

Fiche de lecture DESS DSO 2004/2005

Cours de Mr PESQUEUX

La liberté politique

[Paris, Puf, 1995]

J. -F. Spitz

Introduction

Dans cette introduction, l'auteur revient, une fois encore sur la question de l'intérêt - méthodologique et politique - de l'histoire des idées. Il ressort plusieurs idées que nous pouvons retenir :

1. Tout d'abord l'histoire comme généalogie. Il existe des liens indissolubles entre préoccupations présentes et histoire et il serait vain de vouloir les nier. Ainsi, page 9, la question du rapport entre généalogie et idéologie est posée. L'appel au passé peut se justifier comme recherche d'un langage qui permet de dire l'«inédit», c'est-à-dire également, de sortir d'une pseudo alternative qui enferme les termes du débat dans des voies sans issues ou disqualifie toute tentative de proposer des constructions alternatives. Ainsi la recherche d'un langage qui a pu se construire sur un mode critique - se reporter à l'importance de la contextualisation des débats chez Pocock - à un moment du temps peut être un recours particulièrement fécond pour inventer un nouveau langage critique qui résiste à la disqualification. On verra que tel est bien le problème de la confrontation - longtemps enfouie - entre paradigmes libéral et républicain à propos de la qualification des libertés modernes et de la place de l'Etat et de la loi.

2. Mais la difficulté centrale qui tend toute démarche de type historique est que dans ce qui existe aujourd'hui, il y a certes de l'ancien, mais aussi du neuf. Et,

«nier l'ancien c'est se condamner à ne pas comprendre le neuf, mais l'inverse est également vrai ; nier le neuf nous condamnerait à nous servir, pour comprendre le présent, d'instruments intellectuels inadaptés...», 10.

Autrement dit, le discours qui nous aidera, aujourd'hui, à formuler des propositions critiques non disqualifiables ne peut être qu'une reformulation d'un discours passé : une version transformée, remaniée grâce à des expériences nouvelles. Pour conclure sur ce point, l'on peut dire avec Spitz que le retour au passé peut se comprendre comme l'apprentissage d'un langage qui a permis de poser des problèmes cruciaux et qui ont du sens et qui sont susceptibles de nous donner des outils pour le faire, à notre tour, aujourd'hui.

3. Par conséquent,

«remettre à jour un langage politique oublié est toujours "intéressé", conditionné par le souci d'y trouver des ressources conceptuelles qui nous aideront à dire ce que nous voulons. En ce sens ce n'est jamais seulement de l'histoire», 10.

4. Mais apprendre le langage du passé exige la connaissance d'un contexte, des termes et des réalités auxquelles renvoient les aspects de ce langage. Il importe donc, pour pouvoir "importer" ces langages, d'abord de savoir les parler dans leur contexte d'origine. Ce qui veut dire ne pas confondre le passé et le présent. Et c'est seulement dans ces conditions que l'histoire des idées offre des ressources pour penser le présent.

5. Pour le dire autrement, il y a donc deux écueils à éviter : celui de l'an historicisme de la *philosophia perennis* en gardant à l'esprit que la nouveauté du présent n'est pas radicale : celui de l'historicisme abusif pour qui chaque réalité historique est entièrement inédite et que le tout s'invente à partir de rien.

6. Pour l'auteur, la question des libertés politiques est donc emblématique et exprime à plusieurs niveaux les enjeux de cette histoire des idées : elle cristallise, comme on verra, l'opposition entre les deux paradigmes - libéral et humaniste civique - et elle est un enjeu du présent devant les atteintes souvent refoulées dont elles font l'objet, comme en témoigne la crise du paradigme politique libéral.

PREMIERE PARTIE L'UNIVERS DU LIBERALISME

CHAPITRE I. LA FORMATION DU PARADIGME LIBERAL

[32-SQ] :

La présentation du paradigme libéral se fait par confrontation avec la conception classique des libertés politiques. Il s'agit donc d'une première présentation qui épouse les contours de l'énoncé classique du problème d'une opposition radicale et irréductible entre modernes [les libéraux] et anciens [le modèle de l'antiquité (ma) par exemple].

1. La formation de l'humanité de l'homme : elle n'a pas lieu, comme dans le 'ma', par l'intégration de l'homme dans des rapports politiques de participation active au gouvernement, pas plus que dans l'échange continué des rôles gouvernants et gouvernés, mais dans un système d'action que l'homme met en œuvre dans l'appropriation et la domination de la nature.

2. L'humanisation serait donc le fait du développement des rapports d'échange entre les hommes, des rapports de communication qui enrichissent les visions du monde.

3. De là suit un changement d'accent : la dimension politique et civique de la vie humaine passe au second plan, au profit de l'existence sociale et économique qui se développe dans la sphère de la vie civile. Autrement dit, il y a inversion des rapports entre les deux sphères d'existence - politique et sociale, civique et civile - de l'individu. Alors que pour les Grecs, l'existence sociale est condition nécessaire à la vie politique et lui est subordonnée ; à partir de Hobbes et Locke, les activités sociales sont les fins et la politique devient le moyen et la pédagogie des vertus - le dévouement au bien - cessent d'être des vertus premières de l'humanité de l'homme.

4. Donc, alors que les anciens faisaient de la politique la fin ultime de l'activité humaine, en tant qu'elle est susceptible d'accomplir son humanité - *zoon politikon* - ; les modernes ramènent la politique au rang d'un instrument subordonné à la protection et à la garantie des mouvements qui s'opèrent dans la société civile - l'homme est un *homo socius* et non plus seulement un *homo politicus*.

5. Dès lors, la vertu elle-même quitte le terrain de la politique pour se 'privatiser' ; la justice n'est plus le nom qu'un système équitable, mais une conduite qui s'abstient, par intérêt bien compris et par considération de l'utilité réelle, de porter atteinte aux droits d'autrui. Elle se mue, pour reprendre l'expression de C. Taylor [*Civil society in western tradition*, 1991] en prudence [33].

6. De tout cela il résulte une conclusion pratique d'une importance réelle pour l'orientation de toute l'histoire des idées politiques des années 50-60 : la synthèse libérale parvient ainsi à montrer que la conception de l'Etat gardien des droits n'a été rendu possible que par la lente évolution qui a conduit à la récusation de la fonction éthique de

l'existence politique dans l'accomplissement de la personnalité de l'homme. Ou, pour le dire autrement, par la réorientation de la définition de l'excellence humaine vers la société civile et non plus politique.

7. Réduite à l'honnêteté dans les transactions privées, la vertu abandonne au droit le terrain de la politique : l'Etat n'est donc qu'une instance d'arbitrage entre les intérêts, c'est-à-dire un lieu de règlement des litiges et des conflits à propos des choses et des droits des individus.

8. Il n'y a donc plus de normes morales dans l'existence politique. Il ne s'agit plus pour l'Etat de faire accéder à une certaine excellence ; au contraire, son rôle est de permettre aux hommes de déployer librement leurs activités égoïstes tant que l'exercice de celles-ci reste compatible avec celles des autres.

9. L'Etat n'est donc pas une sphère éthique mais un remède à la partialité : réduit à sa fonction arbitrale, il se contente de trancher les différends et s'interdit de jouer le rôle de guide vers la vie bonne et vertueuse. Car il y a autant de définitions de la vie bonne qu'il y a d'individus.

10. Il faut encore revenir un instant sur les problématiques du contrat ou de l'artificialisme qui, pour JF Spitz, sont un moyen de fonder la distinction entre droits aliénés et droits retenus : c'est-à-dire la répartition des droits respectifs du souverain et des sujets et donc de donner dans son principe, l'horizon de la limite - par nature - de l'Etat.

11. L'espace de la société doit donc revêtir une première qualité, celle d'être stable et prévisible et non pas d'être juste. Ce qui revient également à formuler les propriétés suivantes [38 et sq.] :

a. La synthèse libérale implique une séparation entre sujets et souverain et une réduction au minimum de la participation et du contrôle des sujets dans l'exercice de la souveraineté [d'ailleurs, le contrat social lui-même a souvent la forme, chez Hobbes et tous les jusnaturalistes, d'une authentique aliénation du pouvoir de gouverner au profit du souverain désigné] ;

b. Les sujets s'appuient donc sur une autorité forte - paix, stabilité, transparence - ordre législatif stable, garantie des droits de la propriété et du fruit du travail, en échange d'un consentement pour adopter ensuite une attitude de désengagement, de passivité et de déférence. Donc pas d'antinomie entre la synthèse libérale et l'idée d'une souveraineté sans contrôle, d'une autorité forte pour développer les activités individuelles.

12. On en vient donc au paradoxe de la liberté et de l'autorité :

«alors que la pensée médiévale faisant confiance à la fragmentation de l'autorité et à la multiplication des corps intermédiaires et des immunités pour mettre en balance l'autorité du pouvoir et la liberté des sujets; l'époque moderne a brutalement polarisé le champ politique en créant d'un côté une autorité souveraine incontestée et, de l'autre, des droits naturels intangibles, dessinant ainsi les contours d'une problématique dans laquelle une autorité absolue et sans partage peut apparaître comme la meilleure défense des droits des individus», 38.

Suit une bonne présentation de Hobbes sur la question du souverain comme supérieur qui restreint l'usage des droits pour en garantir la réalité. Le politique, enfin séparé de l'éthique, se réduit alors au juridique.

13. La liberté de l'homme cesse alors de se définir comme participation à l'instauration et à la défense d'un ordre juste ; elle se réduit à la protection qu'une loi stable et consentie offre aux droits individuels attachés à la personne :

«Le paradigme juridico-libéral débouche donc sur une conception négative de la liberté», 39.

14. La *libertas* n'est donc pas l'*imperium* : jouir de ses droits sous la protection de la loi n'implique pas la participation active à la confection de la loi elle-même. La distinction du représenté et du représentant, du sujet et du souverain, est au cœur de la synthèse libérale ; elle est appelée par les principaux concepts de celle-là.

