faire, de l'autre il lui arrive de ne pas agir selon ce qu'il sait être le meilleur et donc le meilleur s'impose à lui comme une contrainte. Parce que, en tant qu'êtres sensibles, nous ne pouvons jamais être assurés de ne vouloir que ce que la raison nous dicte, ce qu'elle nous dicte s'impose à nous comme une loi que nous devons suivre. L'autonomie signifie d'un côté que nous ne saurions être obligés que par la loi que nous nous prescrivons (et donc que Dieu même ne peut nous imposer aucun devoir), de l'autre que cette loi ne peut pas ne pas demeurer pour nous, êtres sensibles, une contrainte qui s'exerce sur notre sensibilité et nos appétits. « Noblesse oblige », commentait Alain.

Il est vrai que le sage des philosophies antiques parvenait à une telle maîtrise de soi que ce que sa raison lui disait être le meilleur ne s'imposait pas à lui comme un devoir : le sage stoïcien est l'égal des dieux. Au contraire, avec Kant, la philosophie a moins d'audace : elle n'ose plus envisager une telle divinisation de l'homme. Kant est toujours trop humain.

25. On doit maintenant comprendre le sens de cette expression et de l'expression : *en son âme et conscience*, ou encore l'idée d'*intime conviction*, qui désigne exactement le contraire de l'opinion personnelle ou de l'avis subjectif. Au demeurant on voit qu'il serait absurde de considérer un homme comme coupable, lorsqu'on est juré, sur une simple opinion, même la plus forte.

Conclusion : l'intériorité

Reprise du chemin parcouru

Protagoras

Protagoras (486 - 410), l'immense sophiste, voyait dans l'homme un animal abandonné par la nature et contraint pour survivre et permettre la survie de son espèce, de se donner des conditions artificielles de vie : aussi bien les diverses techniques que les institutions politiques. L'homme naturellement nu (sans fourrure, sans griffes, sans défense, presque sans instinct) doit s'imposer d'inventer les instruments qui lui permettent de satisfaire ses besoins et pour cela il lui faut s'associer avec ses semblables, ce qui nécessite l'artifice de la politique, laquelle en effet permet aux hommes de vivre sans s'entre-déchirer.

Protagoras peut sembler formuler ainsi l'idée d'une humanité prométhéenne, comme on dira, grande par ses conquêtes et ses progrès. En réalité l'homme ainsi conçu n'est qu'un animal inachevé, qui doit s'imposer le travail et la soumission à des lois pour ne pas disparaître²⁶. La finalité de l'action et de la vie en commun est seulement négative.

La finalité de l'action est la liberté et non la vie animale

Or si la finalité de l'action est la liberté et non la vie animale, il est permis de penser au contraire que cette sorte de dépouillement qui caractérise l'homme tel qu'il sort des mains de la nature, parce qu'il force l'homme, pour assurer sa vie et celle de son espèce, à sortir de la léthargie animale, à faire preuve d'inventivité et à vivre avec ses semblables, est la condition pour lui d'une vie proprement humaine et non plus seulement animale : la nudité de l'homme n'est pas un malheureux accident mais ce qui lui permet de devenir lui-même. Et ainsi comprise, l'action cesse d'être le palliatif de l'instinct absent ; sa fin est d'un autre ordre que la satisfaction des besoins. L'économie et la production des richesses n'en sont que le plus bas degré. L'action cesse dès ce plus bas degré d'être simplement soumise aux besoins. Par elle, aussi bien comme travail que comme politique, comme transformation de la nature que comme organisation de la vie en commun, l'homme se donne un monde où vivre en homme. Elle réalise un monde humain : on le voit dans les paysages que l'histoire nous a légués et qui sont la nature devenue humaine hors de nous ; on le voit aussi dans les institutions au sein desquelles nous sommes nés, c'est-à-dire qui nous ont nourris, comme on disait autrefois : elles nous ont permis de nous élever au niveau de l'humanité. C'est pourquoi il est beau que le mot d'*institution* désigne non pas seulement les lois, mais aussi les bâtiments qui abritent les institutions scolaires, hospitalières, juridiques, politiques, etc., monuments qui nous rappellent ce que nous faisons et ce qui nous fait. Agir, pour l'homme, c'est se faire et se donner, par la transformation de la nature et la mise en œuvre d'un État de droit, les conditions d'une vie humaine. Par l'action, l'homme s'institue.

