

Troisième Partie : La Politique

I. La Justice

Introduction : légalité et légitimité

La justice est un concept à cheval sur la sphère *politique* et *morale*. Elle se présente comme un étalon fournissant un **critère d'évaluation morale** des lois. Le problème de la justice est donc un problème de **jugement** et de valeur du jugement (relatif ou universel).

Ainsi le problème central posé par la théorie est la justice est le problème de la distinction entre la **légalité** et la **légitimité**. En effet, toutes les lois des États sont « légales » puisqu'elles sont des lois. En revanche toutes les lois ne sont pas « légitimes ». Pour qu'une loi soit jugée légitime, il faut qu'elle soit considérée comme « juste ».

Prenons un exemple facile : les lois racistes et nazies du III^e Reich étaient toute « légales ». L'État nazi avait décidé que les Juifs étaient privés de tous leurs droits et devaient être considérés comme des inférieurs. Dans le cadre d'un tel État, une telle loi était légale alors que protéger des Juifs était illégal. En revanche, si l'on prend en compte la question de la légitimité et donc de la justice, nous obtenons une analyse inverse : les lois nazies étaient injustes et illégitimes tandis que les résistants qui protégeaient les Juifs contre la loi agissaient de façon juste et légitime.

La justice se présente donc comme un critère d'évaluation de la légitimité des lois. Le problème est alors de savoir ce qu'est la justice pour pouvoir juger de la validité des lois.

Pourquoi faut-il répondre à ce problème ? Quels sont les enjeux ? Et bien, si de nos jours, quelqu'un soutient que les lois nazies étaient de bonnes lois, des lois justes (malheureusement ces personnes existent), il faut être capable de leur montrer pourquoi ce n'est pas le cas. Or tant que l'on ne sait pas définir la justice, on est dans l'incapacité de répondre rationnellement et objectivement à de telles provocations. Certes on peut dire que ces lois ne nous plaisent pas, que nous les trouvons horribles, mais alors nous faisons appel à notre seule subjectivité et nous réduisons la critique des lois iniques à un simple avis personnel (qui comme tout avis personnel n'a pas grande valeur pour autrui, qui a son propre avis de son côté). Afin d'éviter cela, il faut étudier précisément la question et chercher des critères rationnels et universels de justice permettant de **démontrer** nécessairement pourquoi quelque chose est juste ou injuste.

1/ Les Sophistes : le pouvoir de l'apparence ou la justice considérée comme un « enchantement »

A/ Hypothèse de Protagoras : la justice est une *apparence* et un *mensonge social*

La justice peut-elle être un « bien » si personne ne la désire ???

Texte de référence : **Platon, *Protagoras*** : Protagoras est un sophiste athénien célèbre et contemporain de Socrate (V^e siècle avant J.C.).

Les hommes ont **une perception immédiate de la justice** : la preuve est qu'ils perçoivent immédiatement ceux qui trichent et cherchent à les exclure de la société. Pour vivre en société et n'en pas être exclu, il faut **simuler** la justice. La justice consiste à renoncer à une part de ses désirs pour être accepté les autres. Le mieux est de renoncer le moins possible à ses désirs tout en donnant l'impression d'y renoncer beaucoup. Il faut préserver l'honorabilité.

Protagoras admet donc que la justice est **relative** aux valeurs de la communauté et surtout qu'il s'agit d'un jeu de **mensonge** généralisé dans lequel chacun cherche à dissimuler ses véritables intentions en vue de se faire accepter par les autres. La thèse de Protagoras consiste donc à dire que toutes les sociétés humaines sont hypocrites car il considère que **les désirs humains sont anti-sociaux**.

Ce postulat est intéressant, mais pourquoi ? Parce que nous sommes des **individus**, par conséquent **l'égoïsme** (se préférer aux autres) et **l'égoïsme** (se considérer au centre de tout) peuvent apparaître comme des attitudes naturelles et fondamentales chez l'être humain. Ainsi le principe de tous les **jugements** humains serait l'égoïsme et l'égoïsme = il est normal que je préfère mon bonheur plutôt que celui des autres.