15. La paradigme libéral aboutit en outre à une juridicisation extrême des rapports entre les hommes. La définition du droit trouve son origine dans la possession des choses, dans leur administration, dans leur échange et dans les différentes manières dont les hommes s'y rapportent. Le droit s'intéresse donc, par vocation, à l'homme comme animal marchand et comme producteur beaucoup plus qu'à l'homme comme animal politique.

16. Lorsqu'elle entreprend de qualifier les rapports entre les hommes, la philosophie du droit construit d'abord le rapport de l'homme aux choses¹ :

«C'est à partir de la définition de l'homme dans son rapport avec les choses, comme producteur et comme propriétaire, que l'on peut entreprendre de construire le rapport des hommes les uns avec les autres», 41.

Dans cette conception, les rapports que les hommes nouent avec les choses sont pré-conditions des rapports qu'ils nouent entre eux. On peut donc dire que la philosophie du droit tend vers une réification des rapports entre les hommes.

17. Dès lors, construire une société juste, c'est distribuer à chacun les choses et les droits qui lui reviennent, c'est répartir selon un principe d'équité, qui est à rechercher, les objets matériels et les droits immatériels. En sorte que les rapports politiques paraissent n'exister que pour régler adéquatement les rapports entre les hommes et les objets et les rapports entre les hommes qui se nouent à cette occasion seulement.

18. L'on peut donc dire que la synthèse libérale conduit à une véritable réduction du politique au juridique, à une instrumentalisation de la vie collective au service des individus : l'existence publique n'est plus un bien en elle-même, elle n'est que le moyen de protéger et de permettre l'épanouissement d'une existence faite de désirs, etc. [43].

19. Synthèse :

a. Il y a donc une solidarité entre la philosophie politique comme histoire de la représentation libérale de l'homme et de la société, et le développement du paradigme juridique.

b. L'homme y est posé comme porteur et propriétaire de droits, et l'Etat comme une instance de protection de ces mêmes droits ;

c. La politique est donc un instrument de réduction - régulation des rapports entre l'homme et l'univers matériel.

d. Il y a donc une inversion véritable : la liberté est pour la propriété et la jouissance des objets, au lieu que ce soit le rapport de l'homme aux choses qui soit l'instrument et la condition de l'existence politique [44].

e. Il n'est pas inutile de souligner que la quasi-disparition de l'histoire officielle des réflexions que la philosophie politique moderne a consacrées à la question des conditions de possibilité d'un ordre politique stable et juste est une des traits les plus significatifs de l'écriture ordinaire de l'histoire de la pensée politique à l'époque moderne.

20. De deux choses l'une, ou bien ceux qui cherchent à exprimer en des termes qui ne participent pas de la synthèse libérale [le vocabulaire de la vertu et de la corruption] sont purement et simplement exclus de toute considération, ou bien ils sont interprétés

¹ - Se reporter, entre autres, à L. Dumont, in *Homo Equalis*, 1979.

comme des réactionnaires attachés à la défense d'un ordre et d'une idéologie pré-bourgeoise, archaïque et féodale.

21. Autrement dit, le paradigme libéral semble l'avoir définitivement emporté en cette fin de XX^e ; le principe du pluralisme des valeurs paraît démontré qui justifierait l'allergie des libéraux à toute idée d'une justice substantielle, activement promue par la politique. Autrement dit, la seule chose que les citoyens d'un Etat moderne peuvent désormais partagée serait la norme qui régit leurs rapports ; il n'y a plus d'autre bien commun que la règle qui permettrait d'organiser la compatibilité de toutes les conceptions du bien que les individus doivent pouvoir développer librement.

Remarquons pour finir que ce paradigme libéral n'est pas seulement conception de l'Etat mais aussi, et c'est ce point que nous développerons dans les chapitres suivants, une conception de l'histoire de la pensée politique occidentale comprise comme ensemble des évolutions intellectuelles qui ont permis la construction de cette image libérale des rapports de l'individu et du pouvoir. [46-47] Autrement dit elle est aussi l'histoire de la lente répudiation de la représentation antique d'un univers rempli de normes qui induisaient une définition "positive" de la liberté humaine.

CHAPITRE II. LE PARADIGME LIBERAL : TENSIONS ET REPONSES

1. Un consensus paraît s'imposer selon lequel les problèmes politiques qui peuvent se poser aux démocraties modernes doivent être résolus par le langage du droit.

2. Les libéraux entendent ainsi résoudre la question du bien par la formulation d'une règle, là où les anciens tentaient au contraire de tirer le juste de la considération des choses mêmes, n'énonçant jamais que des règles provisoires pouvant être remises en cause par la réalité et la particularité des circonstances.

3. L'on peut donc dire que le "juridisme" apparaît comme la forme majeure de la synthèse libérale [50-51]. On peut donc construire une première série dans l'opposition entre libéralisme et républicanisme :

a. Du côté du libéralisme : la nature produit les droits [les droits naturels] ; la loi protège les droits ; ce qui revient à dire que la loi ne crée pas mais est protection d'un ordre.

b. Du côté du républicanisme : la nature produit des forces et des rivalités ; autrement dit la loi crée des droits qui protègent ; et donc la loi est productrice d'un ordre.

c. Ce qui permet à Spitz de poser une première définition de la liberté au sens républicain : elle est une faculté que les hommes ont de se rendre maître de leur destin, c'est-à-dire de ne pas être le jouet de la fortune [Nous reviendrons ultérieurement sur cette définition].

4. L'objet de la démonstration de Spitz est de montrer que la conception républicaine est une tentative pour sauver les prémisses philosophiques de l'âge moderne contre leurs propres dérives et pour affirmer que les règles de la coexistence, si elles sont nécessaires, doivent aussi être équitables.

Langages des droits et dilemmes moraux

1. La première difficulté porte donc sur la capacité du langage des droits à résoudre tous les dilemmes moraux et politiques de notre temps.

2. Dans le contexte de la synthèse libérale, les questions politiques ne sont donc jamais des questions de valeur, mais des questions de règles : problématique de la limite

qui exclut, dans son principe même, de se prononcer sur le contenu des sphères de l'action, ni même sur leur convergence.

3. Or, cela semble aujourd'hui assez inadéquat. Toutes les questions de forme morale qui se posent dans la vie collective ne sont pas traductibles dans le langage des règles.

4. L'incapacité du langage des droits à résoudre les dilemmes de l'époque moderne peut, quand elle est perçue, provoquer deux réactions : la fuite en avant et le scepticisme.

a. Pour la première, la persistance des dilemmes est causée par une insuffisance de réglementation : le droit a omis de couvrir un espace sur lequel il doit légiférer² ;

b. Quant au scepticisme, il renvoie au spectacle des intérêts les plus partiels et les plus partiaux revêtant le masque des droits "naturels" pour obtenir satisfaction. Alors peut-il exister des arguments suffisamment efficaces pour étayer la problématique des droits naturels ?

La justification philosophique des droits : une énigme ?

1. La seconde des tensions porte sur la justification philosophique des droits naturels :

a. La justification primitive ne pouvait faire l'économie d'un cadre théologique. Se reporter à ce que dit l'auteur de J. Locke page 57 :

«Le droit de propriété est donc introduit à titre de moyen d'accomplissement d'une obligation ; sans la propriété des fruits du travail, il est impossible de mettre la terre en culture et de satisfaire à l'injonction divine d'en user pour permettre à l'espèce de se préserver et de se reproduire», 57.

b. ³ C'est comme on sait à partir de raisonnement que Locke introduit le droit que chacun doit avoir sur sa propre personne, sur sa liberté et sur ses biens.

2. Mais, nous dit l'auteur, contrairement à ce qui est souvent affirmé, le point de vue de Locke n'est pas que l'Etat doit permettre à chacun de faire ce qu'il veut.

A.. Il s'agit, au contraire, de montrer que la tâche de l'Etat est de permettre à chacun de faire ce qu'il doit. A cette réserve près qu'il appartient à chacun de déterminer ce qu'implique ce devoir envers lui-même, envers Dieu et les autres.

b. Autrement dit, chez Locke, les droits "naturels" ne sont imprescriptibles que parce, dans chaque individu, ils sont la contrepartie de devoirs absolus auxquels Dieu soumet tous les hommes. Ces droits ne sont donc que l'autre face de devoirs qui relèvent eux-mêmes d'un ordre non conventionnel de prescription.

3. Mais il convenait alors de faire appel à la volonté divine pour justifier du respect des droits d'autrui, d'en faire une obligation morale [59]. Mais il va de soi qu'une telle justification entre en crise au moment où la pensée philosophique européenne connaît un mouvement de sécularisation intense.

² - Processus infini qui peut toujours arguer d'une insuffisance de précision de la loi pour justifier un supplément de réglementation. On voit tout de suite la conclusion paradoxale qui peut en découler. Se reporter à la question de *la political correctness*.

³ - Mais tout droit d'abuser est exclu, comme aussi tout droit de s'approprier pour laisser perdre, pour laisser en jachère, pour ne pas utiliser les biens appropriés.

4. Par exemple, Grotius, récuse la validité de l'idée que la raison pourrait saisir les principes essentiels et objectifs de la moralité [Locke] ; la fondation du caractère obligatoire de la loi va impliquer une notion nouvelle, l'utilité. Plus question de dire que les hommes ont un devoir moral d'auto-préservation, mais de montrer que chacun a reçu de son créateur, à titre de propriété naturelle inscrite dans sa complexion originelle, une tendance à demeurer en vie et à se préserver.

5. Faisant de l'amour de soi le principe universel, donné dans la nature, Grotius en fait le socle d'une théorie nouvelle : la tendance à l'auto-préservation se mue en un droit qui entraîne d'autres à titre de conséquences. De ces corollaires [le droit de repousser la violence, le droit d'appropriation,...] Grotius en tire l'énoncé d'une règle interindividuelle : que personne ne fasse de tort à son semblable et que personne ne s'empare de ce qui se trouve dans la possession d'autrui.