Nous sommes partis de l'action en tant qu'elle a lieu dans le monde et nous avons vu qu'il n'y a de liberté que par la transformation de la nature qui façonne le monde de telle sorte que nous puissions l'habiter, c'est-à-dire y vivre en hommes. De même nous avons compris en quel sens la réalisation de la liberté suppose des institutions politiques par lesquelles l'homme se libère des caprices des autres, mais aussi des siens. Il devient ainsi maître de son destin au lieu, comme les bêtes, de ne suivre que l'impulsion du seul appétit. Par l'action l'homme se fait. C'est

26. On lira le célèbre mythe que Platon fait exposer à Protagoras dans le *Protagoras* : ce mythe (320 sq.) est donc d'abord l'expression de la pensée du sophiste, non de Platon.

pourquoi la civilisation comporte une part essentielle de dressage ; mais cette discipline que nous nous imposons permet l'essor d'autres désirs ; elle nous fait prendre conscience d'autres exigences, et ainsi se développe l'amour des belles choses par exemple. Nous nous découvrons alors capables d'autre chose que de vivre pour conserver notre vie et celle de notre espèce. Ainsi se forge la vraie liberté qui ne réside pas dans le rapport des désirs à leur satisfaction (dans le pouvoir de faire ce qu'on veut) mais dans le pouvoir de vouloir ce que nous pouvons juger être réellement le meilleur : et notre bien alors ne se réduit pas à la simple satisfaction des besoins de l'animal que nous sommes encore. Telle est donc la liberté intérieure, la maîtrise de soi, qui fait ce qu'on appelle *un homme libre*. Nous vivons selon ce que nous savons être le meilleur au lieu de nous laisser guider par des désirs et des passions dont nous ignorons s'ils nous font tendre vers notre vrai bien. Cette liberté est donc portée par l'organisation économique et politique de la cité et toute la civilisation, elle a en ce sens besoin du monde et de l'histoire ; elle n'est réelle que par la transformation de la nature par l'homme et par l'établissement d'États : pourtant elle n'est réelle qu'en tant qu'elle est intérieure. Ainsi notre réflexion sur l'action culmine sur l'idée de moralité comme disposition intérieure de la volonté.

L'intériorité de la conscience

En quoi consiste l'intériorité de la conscience ? Reprenons l'exemple du marchand qui fait le juste prix et ne vole pas ses clients. S'il n'est honnête que pour garder sa clientèle, son honnêteté est seulement extérieure ; s'il est honnête parce qu'il se représente l'honnêteté en elle-même comme un devoir, alors et alors seulement son action comporte une vraie moralité. Nous ne voulons pas dire qu'il est immoral de n'être honnête qu'extérieurement, mais que cette attitude ne comporte en elle-même aucune moralité. Elle est moralement neutre. Par exemple, elle n'est pas plus digne d'éloge que de blâme.

Dans l'autre cas, au contraire, il y a moralité, et la moralité réside dans la disposition intérieure de la volonté. *La moralité, c'est l'esprit dans lequel l'action est faite*. Elle ne consiste pas dans le fait que l'action réussisse ou non : elle qualifie *l'agent*, non l'action en tant qu'événement dans le monde. Ainsi une action entreprise honnêtement mais qui échoue, pourvu que celui qui l'entreprend ait fait tout ce qui est en son pouvoir pour la réussir, est moralement bonne, tandis qu'une action faite sans cet esprit d'honnêteté, même si elle réussit, n'a aucune valeur morale.

Ainsi les **Stoïciens** comparaient le sage à un archer et disaient que sa sagesse réside dans sa disposition intérieure, qui est analogue à l'art de l'archer, à la disposition de son corps : la moralité ou la beauté (*kalon* en grec, *honestum* en latin) d'une action, ou plutôt d'un homme, n'est en rien diminuée par un échec, comme l'archer ne cesse pas d'être un bon archer si sa flèche manque la cible en raison d'un coup de vent non pas imprévu seulement mais imprévisible²⁷. Et en effet il nous arrive souvent de constater notre impuissance : il y a des choses qui ne dépendent pas de nous. La moralité au contraire dépend de nous et ne relève pas de la chance. Ce qui dépend de nous, voilà l'intériorité, ce qui n'en dépend pas, c'est l'extérieur. Poursuivre cette méditation, c'est comprendre que moralité et liberté sont une seule et même chose. Seulement, répétons-le, la liberté alors n'est pas entendue comme le pouvoir de faire quelque chose, comme un rapport entre un désir et sa satisfaction, mais comme un rapport de soi à soi, comme conscience au sens moral du terme, qui est son vrai sens en français.