La **justice** serait alors une sorte de stratégie adoptée par tous en raison d'**un calcul cynique et intéressé** : Pour faire mon bien personnel, j'ai besoin des autres, donc je suis contraint de faire semblant de me soucier d'eux. La société reposerait donc sur un contrat de dissimulation : les gens feraient semblant de se soucier les uns des autres et de chercher à s'entraider quand, en réalité, ils ne se soucieraient que de leur intérêt personnel. Cette stratégie de mensonge s'appellerait alors « Justice » (= capacité à faire croire qu'on se soucie du bien d'autrui).

B/ Hypothèse de Glaucon et de Calliclès : *loi des faibles*

Adoptant une hypothèse proche de celle de Protagoras, Glaucon (personnage de la *République* de Platon qui soutient une thèse sophistique) défend l'idée que l'idée que la **justice** est la

revanche des faibles contre les forts. Il considère que la société est le lieu d'une **compétition** et que les meilleurs doivent gagner et dominer les plus forts. Ainsi il est normal que les pauvres soient les esclaves des riches et des puissants : ce sont des perdants.

Glaucon reprend la position de Calliclès (célèbre sophiste vu dans le *Gorgias*) selon lequel la **justice** doit être identifiée à la compétition qui classe les gens et les sélectionne au regard de leurs aptitudes. Ainsi, pour Glaucon, il est normal que le sophiste soit riche et puissant car il a appris à dominer les hommes avec le **sortilège de la rhétorique**. Le sophiste qui maîtrise le langage et l'art de la **persuasion** est comme un grand magicien puissant qui manipule les hommes plus faibles que lui. Sa puissance justifie sa réussite sociale et sa domination.

À l'inverse, la justice est la victoire des faibles qui se sont alliés contre les forts : **c'est un contre-sortilège** : les faibles et les perdants cherchent à faire croire aux gagnants qu'ils doivent partager les fruits de leur victoire sinon ils seront méchants. Une telle stratégie n'est pas une forme universelle de la justice puisqu'elle est à l'avantage des faibles et au désavantage des forts. Elle appartient donc au combat des forts contre les faibles et n'est pas *en soi* légitime.

Les forts cherchent à obtenir tout ce qu'ils désirent et prennent le risque du combat. Les faibles savent que le combat tournerait à leur désavantage, ils ont donc intérêt à s'unir contre les forts afin de les neutraliser. Pour agir ensemble, ils doivent donc se mettre d'accord pour ne pas s'agresser et ne pas se nuire. Ils acceptent donc de limiter l'accomplissement de leurs désirs. Les faibles, comme les forts, cherchent leur intérêt, mais contrairement aux forts qui sont indépendants, les faibles ont besoin du groupe pour les protéger. Pour appartenir au groupe, ils doivent montrer qu'ils sont capables d'être justes et équitables. On est obligé de respecter la justice quand on est obligé de se soumettre au groupe pour survivre. **Glaucon oppose le tyran solitaire et courageux au citoyen faible et soumis**. Glaucon raconte alors le mythe de **Gygès** qui montre que tout le monde rêve de pouvoir commettre l'injustice sans être puni.

Platon, République (358e-359b) :

Glaucon : « *On répète, en effet, que commettre l'injustice est par nature un bien, et que le fait de subir l'injustice est un mal¹ ; on dit aussi que subir l'injustice représente un mal plus grand que le bien qui consiste à la commettre. Par conséquent, lorsque les hommes commettent des injustices les uns envers les autres, et lorsqu'ils en subissent, et qu'ils font l'expérience des deux, commettre et subir l'injustice, ceux qui sont capables de fuir le mal et de choisir le bien jugent qu'il leur sera profitable de passer un accord les uns avec les autres pour ne plus commettre ni*

1 Cette phrase signifie : profiter des autres est bien pour moi, alors que ce qui est mal pour moi est que les autres profitent de moi. Dominer les autres et les réduire à l'état d'esclaves est le plus grand des biens. Être dominé est réduit en esclavage est le plus grand des maux.