«Grotius pense donc avoir établi, contre les sceptiques qui affirment que la justice ne repose que sur l'opinion, qu'il existe une moralité naturelle - minimale mais réelle - qui dérive des tendances effectivement inscrites dans la nature humaine sans qu'il soit absolument nécessaire de faire appel à un fondement divin pour étayer leur prescriptivité», 60.

6. Avec Hobbes et sa problématique des passions, l'on assisterait à un repli de l'éthique sur la prudence [son versant sceptique ?], à une évolution de la pensée morale de la considération des fins vers celle des moyens.

a. Hobbes est alors capable de montrer pourquoi l'institution du souverain et le respect des lois sont des obligations : la raison nous persuade que sans de tels moyens, les passions essentielles ne peuvent pas être satisfaites.

b. Quant à son scepticisme, il peut se lire dans le remodelage qu'il induit des conceptions morales : l'action n'est plus bonne ou mauvaise en soi ; certaines sont adéquates ou non aux buts que se fixent les hommes ; plus de devoirs moraux mais des désirs pour lesquels certaines actions sont de bons moyens de parvenir à une satisfaction maximale.

c. Donc conversion d'une conception de la loi de la nature [Locke] comme impératif catégorique [fais ceci car c'est adéquat à ta nature] en une conception en termes d'impératif hypothétique [si tu désires faire ceci, alors respecte tel et tel devoir envers autrui].

7. La mutation fait donc passer l'interrogation sur la valeur ou la validité morale de telle tendance au second plan. Ce qui devient premier est la réflexion sur les moyens les plus adéquats pour leur donner libre carrière [62].

8. Mais alors, il devient impossible de fournir une justification philosophique intangible de la notion même de droits naturels. D'ailleurs, nous dit Spitz, Locke juge en effet contradictoire chez Hobbes, l'entreprise qui consiste à fonder l'obligation des contrats sur la seule considération de l'utilité qui en résulte :

«C'est pourquoi, dit Locke, les lois positives des Etats ne peuvent obliger ni par elles-mêmes ni par la considération d'aucun autre motif que celui d'une loi de nature considérée comme une norme transcendante de bien et de mal ; sans loi de nature, il n'y a plus de respect des contrats car "il n'y aurait aucune raison de s'attendre à ce qu'un homme se tînt à ses engagements sous prétexte qu'il l'a promis, alors même qu'un arrangement plus avantageux s'offrirait ailleurs"...», 62.

...A moins que l'obligation de tenir ses promesses ne vînt de la nature elle-même et non de la volonté des hommes...

9. Les résistances de Locke viennent donc de cette claire conscience qu'il a de la parfaite impossibilité qu'il y a dans une théorie complètement laïcisée, de justifier et de fonder en l'absence d'un ordre objectif des valeurs [tel que les anciens le concevaient], autrement que sur la volonté du législateur divin l'obligation morale. De ce point de vue, et à ses yeux, la démarche de Hobbes pour fonder l'ensemble des devoirs sur la seule considération pragmatique de l'utilité et de la crainte du châtement est une impasse.

10. Mais, en dépit des réserves de Locke c'est Hobbes qui devait l'emporter. Spitz évoque le cas de Bentham, pp. 63-64. Pour cet auteur, les droits ne sont donc pas naturels mais conventionnels :

⁴«Parce qu'il n'y a pas de droit sans loi ni gouvernement, la loi et le gouvernement ne peuvent pas être justifiés par l'invocation des droits qu'ils auraient pour mission de protéger. Au lieu de cette justification, il faut faire appel à l'idée d'utilité...», 63-64.

11. Il y a plus, si l'utilité doit seule mesurer la légitimité de la loi, cela ne peut manquer de conduire à une confusion. Si la morale se confond avec la législation, et si les lois positives constituent la seule origine possible de la légitimité et du droit, toute barrière est ôtée à l'extension indéfinie de la puissance civile : voici donné le principe de la juridicisation, en tout cas de son caractère non contradictoire avec les principes libéraux de l'Etat.

12. Or pour les républicains, comme nous verrons, il existe une loi suprême et elle est celle de la justice et non de l'utilité ou du bonheur.

13. Autrement dit, cette seconde tension propre à la synthèse libérale est bien qu'elle ne possède pas de justification philosophique réellement incontestable de l'idée fondamentale selon laquelle il existe des droits naturels attachés à la personne humaine.

L'ambivalence à l'égard du libéralisme

1. Elle peut se résumer à la formulation suivante : la coupure entre gouvernants et gouvernés ; la perte de l'esprit civique et la privatisation des individus.

2. Le tableau réel des sociétés libérales est incontestablement moins optimiste que les tenants du paradigme ne voudraient le laisser croire :

a. une professionnalisation excessive de la politique et une corruption latente ou explicite qu'elle engendre ;

b. le fractionnement des sociétés en groupes de pression, la domination exclusive des intérêts et des passions aux dépens des projets communs ;

c. l'absence de solidarité à l'intérieur des groupes humains et la spécialisation outrancière des fonctions ;

d. et, last but not least, la difficulté rencontrée qu'il y a à définir l'humanité de l'homme par son être social à l'exclusion de son être politique.

3. Ce qui revient à dire que l'individualisme croissant qui règne dans les sociétés libérales contemporaines est ambivalent.

a. Oui la rupture des cadres traditionnels a libéré l'homme de toutes les pesanteurs des identifications par l'insertion dans une société traditionnelle : l'homme

⁴ - B. Constant [Note 22, Page 64] soulignait le caractère insatisfaisant de cette démarche il s'agissait là d'une justification de fait et non de droit.

moderne se définit par rapport à lui-même, par les relations qu'il noue volontairement et non plus par son appartenance à un ordre ;

b. Mais, cette rupture est aussi désenchantement. L'intégration à la communauté était aussi production de sens, les formes de l'allégeance permettaient le dépassement du moi. Réduit à son individualité, l'homme voit sa personnalité se rétrécir : la face sombre de l'individualisme, la perte du sens.

4. Autrement dit, il y a une sorte de définition négative de l'humanité de l'homme dans le cadre de la synthèse libérale qui se traduit par une perte du sens, une éclipse des fins, une instrumentalisation de la raison et donc, pour finir, une déshumanisation [68].

5. L'on peut dire, que A. de Tocqueville est un des premiers grands libéraux à entrevoir cette tension. Mais l'absence de postérité notable de ses préoccupations est sans doute un trait marquant de l'histoire libérale de la pensée politique.

6. Et il est possible de dire que si une telle tension existe, c'est parce que les concepts dont nous faisons usage sont inadaptés en présence des problèmes majeurs que doivent affronter les sociétés démocratiques modernes : inégalités, absence d'esprit civique, fractionnement en groupes d'intérêts et de pression...

7. Sorte de réduction du politique au juridique qui en est la composante essentielle. Mais citons Rousseau : "réprimer la corruption par la loi encourage seulement l'ingéniosité des corrompus", note 34, p. 69.

8. Ainsi,

a. «L'homme moderne semble donc s'être affranchi et avoir gagné sa liberté en rompant avec l'idée d'un bien commun objectivement déterminable, et en acceptant de se penser lui-même comme un animal social et non plus comme un animal politique», 70.

b. Dès lors, l'égalité ne devient pensable que sous la figure désincarnée de l'identité des valeurs dans l'acte d'échange des marchandises.

c. Mais alors la réintroduction des notions de vertu et de justice au centre de la réflexion politique ne peut être pensée, par les libéraux, que comme une nostalgie induite pour des formes de pensée et de pratique politique inéluctablement dépassées dans les conditions du monde moderne.

9. Ce que l'on commence peut-être à redécouvrir aujourd'hui, c'est l'importance des courants alternatifs au juridisme qui, en parallèle avec les progrès de l'individualisme libéral, ont préservé dans la pensée politique moderne une part importante de l'héritage classique, en insistant sur le caractère irremplaçable de la dimension politique de l'existence humaine, et sur le rôle de la participation active à la définition des valeurs communes dans la constitution d'une personnalité humaine authentique :

«Cette tradition, qui refuse avec une grande constante la réduction de la vertu à une simple affaire privée, tout comme celle de la justice à la simple légalité appuyée par la puissance, insiste avec vigueur sur la nécessité de la vertu en tant que dévouement à la chose publique et sur l'idée que la loi est plus qu'une règle du jeu dont le contenu serait indifférent ; elle n'est loi que si elle assure l'équité, elle ne crée du droit que si elle est juste», 72.

10. Il y a donc une difficulté majeure que la tradition libérale ne parvient pas à dépasser :

a. Il est impossible de réduire les sociétés politiques à de simples totalités additives dont les membres n'auraient en commun que les règles d'un jeu où chacun ne poursuit que ses intérêts ;

b. Les règles du jeu ne peuvent être un patrimoine commun au sens fort du terme, que si elles sont justes et équitables, car dans le cas contraire elles produisent des rapports de force, de puissance et de domination qu'elles masquent dans l'univers du droit.

11. Cette situation exige donc une réflexion renouvelée sur l'histoire de la pensée politique moderne, sur les différents courants qui ont contribué à rendre possible l'épanouissement des Etats démocratiques et constitutionnels d'aujourd'hui.

12. Changement d'accent de la réflexion qui porte à penser la liberté non pas comme garantie première des droits de l'homme mais comme le refoulement généralisé de la domination. D'où l'intérêt de l'exhumation de la tradition républicaine et de sa relecture :

«L'affaiblissement de l'ennemi séculaire [le camp socialiste] devrait rendre la parole à ceux qui, depuis les débuts du paradigme libéral, n'ont cessé d'insister sur l'idée que la meilleure manière d'en satisfaire l'exigence principale (l'indépendance de l'individu) empruntait plus les voies de la vertu civique que celle des droits naturels, parce que cette dernière n'était en réalité qu'une manière de livrer les faibles à la dépendance des puissants», 74;

La réponse aux tensions du paradigme libéral

1. Nous avons déjà dit, plus haut, qu'une des réponses possibles à cette série de tensions pouvait être la fuite dans le droit posé comme remède universel à tous les défauts que le modèle semble laisser subsister.