²⁷. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 6.

Textes à l'appui

Platon, La République, I, 351 a sqq, traduction R. Bacou. © Éditions Flammarion, G.F., 1966

(Socrate s'adresse à Thrasymaque).

« ...N'existe-t-il pas, dis-moi, de cité injuste qui tente d'asservir ou qui ait asservi injustement d'autres cités, tenant un grand nombre d'entre elles en esclavage ?

– Assurément, répondit-il. Et c'est ainsi qu'agira la meilleure cité, la plus parfaitement injuste.

– Je sais que c'était là ta thèse. Mais à ce propos je considère ce point : est-ce que la cité qui se rend maîtresse d'une autre cité le pourra sans la justice, ou sera obligée d'y avoir recours ?

– Si, comme tu le disais tout à l'heure, la justice est sagesse, elle y aura recours ; mais s'il en est comme je le disais, elle emploiera l'injustice.

– Je suis charmé, Thrasymaque, que tu ne te contentes pas d'approuver d'un signe de tête, et que tu répondes si bien.

– C'est, dit-il, pour te faire plaisir.

– Très gentil de ta part. Mais fais-moi la grâce de répondre encore à ceci : crois-tu qu'une cité, une armée, une bande de brigands ou de voleurs, ou toute autre société qui poursuit en commun un but injuste, pourrait mener à bien quelque entreprise si ses membres violaient entre eux les règles de la justice ?

– Certes non, avoua-t-il.

– Mais s'ils les observaient ? Cela n'irait-il pas mieux ?

– Certainement.

– En effet, Thrasymaque, l'injustice fait naître entre les hommes des dissensions, des haines et des luttes, tandis que la justice entretient la concorde et l'amitié. N'est-ce pas ?

– Que cela soit ! dit-il, afin que je n'aie point de différend avec toi.

– Tu te conduis fort bien, excellent homme. Mais réponds à cette question : si c'est le propre de l'injustice d'engendrer la haine partout où elle se trouve, apparaissant chez des hommes libres ou chez des esclaves, ne fera-t-elle pas qu'ils se haïssent, se querellent entre eux, et soient impuissants à rien entreprendre en commun ?

– Sans doute.

– Mais si elle apparaît entre deux hommes ? Ne seront-ils pas divisés, haineux, ennemis les uns des autres et des justes ?

– Ils le seront, dit-il.

– Et si, merveilleux ami, l'injustice apparaît chez un seul homme, perdra-t-elle son pouvoir ou le gardera-t-elle intact ?

– Qu'elle le garde intact ! concéda-t-il.

– Donc, ne semble-t-elle pas posséder le pouvoir, en quelque sujet qu'elle apparaisse, cité, tribu, armée ou société quelconque, de rendre d'abord ce sujet incapable d'agir en accord avec lui-même, à cause des dissensions et des différends qu'elle excite, ensuite de le faire l'ennemi de lui-même, de son contraire et du juste ?

– Sans doute.

– Et chez un seul homme, j'imagine qu'elle produira ces mêmes effets, qu'il est dans sa nature propre de produire ; d'abord elle le rendra incapable d'agir, excitant en lui la sédition et la discorde ; ensuite elle en fera l'ennemi de lui-même et celui des justes. N'est-ce pas ?

- *Oui.*
- *Mais, mon cher, les dieux ne sont-ils pas justes ?*
- *Soit ! dit-il.*
- *Donc, des dieux aussi l'injuste sera l'ennemi, Thrasymaque, et du juste l'ami.*
- *Régale-toi sans crainte de tes discours : je ne te contredirai pas afin de ne pas attirer le ressentiment de la compagnie.*
- *Eh bien allons, repris-je, rassasie-toi de la suite du festin en continuant à répondre. Nous venons de voir que les hommes justes sont plus sages, meilleurs et plus puissants dans l'action que les hommes injustes, et que ceux-ci sont incapables d'agir de concert et quand nous disons qu'ils ont parfois mené vigoureusement une affaire en commun, ce n'est, d'aucune manière, la vérité, car ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres s'ils eussent été tout à fait injustes ; aussi bien est-il évident qu'il y avait en eux une certaine justice qui les a empêchés de se nuire mutuellement, dans le temps qu'ils nuisaient à leurs victimes, et qui leur a permis de faire ce qu'ils ont fait. Se lançant dans leurs injustes entreprises, ils n'étaient qu'à demi pervertis par l'injustice, puisque les méchants achevés et les parfaits injustes sont aussi incapables de rien faire. Voilà comment je le comprends, et non comme tu le posais au début. »*

Jean de La Fontaine, Fables, I, 10

« *Le Loup et l'Agneau*

La raison du plus fort est toujours la meilleure,

Nous l'allons montrer tout à l'heure.