subir l'injustice. C'est dans cette situation qu'ils commencèrent à édicter leurs lois et leurs conventions, et ils appelèrent la prescription instituée par la loi « ce qui est légal » et « ce qui est juste ». Telle est bien l'origine et l'essence de la justice : elle tient une position intermédiaire entre ce qui est le bien suprême, qui est d'être injuste sans qu'on puisse nous rendre justice, et ce qui est le pire, c'est-à-dire de subir l'injustice et d'être impuissant à venger l'honneur ainsi flétri. Le juste se trouve au milieu de ces deux extrêmes, il n'est pas aimé comme un bien, mais il est honoré seulement parce qu'on est impuissant à commettre l'injustice en toute impunité. Car celui qui est en mesure de commettre l'injustice et de la subir, Il serait fou de le faire. Voilà donc, Socrate, la nature de la justice, ce qu'elle est et quelle elle est, et quelles sont par nature ses origines, comme on le dit. »

La justice est un moindre mal et un moindre bien. C'est une invention des hommes qui décident de faire la paix car ils souffrent tous de la guerre. Mais faire la paix, c'est renoncer à la victoire. Si un des combattants était au-dessus du lot et certain d'obtenir la victoire et tous les bénéfices qui vont avec, alors il n'hésiterait pas à être injuste. Les hommes sont donc justes par faiblesse parce qu'ils ont peur de perdre et de devenir des esclaves. Les **lois politiques** sont des règles inventées par faiblesse et elles s'opposent à la **loi naturelle** qui veut que le plus fort gagne.

Vient ensuite l'histoire de l'ancêtre de Gygès le Lydien (parfois attribuée à Gygès lui-même) : **l'anneau de Gygès**. L'histoire est celle d'un berger qui a trouvé un anneau. Lorsqu'il porte l'anneau et qu'il le tourne, il devient invisible (Tolkien s'en est inspiré pour *Le Seigneur des Anneaux*). Doté de ce pouvoir exceptionnel, il séduit la reine, tue le roi et s'empare du pouvoir. Y aurait-il un seul homme sur terre qui, doté de cet anneau, resterait juste sans abuser de ce pouvoir ? Si ce n'est pas le cas, cela prouve que la justice est considérée comme une contrainte et non comme un bien en soi. Pour Glaucon, il est évident que quiconque aurait un tel anneau s'en servirait contre les autres. Pour Glaucon, cela **prouve** que les hommes ne désirent pas la justice et que seule la peur de la **punition (justice pénale)** et leur faiblesse les conduit à faire semblant de l'aimer.

Quelle est alors la perfection dans l'injustice ? **Paraître** juste alors que l'on **est** injuste. Il faut donc dissimuler, cacher l'injustice comme l'anneau de Gygès. L'homme injuste ne veut pas être un homme de bien, il veut paraître homme de bien afin d'obtenir les honneurs et gratifications qui vont avec cette bonne réputation. Ainsi Glaucon oppose deux cas : celui de **l'homme juste jugé injuste** par ses pairs et celui de **l'homme injuste jugé juste** par ses pairs. Le premier sera condamné à une mort effroyable tandis que le second sera riche et respecté. C'est bien la preuve, selon Glaucon (qui se réfère au poète Eschyle), que l'on aime la justice pour le respect et la réputation qu'on en tire, et non en elle-même.

C/ Hypothèse de Thrasymaque : « rendre à chacun son dû »

Autre sophiste présent dans la *République* de Platon, Thrasymaque considère que la justice se ramène à une forme d'équité bien comprise de la part de gens soucieux de leur intérêt personnel et décidés à ne pas se battre. Encore une fois, il n'y a **aucun principe moral** ici et chacun agit de façon totalement **égoïste**.