2. Pour ces libéraux, la finalité du politique est accomplie dès lors que :

a. le processus aboutit au remplacement de l'homo politicus par l'homo socialis et oeconomicus ;

b. la redéfinition de l'humanité de l'homme substitue aux rapports abstraits d'égalité et de participation, de vertu élaborés avec les concitoyens dans le cadre d'une république classique, les «rapports créateurs» [76] développés spontanément dans le cours d'échanges multifformes.

3. Autrement dit, pour les libéraux, il convient de reconnaître que l'exigence d'égalité se heurte au principe de la liberté individuelle ; que l'impératif de justice entre en conflit avec les droits de l'individu [77].

4. Remarquons enfin qu'il n'y a pas que la tradition socialiste qui remette en cause les fondements du paradigme libéral. Il existe aussi des partisans des "classiques" qui soulignent la responsabilité des idées centrales du libéralisme dans la production des maux que nous avons énoncés.

Unanimité de l'adhésion au modèle historique

1. Il existerait donc deux variantes de la critique du paradigme libéral. La première, d'origine aurait pour premier défenseur Marx. Il aurait été le premier à dénoncer la possible inversion de la liberté dans les sociétés modernes et à montrer comment une société qui prétend libérer les individus en garantissant leurs droits les rend au contraire esclaves en faisant d'eux les pièces d'un mécanisme.

2. Rq de CMG : Nous pensons que cette tradition critique a des enracinements plus précoces, dans la pensée anglo-écossaise, par exemple : Ferguson, etc.

3. De l'autre côté, les néo-aristotéliens [81] : l'âge moderne se traduit par le triomphe des valeurs marchandes, sociales et individualistes sur les valeurs proprement politiques du bien et de la justice. Tout de même que le retrait du politique, l'abandon du civisme et de la participation de tous à la recherche du meilleur régime consacrent la scission entre sujets et souverain.

4. Le dessein de l'auteur est de montrer qu'il est possible de battre en brèche cet unanimité de la critique à reconnaître l'impossibilité de remettre en cause la réduction du politique qui, séparé de la théologie et de l'éthique, se limite au droit, c'est-à-dire à des règles de coexistence entre des désirs sur la valeur desquels il ne lui appartient pas de se prononcer.

CHAPITRE III. LE DEBAT ANALYTIQUE, L'ENFERMEMENT DANS LE PARADIGME ET LE FAUX DILEMME DE LA LIBERTE NEGATIVE ET DE LA LIBERTE POSITIVE

La thèse d'I. Berlin (IB)

1. La démonstration consiste à montrer qu'il existe, finalement, deux conceptions possibles de la liberté : la négative (In), et la positive (Ip).

a. La première répond à la question de l'étendue du pouvoir auquel nous sommes soumis : jusqu'où sommes nous gouvernés ? C'est donc l'étendue de l'aire d'action où il est assuré de ne pas être entravé qui est mis en avant.

b. La seconde se soucie moins de l'étendue que de son origine ; qui est le maître, nous-mêmes ou autrui ? C'est donc l'autonomie et non plus la latitude de l'action qui est mis en avant.

2. Au-delà des différences qui se dessineraient, entre les deux conceptions, l'ambition de IB est de montrer que ce sont deux systèmes de valeurs qui opposent radicalement ces deux conceptions :

a. Pour ce qui est de la loi naturelle, cette conception est alors obligée de définir les "obstacles à l'action" de façon restrictive : ceux qui résultent de la nature des choses ou des circonstances indépendantes de la volonté des hommes ne peuvent être considérés comme tels.

b. Ce sont donc uniquement les interventions délibérées d'autrui qui peuvent compter comme une diminution de liberté. Et l'identification de celle-là n'est pas évidente.

c. Ce qui conduit au point suivant :

«les limitations de la liberté individuelle sont inévitables dans toute forme sociale, mais on doit distinguer celles qui s'opèrent au nom de la liberté elle-même et celles qui s'opèrent au nom de valeurs distinctes de la liberté», 85.

3. Tout l'argument consiste à faire valoir les restrictions possibles qui découlent de cette définition comme expression de valeurs distinctes qu'il ne faut surtout pas confondre. Ainsi, on pourrait parfaitement prétendre que la liberté de certains - comprise comme un très large éventail d'action effective - est immorale et injuste si elle reposait sur une restriction drastique de ce même éventail chez d'autres. La réponse est évidente, pour IB, savoir qu'il s'agit là de deux valeurs différentes : la liberté et la justice :

«on peut vouloir sacrifier une part de liberté pour avoir plus de justice, mais on ne doit pas confondre la liberté et la justice en prétendant que, lorsque la

société devient plus juste, les hommes y sont aussi nécessairement plus libres. Il faut donc tenir compte de la pluralité irréductible des valeurs...», 86.

4. La loi naturelle est donc posée comme absence d'obstacles dus à l'action délibérée d'autrui. Il doit y avoir une aire minimale de liberté, qui suppose qu'une frontière soit tracée entre le domaine qui relève de la vie privée et celui de la compétence de l'autorité politique.

a. Pour IB, cette conception de la loi naturelle met donc l'accent sur une valeur en particulier : "la quantité des possibles offerts à l'action de l'individu, la faculté de satisfaire les désirs sans interférence de la part d'autrui" [87].

b. Evoquant les différentes justifications données pour fonder cette relation, IB qui est parfaitement rigoureux sait bien que, par exemple, les affirmations d'un Mill postulant que sans une telle liberté, il n'y a pas de progrès de la civilisation, est tout au plus empiriquement fondé sans être déterminé a priori.

5. Il résulte donc que l'on peut affirmer que :

«La conception de la loi naturelle est plus sensible à l'étendue du pouvoir qu'à son origine. Parce qu'elle est distincte de la démocratie et qu'elle ne l'implique pas, elle est compatible avec un pouvoir fort et autoritaire où le contrôle démocratique se réduit à sa plus simple expression», 88.

Ainsi, il n'y a pas forcément incompatibilité entre liberté négative et régime autoritaire puisque la liberté politique ne procède pas organiquement du régime politique lui-même.

6. Dans la synthèse libérale, d'ailleurs, la participation de tous à la gestion des affaires publiques est souvent présentée comme facteur d'instabilité, de désordre peu favorable à la survie et à l'extension des libertés individuelles. La liberté négative est donc compatible avec la passivité et l'apathie, avec le repli sur soi et avec la tendance à confier une très large latitude d'action à ceux qui détiennent le gouvernement.

7. C'est le désir d'autonomie qui est à l'origine de la lp.

a. L'homme est libre s'il est sous l'empire de sa propre volonté, s'il est le sujet de ses choix et non l'objet de la volonté ou de la stratégie d'autrui.

b. L'idéal de maîtrise du moi concret par le moi rationnel introduit l'idée d'une discipline et de répression des désirs au cœur de la conception de la lp.

c. Spitz évoque alors les problèmes liés à la question de la maîtrise des désirs et au problème de l'hétéronomie-autonomie tel qu'il est posé dans cette conception des lp : c'est donc la dialectique d'un Moi concret soumis aux passions et d'un Moi rationnel qui maîtrise les passions.

d. Ce serait donc l'action rationnelle qui épouse les lois d'une raison objective qui serait le gage de la liberté humaine, selon IB [pour la lp]. Loin que la liberté s'élargisse à mesure que s'ouvre l'éventail des possibles, la liberté trouve son accomplissement véritable dans un choix rationnel en accord avec la loi du réel.

8. Ce qui veut dire que dans la conception de la lp, toujours selon IB, la liberté de l'homme est compatible avec une détermination objective et nécessaire et avec la présence d'obstacles extérieurs qui ferment le choix des possibles jusqu'à ne laisser que la voie d'une action conforme à la raison du réel.

9. IB souligne à juste titre que cela n'exclut pas [91] la possibilité de conflits, possibilité d'autant plus dangereuse qu'elle oppose des thèses qui loin de se présenter comme partielles et subjectives, se posent comme des reflets d'une nécessité rationnellement établie et indiscutable ; dans cette optique la raison n'est ni plurielle ni opposée à elle-même.

10. Ces versions du concept de liberté positive sont donc tributaires :

a. D'une forme de monisme métaphysique puisque la question des fins de l'action humaine peut recevoir une réponse aussi exclusive et unique que la question qui porte sur les faits de la nature ;

b. il n'est donc pas difficile à IB de répliquer en affirmant que les conflits entre les fins sont créés et non pas découverts, et qu'ils sont donc irréductibles aux discussions qui opposent les savants quant aux faits de la nature et aux lois qui les régissent.

c. que donc, à la différence des premières, la contradiction entre deux thèses n'implique pas que l'une d'elles soit fautive et doive être rejetée.

11. Alors, pour IB, les deux conceptions de la liberté sont l'expression de valeurs ultimes aussi nobles les unes que les autres. Et si IB ne méconnaît pas les dérives dangereuses de la ln, il pose qu'elles sont pourtant moins dangereuses que celles liées à la lp ; ce qui est pour lui une bonne raison de choisir la définition négative de la liberté. En ce sens, le concept de liberté est un concept d'opportunité, qui renvoie uniquement à la quantité des voies possibles ouvertes à l'action des hommes.