Un agneau se désaltérait

Dans le courant d'une onde pure.

Un loup survient à jeun, qui cherchait aventure,

Et que la faim en ces lieux attirait.

« *Qui te rend si hardi de troubler mon breuvage ?*

Dit cet animal plein de rage :

Tu seras châtié de ta témérité.

- *Sire, répond l'agneau, que Votre Majesté,*

Ne se mette pas en colère ;

Mais plutôt qu'elle considère

Que je me vas désaltérant

Dans le courant,

Plus de vingt pas au-dessous d'Elle,

Et que par conséquent, en aucune façon,

Je ne puis troubler sa boisson.

- *Tu la troubles, reprit cette bête cruelle,*

Et je sais que de moi tu médis l'an passé.

- *Comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né ?*

Reprit l'agneau, je tète encore ma mère.

- *Si ce n'est toi, c'est donc ton frère.*

- *Je n'en ai point. - C'est donc quelqu'un des tiens :*

Car vous ne m'épargnez guère,
 Vous, vos bergers et vos chiens.
 On me l'a dit : il faut que je me venge. »
 Là-dessus au fond des forêts,
 Le loup l'emporte et puis le mange
 Sans autre forme de procès. »

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21, § 8.

« ... Le terme de liberté est fort ambigu. Il y a liberté de droit, et liberté de fait. Suivant celle de droit un esclave n'est point libre, un sujet n'est pas entièrement libre, mais un pauvre est aussi libre qu'un riche. La liberté de fait consiste ou dans la puissance de faire ce qu'on veut, ou dans la puissance de vouloir comme il faut. C'est de la liberté de faire que vous parlez, et elle a ses degrés et variétés. Généralement celui qui a plus de moyens est plus libre de faire ce qu'il veut : mais on entend la liberté particulièrement de l'usage des choses qui ont coutume d'être en notre pouvoir et surtout de l'usage libre de notre corps. Ainsi la prison et les maladies, qui nous empêchent de donner à notre corps et à nos membres le mouvement que nous voulons et que nous pouvons leur donner ordinairement, dérogent à notre liberté : c'est ainsi qu'un prisonnier n'est point libre, et qu'un paralytique n'a pas l'usage libre de ses membres. La liberté de vouloir est encore prise en deux sens différents. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'esclavage d'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions ; l'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens les **Stoïciens** disaient que le sage seul est libre ; et en effet, on n'a point l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions : et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le franc arbitre et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infail-
 lible, incline sans nécessiter. »

J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 3 - « Du droit du plus fort - »

« Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme la force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe : Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première, succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je répons qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? Car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance. »

J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 8e lettre

« On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner, c'est obéir. Vos magistrats savent cela mieux que personne, eux qui comme Othon n'omettent rien de servile pour commander²⁸. Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance ; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction ; car comme qu'on s'y prenne tout gêne dans l'exécution d'une volonté désordonnée. »

Il n'y a point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple obéit mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les Républiques aux pouvoirs des magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois : ils en sont les Ministres, non les arbitres, ils doivent les garder, non les enfreindre. Un Peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne et périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain. »

28. [note de Rousseau] « En général, dit l'auteur des *Lettres* [*Lettres écrites de la campagne* auxquelles Rousseau répond ici], les hommes craignent encore plus d'obéir qu'ils n'aiment à commander. Tacite en jugeait autrement et connaissait le cœur humain. Si la maxime était vraie, les valets des grands seraient moins insolents avec le bourgeois, et l'on verrait moins de fainéants ramper dans les cours des princes. Il y a peu d'hommes d'un cœur assez sain pour aimer la liberté : tous veulent commander, à ce prix nul ne craint d'obéir. Un petit parvenu se donne cent maîtres pour acquérir dix valets. Il n'y a qu'à voir la fierté des nobles dans les monarchies ; avec quelle emphase ils prononcent ces mots de *service* et de *servir* ; combien ils s'estiment grands et respectables quand ils peuvent avoir l'honneur de dire, *le Roi mon maître* ; combien ils méprisent les républicains qui ne sont que libres, et qui certainement sont plus nobles qu'eux. »