La justice consiste à « rendre à chacun ce qui lui est dû ». C'est du *fair-trade* (commerce bien compris et **équitable**). Lorsque des gens s'associent pour agir en commun, ils sont obligés de faire en sorte que chacun soit satisfait. Exemple : les actionnaires d'une entreprise doivent être rémunérés dans la mesure de leurs apports, sinon le système ne fonctionnerait pas. Chacun doit accepter de partager et chacun, à défaut de pouvoir tout garder pour lui, doit rationnellement admettre que la part qui lui est octroyée est convenable (Aristote appelle cela la *Justice distributive*). En retour, lorsque les gens s'écartent de la justice, ils doivent être punis (*Justice corrective* pour Aristote) afin de maintenir le système d'action en commun en place. Pour Aristote, la justice est donc une vertu qui permet de vivre en communauté. C'est aussi ce que pense Thrasymaque : être juste, c'est produire un échange convenable pour chacun, convenable pour les **intérêts personnels** de chacun.

2/ Position de Platon : l'objectivité du Bien

La **justice** ne peut être la même chose que l'accord qui régit **une bande de brigands** : toute association, même une association de malfaiteurs, implique que l'on rende à chacun son dû (sinon elle ne fonctionne pas). La justice ne peut alors se limiter à un simple principe de proportionnalité et d'équité dans les échanges. **La justice doit impliquer un principe moral supérieur** : il faut faire vivre la communauté ensemble, mais il faut la faire **vivre en vue du Bien**.

La mafia, implique en son sein un principe de réciprocité, mais elle n'est pas dirigée vers le bien (elle favorise la criminalité et l'exploitation de ceux qui n'appartiennent pas au groupe). La définition du **Bien** est alors celle de **l'ordre convenable des choses** (définition démiurgique de la justice) : *Disposer les hommes et les choses en vue de la perpétuation d'une vie harmonieuse*. Les hommes tendent à introduire du **désordre** en raison de leurs intérêts, c'est-à-dire qu'ils tendent à privilégier leurs plaisirs immédiats à **l'harmonie** durable des choses : l'homme sage (le philosophe-roi) doit encadrer les hommes qui agissent comme des animaux (en vue de leur intérêt immédiat) afin de préserver l'ordre convenable des choses (à la manière d'un dieu). L'homme a une responsabilité envers lui et envers le monde : il est doté d'une puissance divine (la technique) et

d'une capacité morale (connaissance du bien et du mal) : il n'a pas le droit de ne penser qu'à lui. La contrepartie de la puissance technique et de la pensée morale est donc la **responsabilité** : l'homme a le **devoir** d'être moral et sage.

L'homme ne doit pas seulement s'efforcer de cohabiter avec les autres dans la frustration du désir, **il doit convertir son désir individuel (égoïste et immédiat) en désir universel (divin et durable) de l'harmonie** (on peut penser ici aux questions écologiques par exemple, dans un registre contemporain). La justice implique, selon Platon, **une transformation radicale de l'orientation du désir** (décrite dans le *Banquet*) : l'amour individuel de soi et les penchants animaux doivent être remplacés par le désir divin de produire une harmonie universelle. Le désir de l'agréable est remplacé par le désir du Beau et du Bien : c'est la victoire de la partie divine de l'âme face à la partie animale (victoire du *logos* sur l'*épithymia* : le *logos* devient vraiment le guide du « char de l'âme » et suit la voie droite qui mène au Bien = c'est une conduite qui respecte la Justice).

A/ L'agréable et le juste :

Socrate insiste sur la différence entre l'agréable et le juste. Le **juste** est vraiment **utile et bon** (ex : l'art médical), tandis que **l'agréable** est bon seulement en **apparence**. Le juste implique des *efforts* mais il produit un *ordre* vraiment adapté à son objet, ce qui est le contraire de l'agréable qui est *facile* et *immédiat*, mais dont les effets sont mauvais à long terme. On peut ici rappeler la distinction du **cuisinier** et du **médecin-diététicien** (*Gorgias*) :

Corps : la *cuisine* est bonne au goût mais pas nécessairement à la santé ; la *médecine* est parfois mauvaise au goût mais bonne à la santé. Le *maquillage* rend le corps beau en apparence et est facile à faire ; la gymnastique rend le corps beau et bon véritablement, mais elle demande des efforts. La vraie beauté du corps va avec sa bonté : c'est la santé. Il faut rechercher la santé du corps au lieu de la dégrader par la mauvaise cuisine et la feindre par le maquillage.