12. La thèse d'IB est bâtie sur une double hypothèse :

a. La validité du pluralisme ;

b. L'idée que toutes les conceptions de la liberté positive aboutissent au contraire à la répudiation de ce pluralisme.

c. Dans les pages 95-96 Spitz montre qu'il n'y a pas dans les pages des textes d'IB de démonstration de ces deux hypothèses. Seulement des présuppositions. Il s'agit donc d'axiome et non pas de justifications argumentées.

d. Ce qui conduit Spitz à parler d'un pluralisme des valeurs ontologiques et non pas méthodologique chez IB.

e. La conclusion pratique de cette argumentation et de son influence dans les débats est que tous ceux qui sont convaincus de l'irréductibilité des questions de valeur aux questions de fait sont sommés d'opter pour une définition négative de la liberté. Dès lors il devient pratiquement impossible de chercher des remèdes aux insuffisances de la théorie de la liberté négative : tel est le principal effet du classement d'I. Berlin.

f. Toutes les conceptions alternatives de la liberté lui paraissent rompre avec le pluralisme et donc présenter de dangers essentiels de dérive vers l'imposition de l'idée du bien...voire conduire à l'idée d'une nécessité historique qui serait instrument de dictature totalitaire.

Le débat analytique : I. Berlin et ses adversaires

1. Nous ne prendrons pas de notes précises sur cet aspect du problème.

2. Dans les pages 97 à 121, L'auteur passe principalement deux formes de critique en revue. Une critique de type socialiste, celle de Macpherson [100-106] ; une de type libérale qui tente d'aménager le modèle de IB, celle de Tylor [106-121].

3. Dans les deux cas, Spitz tente de montrer que le débat critique se constitue à l'intérieur de l'alternative de Berlin et qu'il n'y a pas de véritable tentative de dépassement, c'est-à-dire, d'abord de contestation de la pertinence de cette opposition entre ln et lp.

4. L'on pourra donc s'y reporter pour des détails portant sur l'histoire d'un débat au cours des années 60-70.

DEUXIEME PARTIE

LA FACE CACHEE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE MODERNE

CHAPITRE IV. LA LIBERTE REPUBLICAINE, I.

Les limites du débat : de l'analyse à l'histoire

1. La problématique républicaine est envisagée par Spitz comme une *via media* entre libertés négative et positive.

2. Les termes posés par IB semblent avoir été jusque-là acceptés par tous les participants au débat [70-80]. Ou bien nous sommes des libéraux tolérants et pluralistes et nous nous abstenons de juger au nom de la raison les valeurs qui poursuivent nos semblables ; ou bien en nostalgiques du monde fermé des anciens, nous rétrogradons en deçà de l'affirmation du pluralisme des buts de l'activité humaine et nous cherchons à dégager une idée du bien commun et une forme politique qui y corresponde.

3. Entièrement dominé par les termes de cette alternative, le débat analytique semble n'offrir aucune issue.

4. L'appel à l'histoire des idées permet au contraire d'échapper à cette alternative apparemment contraignante, pour renouveler les termes du débat.

a. Spitz affirme, ainsi, page 128, qu'il semblerait qu'il y ait un accord unanime pour rejeter l'hypothèse exploratoire d'une théorie de la liberté qui intégrerait sur un pied d'égalité les droits des individus et leurs devoirs d'appartenance envers la société, sans que les seconds soient subordonnés aux premiers.

b. Les raisons de ce refus sont différentes d'un auteur à l'autre. Par ex. chez IB c'est l'idée que toute tentative pour rétablir un lien théorique entre le concept de liberté et celui d'obligation, ou bien entre liberté et loi [non pas posée comme ennemie de la liberté mais comme créatrice de droits] conduit à l'incohérence, i.e. à la confusion non plus entre liberté et d'autres valeurs, mais entre liberté et son contraire⁵.

c. Outre la réduction de la vertu à l'honnêteté dans les transactions privées, et la réduction des normes communes à une règle formelle indifférente à la substance même des choix qui orientent la vie des individus, les néo-aristotéliens sont donc convaincus que les vices propres au modèle libéral sont une conséquence directe de l'intuition pluraliste et ils sont convaincus qu'on ne pourra les guérir qu'au prix d'un retour sur cette intuition.

d. Autrement dit, seul le monisme métaphysique permettrait de sortir de l'impasse. C'est donc à une discussion critique sur le postulat du pluralisme des valeurs que nous invitent les néo-aristotéliens.

5. Pourtant Q Skinner a tenté de montrer que cette alternative est fautive et qu'il est peut-être possible de lier la notion de liberté individuelle à l'idée que certaines actions vertueuses devraient être accomplies au service du bien commun, tout en demeurant dans le contexte moderne et pluraliste qui définit l'idée de liberté comme garantie contre l'interférence d'obstacles extérieurs volontaires.

a. Il serait donc possible de conserver l'intuition fondamentale du pluralisme, de rester partisan de l'idée que la liberté consiste dans l'absence de tout obstacle extérieur, sans renoncer à l'idée que la vertu est la composante essentielle de la liberté.

⁵ - Il serait encore plus impossible au sein d'une conception acceptable de la liberté politique, d'intégrer l'idée que les individus pourraient être contraints de se soumettre à des normes communes.

b. La satisfaction des désirs individuels n'est alors garantie que lorsque l'existence d'une forme politique qui défend chacun de ses membres contre l'appétit de domination de tous les autres est elle-même assurée.

c. Or cela est impossible quand les citoyens délaissent leurs devoirs au profit de leurs droits et font passer la satisfaction de leurs désirs avant l'impératif de défense du système des lois qui les protège [131].

6. En effet,

a. Quand cette renonciation et cette passivité se généralisent, les lois tombent aux mains d'une minorité qui les utilise pour faire prévaloir ses propres appétits ;

b. La loi devient alors instrument de domination et non moyen de refoulement généralisé de la domination ;

7. Spitz pose donc la question de savoir comment articuler la question soulevée par un débat actuel essentiel - les libertés - et la nécessité d'un retour à l'histoire des idées :

a. En effet, comme nous l'avons vu, le paradigme libéral rencontre des difficultés insurmontables ;

b. Toute tentative pour le remettre en cause aboutirait à la négation du pluralisme des valeurs et au concept de liberté positive ;

c. Mais cette manière de conduire le débat a pour effet d'occulter, de dissimuler un courant très important de la philosophie politique moderne, un courant républicain qui, partant des prémisses philosophiques de l'âge moderne [le pluralisme et l'idée de liberté négative qui en est la conséquence] montre néanmoins que la liberté des individus passe par leur commune soumission à la loi et par leur aptitude à faire passer la défense des institutions productrices de liberté avant leur propre bien privé.

8. Donc pour sortir de cette fausse alternative, il faut sortir des termes du débats contemporains et se tourner vers l'histoire afin de mettre au jour l'existence de cette tradition intellectuelle qui a pensé la compatibilité entre l'idée de liberté individuelle et les deux idées d'actions vertueuses au service du bien commun, et de la prééminence du bien commun sur le bien privé. Pourquoi faut-il se tourner vers l'histoire ? [ici l'auteur dans les pages 134 à 137 reprend ce qu'il a déjà dit en introduction et au début de son ouvrage. s'y reporter].

9. Pourquoi faut-il se tourner vers l'histoire ? [Synthèse, à partir des pages 140 et sq.]

a. Ce besoin d'un retour à l'histoire peut tout d'abord se justifier par cela que l'analyse purement conceptuelle [les deux libertés] est marqué d'une limite importante pour être négligé. Nous avons vu, en effet, que la domination sans partage du paradigme libéral contraignait à accepter pour résiduels et dérivés des effets négatifs très lourds qui pèsent sur la démocratie et l'organisation de la vie en cité. Situer le débat seulement sur le plan conceptuel éclaire les conceptions qui ont cours dans notre culture aujourd'hui mais ne permet pas de le mettre en cause ;

b. L'alternative [posée par IB] interdit ensuite d'accéder à des conceptions différentes de la nôtre et donc interdit l'accès à la critique, laquelle ne peut se déployer que par la mobilisation de théories et de modèles alternatifs.

c. Donc le détour par l'histoire apparaît comme le seul moyen de faire apparaître cette théorie alternative et d'interroger la valeur des conceptions actuelles. Tel est l'intérêt premier de l'histoire des idées politiques.

d. Mais pour accéder à une conception qui soit différente, notre lecture des textes du passé ne doit pas être une reconstruction rationnelle des opinions entretenues par les auteurs du passé sans quoi il devient parfaitement impossible d'accéder à des

représentations distinctes de celles que nous pouvons articuler à partir de nos présupposés fondamentaux.

e. Ce sont donc les aspects de la pensée du passé qui n'ont aucune pertinence contemporaine qui ne paraissent pas être des réponses cohérentes ou plausibles aux questions que nous posons aujourd'hui qui ont de l'intérêt.

f. Et c'est parce que nous disposerons de ces conceptions qui nous pourrions alors interroger avec efficacité les fausses évidences de ce qui passe aujourd'hui pour clair et limpide :

«il nous sera peut-être possible de montrer que l'idée qu'il existe des droits naturels attachés de manière intangible à la personne humaine est une idée confuse et mal fondée : mais pour le montrer il faut disposer d'une autre problématique de la constitution des droits des individus face au pouvoir : leur constitution par la loi», 141.

Skinner et le concept de liberté républicaine

1. Suit donc une présentation détaillée de la problématique de QS à propos de l'aménagement du concept de liberté. L'accent est mis sur les efforts de QS pour maintenir l'option fondamentale dégagée lors de la définition de la ln, tout en y intégrant la nécessité d'être vertueux afin d'éviter la corruption de la polis, sans quoi les libertés négatives ne sont plus susceptibles d'être une réalité.

2. Dans cette perspective donc, il s'agit d'un bel effort théorique pour réarticuler au primat originel des droits, la question politique - mais pas morale comme nous verrons - des devoirs.

3. Nous ne reprendrons pas la totalité de cette argumentation ; seulement ce qui retient notre intérêt pour notre propos.