Âme : La *sophistique* est agréable car elle permet de croire que l'on est intelligent sans rien savoir ; la bonne *législation* implique au contraire d'avoir une science, une connaissance précise de son objet. La *rhétorique* permet de faire croire aux autres que l'on sait des choses et de les manipuler ; la *justice* a pour objet d'enseigner des choses utiles et vraies aux autres. Le sophiste essaye de faire croire que son âme est belle par le trucage des apparences (*i.e.* qu'il est intelligent), tandis que le philosophe a une âme vraiment belle (il sait vraiment des choses) et il essaye de se servir de son savoir pour le bien.

La **justice** est la même chose que la **médecine** : c'est respecter l'ordre convenable à la chose. Le politique doit être un médecin du corps politique : il ne doit pas essayer d'obtenir le pouvoir pour lui, mais il doit essayer de résoudre les problèmes réels auxquels la cité est confrontée.

L'homme politique est un **technicien** pour Platon : il a étudié l'économie, l'art de la diplomatie et de la guerre, l'histoire politique, etc. C'est aussi un être **moral** : il se soucie du Bien.

Il faut faire la différence entre *le vrai médecin* qui cherche à guérir ses malades et *le charlatan* qui veut juste gagner de l'argent en usurpant un statut qui n'est pas le sien. Il faut donc faire la différence entre **l'apparence** et la **réalité**.

Notions : Persuader / Convaincre

_ Le sophiste cherche à persuader par le mensonge et le recours aux préjugés et aux émotions, comme le charlatan.

_ Le philosophe-roi (= homme politique juste) cherche à convaincre par des arguments rationnels, c'est-à-dire par l'exposition de la vérité.

B/ La loi et la nature :

Glaucon et Calliclès soutiennent que les meilleurs doivent gouverner. Socrate soutient aussi que les meilleurs doivent gouverner. Mais ils ne sont pas d'accord sur la notion de **meilleur**. Pour Glaucon et Calliclès, les meilleurs sont les plus **forts** : la loi de nature implique que les plus forts dominent les moins forts afin d'obtenir tout ce qu'ils désirent. Pour Socrate en revanche les meilleurs sont les **savants** et les **techniciens**, ceux qui possèdent le **savoir** des choses. Le médecin est meilleur que les autres car il sait produire la santé.

Socrate s'oppose donc au sens que les sophistes donnent du meilleur. Les sophistes parlent de la loi de nature, mais ils parlent d'une sorte de nature animale qui se gouverne par la **force** et cherche son **intérêt** immédiat. Au contraire la nature de l'homme est aussi une nature divine qui se gouverne par **la connaissance de l'ordre des choses** et qui cherche **l'harmonie**. L'homme meilleur est celui qui a la « science de la mesure » (médecin, physicien, chimiste, économiste, politique), celui qui connaît suffisamment son objet pour agir correctement.

Le Bien et le Beau véritable, c'est l'harmonie et l'ordre de l'objet. Les lois d'un législateur doivent être adaptées à la nature du corps politique, tout comme les prescriptions du médecin doivent être adaptées à la nature du corps humain. Le Bien implique la **connaissance** de l'objet, c'est pourquoi le plus important est la connaissance (ou la science) : l'homme juste est celui qui agit conformément au bien de l'objet et qui le fait en connaissance de cause.

DONC on ne peut pas être *juste* si on est *ignorant* !

C/ Justice et justesse : vertu morale et vertu intellectuelle

Pour Platon, la *justice* est aussi la *justesse du jugement*. Le politique prend une décision juste, de la même manière que le médecin fait un diagnostic et une prescription juste. Plus encore qu'une *vertu morale*, la justice est pour Platon une *vertu intellectuelle*. Pour être juste, il faut être **expert**. L'homme politique est souvent comparé au pilote d'un navire : le bon pilote est celui qui sait sortir le navire de la tempête. Comme le dit souvent Platon, les hommes ne partiraient jamais sur un navire dont le pilote est inexpérimenté (ou, de façon plus contemporaine, dans un avion piloté par un débutant), et pourtant ils confient souvent le gouvernement de la Cité à un ignorant, pour peu qu'il soit persuasif et sache les séduire.

On rappellera que la notion de « gouvernement » vient du grec *kubernetos* qui désigne... le pilote d'un navire. L'homme politique, le gouvernant, est donc par métaphore celui qui tient le gouvernail de la Cité (ou l'Etat).

L'homme politique doit être un **gouvernant** désintéressé et dévoué à son objet qu'il connaît bien. Cette situation contredit le mythe de *Gygès* qui laisse entendre que tous les hommes rêvent de commettre l'injustice.

Le Bien est un bien *objectif* fondé sur la connaissance de l'objet, non un bien *subjectif* fondé sur l'opinion ou le goût. Donc, la justice (*dikê*) est ce qui permet le bien objectif de l'homme en tant qu'homme (*eudaimoniai*).

D/ Subjectif et Objectif :

La critique de la **cuisine** : la cuisine est un **art subjectif** fondé sur le rapport subjectif à l'agréable. Elle est également critiquée dans le *Théétète*. Socrate rapporte là le discours de Protagoras qui dit qu'on ne sait jamais ce qui bon et ce qui est mauvais : le même vin sera bon pour l'un et mauvais pour l'autre, éventuellement pour la même personne à différents moments. *Il n'y a pas de stabilité dans l'appréciation subjective de l'agréable*. Ainsi l'agréable est relatif et subjectif.

En revanche, un **médicament** est toujours **bon** pour les malades (en fonction de leur pathologie bien entendu). Ici, le Bien n'est pas une appréciation subjective et passagère, c'est un Bien durable qui tient à la **nature** de l'objet : il est **objectif**.

Ce qui est subjectif, c'est ce qui dépend de l'appréciation variable du sujet (l'agréable), ce qui est objectif, c'est ce qui dépend de la structure interne de l'objet (la santé).

La justice ne doit pas être le fruit d'un jugement subjectif (ce que pense Protagoras le sophiste) mais le fruit d'une connaissance objective (ce que pense Platon). Il n'appartient donc pas à

tous les hommes de décider de ce qui est juste, car les sophistes peuvent facilement orienter leur sentiment subjectif. Il revient aux **experts**, ceux qui disposent d'une connaissance objective des choses de décider.

Platon est donc plutôt un technocrate. La démocratie, selon lui tombe inévitablement dans la **démagogie** car les gens qui ne connaissent pas les dossiers suivent des *impressions subjectives* (éventuellement manipulées) et non des *connaissances objectives*.

Exemples : Utilisation du référendum dans le cadre du Brexit et la manipulation de masse réalisée par Cambridge Analytica : documentaire *The Great Hack* (2019) de Jehane Noujaim et de Karim Amer et film *Brexit : the uncivil war* (2019) de Toby Haynes.

Contre Protagoras, Platon estime que la justice ne dépend pas de l'avis de chacun mais d'une véritable expertise menée par celui (le philosophe-roi) qui entend maintenir la santé de l'Etat. Le politique doit être *le médecin de la cité*, comme le philosophe est *le médecin de l'âme*.

Les hommes sont **inégaux** en talent dans la société : il faut donc établir une harmonie entre les **3 parties de la cité** (= **3 parties de l'âme** – *logos, thumos, épithunia* – afin que le tout fonctionne bien). La justice est donc une vision globale de l'harmonie de la société en vue du Bien de tous : exemple du capitaine de bateau qui place les hommes aux bons postes.