4. Dans une série d'articles sur Machiavel [références données en page 143], QS entreprend de montrer qu'il est possible d'associer, sur le plan théorique, une définition négative de la liberté et "la conception en terme d'exercice"⁶.

a. QS pense donc trouver chez Machiavel cette idée majeure selon quoi la liberté de faire ce que l'on désire suppose l'accomplissement de certaines actions spécifiées - participer à la vie civique, porter les armes, etc. -et qu'elle leur est organiquement liée.

b. Thèse 1° : la liberté ne peut coexister qu'au sein d'une communauté qui se gouverne elle-même ; elle serait donc liée de façon non contingente à l'auto-gouvernement. Les citoyens qui appartiennent à cette communauté, accomplissent certaines actions au service du bien public. Autrement dit, la liberté personnelle - ln - exige la vertu.

c. Si donc nous voulons être libre, cela implique que nous fassions certaines actions spécifiques. Que nous participions et poursuivions certaines fins : le bien public. Donc QS trouve chez Machiavel ce résultat caractéristique que les individus sont libres dans une république en faisant certaines actions et en poursuivant certains buts.

5. Il se peut même, poursuit QS que si l'on oublie la nécessité de certaines actions pour maintenir notre liberté nous soyons légitimement obligés, contraints à les faire ; et que nous soyons rendus libres par cette contrainte elle-même.

⁶ - Il s'agit ici de l'aménagement introduit par Taylor : l'idée qu'on peut être libre en faisant quelque chose et non pas seulement libre de le faire.

6. Deux thèses qui ont été contestées dans le cadre du débat analytique sur les libertés. Deux thèses qui, pourtant, ne peuvent que rester incompréhensibles si l'on reste dans les termes du débat actuel. D'où le besoin de l'histoire.

a. Dans les pages 146-147, l'auteur évoque les réponses aux objections de QS. [le passage par la conception aristotélicienne de la liberté].

B.. ce qui permet d'arriver au premier résultat suivant pour QS : prouver ce que seuls les extrémistes libéraux contestent, savoir que la conception libérale de la liberté a une rivale cohérente en la personne de la liberté positive dans ses différentes variantes. Que donc l'assimilation de la liberté à la vertu n'est pas une incohérence logique en soi, pas plus que l'idée selon laquelle la contrainte n'est pas nécessairement opposée à la liberté.

c. Ce qui conduit à affirmer qu'il n'est pas possible de disqualifier la conception de la lp au prétexte d'une incohérence logique ; ou qu'une telle accusation ne peut se fonder que sur le rejet implicite des prémisses métaphysiques sur lesquels repose la lp, comme si le pluralisme des valeurs avait le statut d'une évidence.

7. QS va ensuite montrer qu'il existe chez Machiavel une conception parfaitement cohérente, associée à la ln et à l'idée que la liberté est un concept d'opportunité et non pas un concept d'exercice. Rester libre, cependant, nous dit Skinner, exige aussi l'accomplissement d'actions au service du bien public.

8. D'où un renversement de perspective :

«au lieu de dire que l'introduction des deux thèses dans le concept de liberté négative est impossible parce qu'il y aurait une incohérence majeure dans cette association, il tente de montrer que c'est le défaut d'introduction des deux thèses dans le concept de liberté négative qui rend celui-ci incohérent : il est impossible que nous soyons libres si nous renonçons à la vertu», 151.

9. La lecture skinnérienne de Machiavel, [-I-] :

a. Ce modèle ne suppose aucun postulat moniste selon SQ. M [Machiavel] ne prétend pas que tous els hommes ont une fin objective qui leur serait assignée par leur nature et qu'ils doivent y tendre. Il n'affirme pas que la liberté réside dans la recherche du juste et dans la pratique du bien-vivre articulée à une norme unique de perfection humaine.

b. Il affirme, selon QS, qu'il est impossible de satisfaire nos désirs et d'échapper à la dépendance si nous refusons la vertu au sens d'une aptitude à nous dévouer pour la promotion d'un bien commun à l'ensemble de la cité.

c. La question de M porte donc sur les formes de l'Etat. Deux conditions, la première est une forte cohésion civique ; la seconde, la puissance de la loi pour éviter l'oppression de chacun par les autres. Conformément à la tradition républicaine qu'il incarne, M montre donc que la puissance des lois est le seul garant de la liberté personnelle.

d. Force des lois qui ne résident pas dans l'exactitude de la lettre ni dans la rigueur des sanctions qu'elles prévoient, mais sur la volonté des citoyens de les voir appliquées sans exception ni faiblesse.

e. Ce ne sont donc certainement pas les lois qui expriment les intérêts d'une minorité de privilégiés, et servent d'instrument de réduction du plus grand nombre à la dépendance.

f. De plus, l'inégalité matérielle des conditions rend improbable de trouver dans les citoyens des défenseurs attentifs et résolus pour des lois dont ils savent qu'on peut plus facilement s'affranchir de leurs contraintes selon sa condition. Donc seul un Etat de forme et d'esprit républicain peut attacher l'ensemble des citoyens à son propre service.

g. Car dans ce cas, la loi opère une véritable réforme de la nature - ce qui est la définition même du politique - en contraignant les passions dominatrices à laisser la place à une égalité de droits.

h. Tout l'enjeu de l'Etat est donc de savoir s'il doit être compris comme simple institutionnalisation de la force ou comme sa suppression au profit de l'indépendance des individus et de leur protection contre les passions de leurs semblables. L'auto-gouvernement apparaît donc comme une des composantes de la liberté ; certes un moyen mais dont il est impossible de se dispenser sans s'exposer à perdre la liberté.

i. A cela deux postulats : le pouvoir corrompt ; il ne peut y avoir d'identité durable entre gouvernants et gouvernés. Le scepticisme de Machiavel. De la même façon, M ne croit pas à l'optimisme de la Main Invisible : les intérêts particuliers s'excluent les uns les autres ; ils ne peuvent pas s'additionner. Même scepticisme à l'égard des gouvernements aristocratiques.

10. Lecture skinnérienne de Machiavel [-II-] :

a. Donc un scepticisme qui se manifeste aussi bien à l'égard de toute réduction des problèmes politiques à des problèmes techniques qu'à l'égard de la thèse selon laquelle la gestion du bien commun pourrait relever d'une «compétence» que tous ne partagent pas au même degré.

b. Le républicanisme de M repose donc sur le refus, selon QS, de tout échange entre liberté politique et liberté civile. Il est impossible de renoncer à l'auto-gouvernement en échange d'une assurance que nos droits seront protégés par une loi impartiale. Donc un refus de subordonner le politique au civil.

c. Donc pour QS les rapports entre liberté politique et liberté civile diffèrent radicalement quand on passe du langage de la synthèse libérale au républicanisme machiavélien. Si les deux libertés sont distinctes, il n'en reste pas moins que le républicanisme récuse entièrement l'idée que la liberté politique pourrait être opposée à la liberté civile et qu'elle pourrait présenter un danger pour elle et que l'on pourrait se passer des premières pour garantir l'immunité des droits individuels sous le règne éclairé d'un bon prince. Dès lors le républicanisme refuse tous les dispositifs destinés à en tempérer les effets, à éviter la tyrannie des majorités et les emportements des passions populaires.

d. Les arguments qui insistent sur les dangers de l'auto-gouvernement sont une dangereuse séduction qui risque de conduire à la confiscation du pouvoir par les élites soi-disant rationnelles et moins passionnées.

e. Donc affirmer que la liberté implique la vertu c'est pour M. dire que les citoyens doivent porter eux-mêmes les armes et jouer un rôle actif dans la gestion des affaires communes [réduction des mandats, non cumul, non-rééligibilité, etc.].

11. Est posée [158-159] le dilemme de la liberté républicaine :

a. si la vertu est nécessaire à la liberté civile elle n'est pas spontanée, ni immédiate. La tradition républicaine est fortement portée à soupçonner que le paradigme libéral - qui trace une telle antinomie entre la loi et la liberté - est la forme intellectuelle qui revêt la perversion de la politique en son contraire.

b. Alors pour QS, la corruption est un défaut de rationalité plus qu'une caractéristique morale ; elle consiste tout simplement à s'aveugler sur le fait qu'il est impossible d'être libre dans un Etat qui est utilisé pour la satisfaction de certains intérêts particuliers.

c. Nous croyons élargir la sphère de la liberté personnelle en combattant l'influence de l'Etat et en diminuant le poids de ses exigences, mais nous en minons les

fondements : l'Etat tombe un peu plus entre les mains des particuliers et des professionnels à qui nous en confions la gestion.

d. Donc pour QS, après M., la vertu et les devoirs sont les premières conditions de l'existence des droits puisque sans eux les institutions ne feraient qu'armer les forts de la puissance des lois pour mieux opprimer les faibles.

e. Mais comment faire obstacle à la corruption ? Selon QS, M. avance l'idée que la réponse tient dans la force coercitive des lois. Réponse dont Spitz montrera plus loin qu'elle est contradictoire.

12. Synthèse :

a. synthèse libérale : La loi est toujours contrainte, restriction de la liberté ; la loi protège ma liberté en forçant autrui à ne pas empiéter sur mes droits ; la loi produit de la liberté en m'empêchant de faire certaines choses. la loi protège des droits préexistants et indépendants d'elle ; les fondements éthiques de la liberté individuelle sont donc indépendants de la loi civile ; la nature est un plein. La fonction de la loi est d'ajouter la force au droit.

b. synthèse républicaine : la loi est productrice de liberté pour celui qui la subit ; la loi produit de la liberté en me contraignant à faire certaines actions ; donc, pour M., il ne faut pas partir des droits naturels : la nature ne donne aucun droit ; c'est le jeu des puissances et la loi est donc création de droits ; Pour M. la nature est un authentique vide, le jeu cruel et dérisoire des puissances et des forces ; la loi modifie donc la situation primitive en permettant aux hommes devenus citoyens de passer du règne du fait à celui du droit.

13. Pour QS, M serait donc du côté de la ln puisqu'il n'affirme jamais que les hommes sont des êtres moraux dotés de finalités objectives ; pas plus que la liberté de l'homme n'existerait que lorsque sa finalité naturelle serait réalisée.

a. En moderne achevé, M. serait donc imperméable à l'idée du bien vivre. Il serait donc rationnel d'être vertueux non parce que la vertu est rationnelle en elle-même mais parce qu'elle est l'unique moyen de satisfaire notre désir de liberté.

b. Nuance essentielle car séparant toute la conception de la ln de la lp : le recours à la vertu n'es pas posé par M., toujours selon QS, comme une fin en soi, mais seulement comme un moyen : l'injonction à la vertu ne porte donc pas sur la fin mais sur le moyen. L'impératif est hypothétique et non pas catégorique.

14. Autre synthèse portant sur la manière la plus rationnelle de maximiser la liberté individuelle :

a. Synthèse libérale : Prendre les droits au sérieux car les droits naturels en forment le point de départ ; dès lors, l'Etat est protecteur de ces droits et les hommes n'ont des devoirs que parce qu'ils ont des droits. Dès lors, la loi est une contrainte pour la liberté d'autrui et elle ne fait que départager dans les conflits d'intérêts, entre les particuliers et entre ces derniers et l'Etat.

b. synthèse républicaine : Prendre les devoirs au sérieux car la loi et l'Etat sont producteurs de ces droits et devoirs. Alors les hommes ont des droits parce qu'ils ont des devoirs. Et la vertu est une obligation d'action pour moi et pour les autres. Les préservation des intérêts collectifs est la possibilité du développement des intérêts individuels.

15. Le point de vue des républicains [166] est donc qu'il faudrait partager une finalité unique pour être en mesure de poursuivre des finalités distinctes.

1. Pour Spitz, la lecture skinnérienne de Machiavel est certainement une lecture rétrospective que QS a lui-même si soigneusement dénoncée. Elle est littéralement engluée dans les termes du débat contemporain [167-168].

2. Mais la question se pose plutôt des postulats implicites à l'analyse QS sur la liberté. Il ressort que Spitz en dénombre au moins deux :

a. Tout d'abord, la liberté [au sens d'une indépendance par rapport à la volonté et aux passions d'autrui] n'est pas posée comme un bien en soi, mais comme une aspiration générale et naturelle qui, comme l'expérience nous l'apprend, est propre à tout le genre humain ;

b. QS paraît penser, de plus, qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une philosophie qui nous dise pourquoi nous devons vouloir être libres, mais seulement d'une technique qui nous apprenne à satisfaire un désir de liberté dont la réalité et l'identité de souffrent pas discussion.

3. Mais peut-on considérer [169] la liberté politique seulement comme un moyen de la liberté individuelle, laquelle est définie comme aptitude à poursuivre sans entraves des fins parfaitement indifférentes en elles-mêmes ?

a. [170] Car si la liberté est seulement l'instrument de la liberté civile, si elle est seulement CONDITION indispensable de la liberté personnelle, alors il est impossible de montrer qu'elle est, en elle-même, une fin désirable et d'argumenter en faveur de la vertu ;

b. Donc il ne suffit pas de montrer que si l'on veut être libre, il est rationnel d'être vertueux ; il faut encore essayer de montrer qu'il est rationnel d'être libre et qu'il est vertueux de vouloir être libre.

c. Pour Spitz, Skinner est donc un libéral qui renonce à montrer que la liberté est un bien en elle-même.

4. Il est un autre postulat qui détermine toute l'analyse de QS. Il est possible de justifier de la nécessité de la vertu sans rompre avec l'idée que la société est une coexistence entre des individus qui ont des conceptions différentes de la vie bonne. Les citoyens partagent donc seulement une règle de coexistence :

a. Donc, pour QS la république ne va pas au-delà de la synthèse libérale, savoir celui de l'inaccessibilité des fins à la discussion rationnelle. Ce qui pour Spitz est un renoncement capital à l'idée que ce qui peut être partagé c'est la liberté elle-même ;

b. renoncement à cette idée qu'une valeur puisse être partagée en commun que tous peuvent avoir les mêmes raisons de vouloir et de choisir parce qu'elle leur permet [cette valeur de liberté] d'échapper au statut d'objet.

c. La liberté idéale reste donc attachée au paradigme de la solitude. Et en instrumentalisant la vertu, Skinner refuse tout simplement de comprendre que c'est un bien d'être libre, de se déterminer soi-même, d'être maître de son destin...

5. Donc pour Sp, argumenter en faveur de la vertu c'est nécessairement argumenter en faveur du choix de la liberté et non prendre le désir subjectif de cette dernière comme un motif qui existe en fait. L'instrumentalisation de la vertu et de l'auto-gouvernement vient donc renforcer le dogme de l'équivalence des fins sous le faux prétexte que des hommes qui ont rompu avec les postulats de l'éthique aristotélicienne ne peuvent pas partager une même conception du bien.

6. La thèse de QS pêche par un troisième point quand il affirme que la loi sera le substitut d'une rationalité défaillante [par où l'on retrouve la connexion entre libéralisme et autoritarisme]. Ce qui pour Sp est intenable comme argument :

a. La vertu est une disposition et pour Rousseau, par exemple, il est impossible de créer une volonté ou une disposition par la contrainte. On peut seulement contraindre des actions, mais la conformité d'une action à la "vertu", sans la disposition intérieure correspondante, est dénuée de toute valeur du point de vue de la liberté.

b. Ni Machiavel ni Rousseau n'ont jamais soutenu que la contrainte par la loi pouvait être un remède efficace à la corruption : les lois ne sont pas le substitut des mœurs. Tous deux pensent que lorsque la coercition est devenu le seul moyen possible de déterminer les citoyens à l'accomplissement de leurs devoirs, la ruine de la liberté est déjà consommée et il n'y a plus de devoir.

c. Lorsque la justice disparaît de l'ordre politique, toute obligation de conscience cesse et la loi devient un instrument de répression.

d. De même, lorsque la corruption s'est introduite dans les mœurs et dans les esprits [c'est-à-dire lorsque les mœurs et les convictions ont dégénéré au point que, précisément, les citoyens ont perdu de vue les raisons qu'ils avaient de vouloir être libres...], il n'est plus temps de songer à rendre les citoyens vertueux par l'effet des lois, si bonnes soient-elles.

e. Autrement dit, la contrainte légale peut être le substitut d'une rationalité instrumentale [remédier au défaut de notre capacité de calcul], mais il est absurde de dire que la contrainte légale peut être le substitut d'une rationalité intrinsèque : si nous ignorons les raisons qui rendent la liberté désirable, aucune loi ne pourra remédier à ce manque.

f. D'où la nécessité pour Spitz de distinguer la liberté comme désir ou comme passions [le point de vue de QS et des libéraux] de la liberté comme volonté, c'est-à-dire du "vouloir être libre en comprenant pourquoi il appartient à la nature de l'homme de ne pas être l'objet des passions de ses semblables et de ne pas tomber dans l'hétéronomie. En ce sens, d'ailleurs, la volonté de liberté est nécessairement réflexion que la substance même de la liberté.

7. Enfin, le négativisme moderniste auquel QS a tout concédé,

a. ne lui permet plus d'échapper à une conception purement utilitariste du lien social et de l'édifice politique. Il ne lui permet pas, non plus, d'éviter la réduction de la morale à une prudence ;

b. lui interdit également tout débat sur les fins puisque la liberté y est ramenée à un désir, une passion. Il est donc tout à fait impossible de poser la question de la liberté comme fin.

8. LA LOI EST IMPUISSANTE A PRODUIRE LA VERTU PUBLIQUE, IL Y FAUT LA JUSTICE.

CHAPITRE V. LA LIBERTE REPUBLICAINE, II

Dans ce chapitre [179 et sq], Sp se propose un réexamen de la conception républicaine de la liberté :

1. Elle est d'abord la possession d'un statut de citoyenneté qui permet à ceux qui en jouissent d'échapper à l'incertitude et à la vulnérabilité : cela exigera donc un nouvel examen des rapports entre liberté, loi et autorité publique ;

2. Il s'agit de montrer que la solitude n'est pas une situation idéale de liberté et que donc la présence d'autrui est tout à fait nécessaire à la liberté de chacun [179] ;

3. Enfin, dans la conception républicaine, il s'agira aussi de comprendre pourquoi la vertu n'est pas seulement un moyen mais aussi un bien en elle-même.

Loi et liberté

1. «La servitude est la condition de celui qui dépend de la volonté d'autrui, qui est exposée à ses caprices, qui est vulnérable aux fantaisies et à l'arbitraire de sa volonté», 180.

2. Cette situation est différente de celle qui consiste à être réellement entravé dans ses actions ; elle se définit par l'exposition aux empiètements d'autrui, par la vulnérabilité aux effets de sa volonté.

3. Défini de cette manière, le pouvoir comporte une part importante de subjectivité. La servitude implique la conscience d'être vulnérable aux entreprises d'autrui, d'être dans l'impossibilité de se défendre efficacement contre ses empiètements ; elle entraîne donc la crainte de celui qui détient le pouvoir et, par extension, une attitude de déférence et d'obséquiosité envers lui :

a. Cela entraîne donc la forme suprême de l'hétéronomie qui consiste à ne pas être en mesure d'avoir en soi-même la norme et le motif de ses actions : peur et servilité accompagnent l'existence de celui qui sait ne pouvoir agir que si son maître y condescend et le permet.

b. Le moyen d'affranchissement ? Créer un système juridique et institutionnel qui protège l'action des citoyens en leur conférant des droits que la loi défend et en prévoyant des sanctions aux transgressions.