E/ Le Bien de la Cité : l'ordre de tripartition fonctionnelle analogique à la dualité corps/âme

La pensée de Platon est fondée sur la partition entre le corps et l'âme. Le but de la politique est l'*eudaimonia*, l'épanouissement de l'âme. La cité doit libérer l'âme du corps (*autarkeia*) afin de permettre sa perfection grâce à l'éducation (*paideia*) en vue de parvenir à la vie bonne de l'âme (*eudaimonia*) qui accomplit l'essence spirituelle de l'homme dans la sagesse (*sophia*).

Le Bien de la Cité consiste à garantir la libération des besoins corporels et l'orientation philosophique de la citoyenneté. Le premier enjeu, celui de l'autarcie, est donc économique = une cité libre est une cité qui est capable s'approvisionner par elle-même de façon suffisante au bien-être de ses citoyens. Il faut donc des **producteurs** (pour nourrir et garantir le nécessaire à la vie biologique du corps).

Il faut également des **sages** qui sont des experts pour éduquer les citoyens, assurer le développement de la vie intellectuelle de l'âme et gérer la Cité selon le Bien et donc la Justice. Les premiers (producteurs) doivent être subordonnés au 2nds (sages) comme l'âme doit être subordonnée au corps.

La tyrannie est le renversement du rapport âme / corps qui transforme l'homme en animal. Ce renversement contre-nature est l'injustice. La *justice* (*dikê*) consiste dans le respect des

hiérarchies. L'âme doit contrôler le corps grâce au *thumos*, autrement dit il faut un troisième corps : les **gardiens** qui assurent le respect de la justice et garantissent l'autorité des sages. Les philosophes (experts) doivent donc contrôler les producteurs grâce aux gardiens (c'est-à-dire la police). Selon Platon cela est légitime tant que les sages agissent pour le Bien de la Cité dans son ensemble. Au contraire, si les sages utilisent le pouvoir et la police pour leurs intérêts personnels, ils deviennent des tyrans et doivent être renversés.

Ce qui fonde la légitimité de l'autorité du philosophe-roi chez Platon (= homme politique juste morale et donc compétent intellectuellement) est qu'il cherche le Bien. Il sait notamment que la santé pour la Cité consiste dans le juste ordonnancement hiérarchique entre le corps et l'âme : **le corps doit être subordonné à l'âme et non l'inverse.**

Il y a aussi fondement anthropologique à ceci chez Platon = l'homme est fait pour le savoir et le perfectionnement intellectuel de soi car il possède le *logos*. L'homme est donc un être intellectuel dont le but est la perfection et l'épanouissement de ses facultés.

Au contraire, l'expansion des plaisirs du corps est tyrannique : elle renforce la part animale de l'homme en étouffant sa part divine, son humanité. La communauté des bêtes avides de pouvoir et de plaisir est donc l'inverse de la Cité juste orientée vers l'accomplissement et l'excellence de l'homme.

Transition :

Il est évident pour nous que la position de Platon est difficilement tenable en ce qui concerne l'ordre juste de la Cité. Pourquoi ? Et bien parce que la métaphore du « pilote » ne marche pas toujours si bien que cela en ce qui concerne la Cité. En effet, si vous faites une équipe de bateau pour le Vendée Globe ou si vous êtes en train de constituer une équipe de football, le principe de Platon fonctionne : il s'agit de mettre les gens aux postes où ils sont les meilleurs et de mettre un chef qui soit le plus grand technicien. Ainsi, au football, le meilleur attaquant sera à l'avant, le coureur le plus rapide sera ailier et celui qui a la meilleure vision du jeu sera « numéro 10 » : il sera capitaine et aura la charge de distribuer les ballons et organiser le jeu de toute l'équipe.

Si ce modèle marche bien dans le cadre du jeu, du sport, voire d'une entreprise, cela est plus difficile à appliquer au niveau d'un État politique car cela signifie que la Justice consiste à faire que les gens compétents décident et les gens incompetents ne décident pas.