4. En ce sens la création d'une autorité constitutionnelle est bien création d'un anti-pouvoir puisqu'elle soustrait les citoyens aux rapports de pouvoir sans recréer ailleurs une autre forme de domination, 183.

a. Quels sont les postulats d'une telle analyse de la liberté ? tout d'abord, que la relation de pouvoir, celle qui fait qu'un individu se trouve à la merci d'un autre, ou exposé et vulnérable par rapport à la volonté ou aux entreprises d'un autre, n'est pas une composante nécessaire de la coexistence humaine ;

b. Et c'est précisément l'objet du politique, en tant que construction d'artifices, de la faire reculer ou disparaître en instaurant des systèmes protecteurs :

«armer chaque citoyen des privilèges d'un statut de personne protégée de manière à ce qu'aucun membre de la société ne soit à la merci de la volonté arbitraire d'aucun autre, tel est l'objet d'une politique constitutionnelle qui, en même temps qu'elle soustrait les citoyens aux relations horizontales de vulnérabilité et de pouvoir, s'abstient de les reconstituer au niveau vertical, parce qu'elle enferme la volonté des magistrats dans les limites de la loi», 184.

5. Dès lors, les magistrats ne disposent d'aucun pouvoir - au sens propre de ce terme - sur leurs concitoyens, mais seulement de l'autorité que la loi leur délègue. Celle-ci, parce qu'elle n'est pas arbitraire n'est pas un pouvoir mais une puissance autorisée.

6. La liberté républicaine se sépare du libéralisme pour dire que la liberté n'est pas une valeur a-sociale :

a. le libéralisme ne voit pas de contradiction dans l'idée que la liberté peut être la propriété d'un individu isolé ; le paradigme de la liberté parfaite, de son point de vue serait la situation de solitude complète [paradigme]. Si la liberté se définit par l'absence d'interférences, celle-ci n'est jamais aussi parfaite que quand l'individu est coupé de tout rapport avec d'autres hommes.

b. La conception républicaine distingue la liberté de l'indépendance et la situation idéale de liberté ne peut se penser que par la conjonction de la présence des autres et de la garantie de l'absence de toute interférence de leur part. Elle ne met pas l'accent sur l'absence d'interférences en tant que telle mais sur la conjonction des deux qui

fait de l'individu celui qui peut vivre au milieu de ses semblables en jouissant de cette sûreté et de cette tranquillité d'esprit dont parle Montesquieu[185].

c. Cet interdit ne doit pas être conçu en termes de dissuasion mais de devoir, car la garantie est toujours absente d'un rapport de force :

«nous ne devons donc pas être défendus contre les empiètements et les interférences d'autrui mais nous devons posséder cette sûreté qui provient du fait que les autres ont un devoir - fondé sur la réciprocité absolue des droits de tous - de ne pas intervenir», 186.

d. Dès lors, être parfaitement libre dans cette conception suppose que l'on soit membre d'une société :

«c'est l'appartenance à une certaine forme de société qui définit la liberté [...] ; la liberté est la jouissance du statut de citoyen dans une société de forme républicaine», 186-187.

7. La définition républicaine de la liberté affirme donc :

a. Il est possible de distinguer entre liberté humaine et liberté de mouvement mécanique : la réflexivité sur les désirs qui nous animent par référence à l'autre ;

b. que l'une de ses composantes définitionnelles est une réflexion sur la qualité des désirs qui nous animent : la liberté de l'homme réside dans la capacité à satisfaire tous les désirs auxquels les autres n'émettent pas d'objection de principe : la liberté comporte la conviction partagée par les autres que l'on est "dans son droit".

c. Elle rompt avec l'instrumentalisation libérale du politique : la présence de la loi est analytiquement indispensable à la liberté républicaine.

d. Alors que le rapport entre la liberté et la loi est extrinsèque dans la conception libérale [conception quantitative], il est intrinsèque dans la conception républicaine [conception qualitative].

e. Dans la conception qualitative [rapport extrinsèque entre loi et liberté], la loi est conçue comme une invasion de la liberté des individus : dans la mesure où la loi est un dispositif d'interférence, elle est l'exemple même des systèmes qui sont en contradiction avec la liberté et si elle accroît la liberté c'est en raison de ses effets compensateurs que constitue la dissuasion de l'interférence des autres.

8. D'où l'énoncé du paradoxe libéral :

«les libéraux voient une diminution de la liberté des individus dans l'institution d'une autorité politique qui a précisément pour objet de les soustraire à la condition de vulnérabilité, d'incertitude et d'exposition sans loi à l'arbitraire de la volonté d'autrui qui caractérise l'absence totale de liberté», 190.

9. Pourquoi ce paradoxe ?

a. Le libéral ne tient pas compte de la distinction entre l'interférence réelle et la vulnérabilité des individus. Il ne prend en compte que la première : ce qui a pour conséquence que le libéral ne voit aucune objection à une forme de domination ou de subjugation qui n'implique aucune interférence actuelle :

«qu'un individu vif dans la peur et la déshérence, qu'il soit contraint à adopter une forme de servilité parce qu'il est exposé aux interférences d'autrui, parce qu'il est vulnérable, cela n'empêche pas, aux yeux des libéraux, qu'il soit libre puisqu'il n'est effectivement l'objet d'aucune interférence», 191.

b. Alors que si nous pensons que la liberté se définit par une certaine forme de non interférence garantie, il devient impossible de penser qu'il puisse y avoir contradiction entre loi et liberté, ou que la loi puisse détruire une part de liberté naturelle pour en conserver une autre.

10. Le règne de la loi est donc intrinsèquement adapté à la promotion de la liberté ; cette dernière qui réside dans le fait d'être garanti - ne pourrait pas être promue par d'autre moyens que par la loi. Donc le despotisme éclairé qui fait vivre les citoyens sous un maître qui s'abstient d'interférer dans leur existence ne représente pas une situation de liberté.

11. Certes l'éventail des actions possibles est restreint par les lois, dans la conception républicaine, mais celles qu'elles nous permettent de mener à bien nous sont devenues accessibles sans aucune restriction.

Egalité et liberté

1. Si la liberté ne peut exister que dans un contexte social, elle implique une condition d'égalité : chaque membre de la société doit être aussi libre que tous les autres et aucun individu ne peut être qualifié de "libre" s'il subit des contraintes plus importantes que ces concitoyens.

2. C'est à développer les conséquences de cet axiome que sont consacrées les pages 194 et suivantes. L'on pourra s'y reporter pour de plus amples détails.

a. L'on se souvient seulement que dans la tradition libérale, l'égalité est exclue de la problématique de la liberté et que les deux valeurs doivent rester très distinctes. Qu'il demeure possible, au moins en principe, qu'un individu continue de jouir d'une certaine aire de non interférence alors que d'autres jouissent d'une quantité plus grande de cette même non-interférence.

b. Dans la tradition républicaine, si d'autres que moi deviennent de plus en plus assurés dans la non-interférence dont ils jouissent, cela signifie sans doute possible que je deviens de plus en plus vulnérable à leurs entreprises. Si la liberté est un anti-pouvoir, elle disparaît toutes les fois que le pouvoir d'autrui est supérieur au mien, parce que cette inégalité signifie que je suis plus exposé à leurs entreprises qu'ils ne le sont aux miennes.

c. Donc l'existence de la liberté dépend de l'égalité de sa distribution.

3. Mais la liberté, comme il a été dit, pour la conception républicaine, comporte une dimension subjective importante :

a. Et une autre des différences majeures entre libertés libérales et républicaine tient dans le problème de l'assurance de la liberté ou sa part subjective.

b. Le libéral ne regarde pas ce que les individus croient mais ce qu'il peuvent faire. Et l'idée que la liberté pourrait décroître sous l'impact de l'opinion que les individus ont de leur propre vulnérabilité aux entreprises d'autrui ou de l'Etat lui est étrangère.

c. Seule la loi peut procurer cette assurance qui ne réside pas dans la certitude de ne pas être entravé dans nos actions mais dans la conscience du fait que, d'une certaine manière, ces actions sont reconnues comme légitimes par les autres.

d. C'est donc l'absence totale de peur et de souci de l'autre qui est une composante essentielle de l'action libre ; cela s'accompagne de la claire reconnaissance que notre action est légitime parce qu'elle ne nuit à personne.

En guise de conclusion :

Abordant le concept de liberté politique du point de vue de l'analyse et de l'histoire des idées, cet ouvrage tente de montrer qu'il existe, à côté du libéralisme et en tension avec lui, une approche républicaine de la liberté qui refuse de dissocier cette dernière des concepts

d'égalité et de justice. La tradition du républicanisme et son renouveau contemporain constituent ainsi l'indispensable altérité avec laquelle la philosophie libérale – aujourd'hui dominante – devrait engager le nécessaire dialogue sans lequel ses postulats essentiels deviennent autant de dogmes figés.

Le concept de liberté possède aujourd'hui une ascendance bien établie qui, passant par les voies de la loi et du droit, montre comment s'est composée, au cours de l'âge moderne, une représentation de l'homme comme porteur naturel de droits dont la politique doit assurer le respect et la sûreté grâce à une législation stable et à des garanties constitutionnelles.

Le présent ouvrage tente d'éclairer, d'abord d'un point de vue analytique puis d'un point de vue historique, cette tradition de pensée républicaine qui affirme l'indissociabilité des idées de liberté et de justice. Son but est donc d'introduire dans le libéralisme contemporain – qui insiste sur les droits mais néglige l'équité – un élément de réflexion et de discussion qui était présent lors de la genèse du libéralisme mais que l'évolution ultérieure de cette forme de pensée a eu trop tendance à occulter : une société peut-elle être composée d'hommes libres si les droits qu'elle reconnaît à chacun n'offrent pas à tous les mêmes garanties ?

Bibliographie :

- Olivier Nay, *Histoire des idées politiques*, A Colin, 2004.
- Michel Terestchenko, *Les grands courants de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil, 1996
- Philippe Braud, François Burdeau, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Paris, Montchrestien, 1992
- Dominique Colas, *La pensée politique*, Paris, Larousse, 1992 et du même auteur *Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, Larousse, 1997
- *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF
- *Dictionnaire de philosophie politique* (sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 1996)
- Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot, 1993.
- Philippe Corcuff, *Philosophie politique*, Paris, Nathan, 2000
- Maurice Barbier, *La modernité politique*, Paris, PUF, 2000
- Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique*, Paris, Aubier, 1999