Cela pose deux problèmes :

- 1/ Que faire si les gens incompetents en ont assez d'être dirigés : est-ce légitime de les punir et les condamner ?
- 2/ Qui décide des compétences respectives des gens ? S'il revient au gouvernant de décider qui est

compétent et qui ne l'est pas, cela pose un problème d'usurpation du pouvoir et de tyrannie (« Je suis le meilleur donc je suis certain qu'il est juste que je sois le chef »). Et s'il revient au peuple de décider, comment faire pour qu'il ne choisisse pas le sophiste ? Comment des gens non-compétents peuvent-ils faire pour reconnaître celui qui est compétent ?

Comme nous le voyons, la position de Platon présente des avantages en distinguant utilité égoïste subjective et souci objectif du Bien, mais elle s'avère difficile à mettre en place en pratique. La théorie de l'ordre de domination objectif des gens dans la Cité révèle bien ce problème. On comprend pourquoi certains sophistes accusaient Socrate d'être un sophiste lui-même ! En effet, on peut se dire que la « philosophie » est la meilleure des sophistiques puisque le philosophe prétend qu'il doit être le roi puisque lui seul connaît le bien ! N'est-ce pas une suprême manipulation pour s'emparer du pouvoir ? Et même si Socrate est honnête, comment faire pour le différencier de Calliclès qui dira la même chose au peuple : vous devez me placer à la tête de l'État et respecter mes ordres car je suis le seul capable de gouverner car je suis le seul qui connaît la justice...

Le problème est donc celui que rencontre toujours Platon : comment distinguer le philosophe du sophiste (comme distinguer l'*eikon* de l'*eidolon*, c'est-à-dire la présentation honnête et juste de la vérité contre les illusions et les sortilèges de mensonges du sophiste). Encore une fois, la position de Platon ne parvient pas à se débarrasser de ce problème, comme Pascal va le voir !

3/ Critique sceptique de l'idée de justice par Pascal : force de l'imagination et faiblesse de la raison

Pascal, Pensées, L. 60 : « *Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier ? Quelle confusion ! Sera-ce sur la justice ? Il l'ignore. »*

La position de Pascal est une position sceptique fondée sur une perspective chrétienne et augustinienne du rapport de l'homme à la vérité. Seul Dieu détient la vérité et l'homme navigue dans un monde fait d'erreurs et d'illusions. On se souviendra que, pour Pascal reprenant l'argument cartésien du rêve (cours sur la conscience au début de l'année), la vie humaine est un cauchemar dont on ne se réveille que le jour de sa mort pour être jugé par Dieu. Par conséquent, le sens de la vie humaine est celui de la rédemption (se faire pardonner le péché originel) et celui de la soumission aux textes sacrés.

Pascal considère donc que la position de Platon est très optimiste : les hommes n'auraient

qu'à devenir sages et à connaître le bien pour connaître la justice. Pour Pascal, qui suit encore la position de Descartes, cela est impossible car la bonté est Dieu est **infinie** et la justice de Dieu est **infinie**, par conséquent il est impossible pour l'homme de comprendre ni le bien ni la justice.

Comme tous les jansénistes, Pascal suit l'enseignement de Jansenius (fondateur du jansénisme) qui a écrit un livre intitulé *Augustinus*. La référence des jansénistes est donc Saint Augustin (ou Augustin d'Hippone), l'un des Pères de l'Eglise. Or, il se trouve qu'Augustin était platonicien – ou plutôt néo-platonicien (il mélangeait Platon et le Christianisme). La source du scepticisme de Pascal se trouve donc chez Augustin comme nous allons le voir.

Ce qui est intéressant pour nous, c'est que cette vieille théorie chrétienne va être au cœur d'une des conceptions les plus importantes de la justice et de l'État de l'époque moderne : la position sceptique. L'idée centrale est celle-ci :

La justice ne peut-être connue par les hommes mais sans lois et sans ordre les hommes vivraient dans la guerre civile et le malheur, donc il faut imposer des lois (n'importe lesquelles) par la force pour éviter la guerre. Cette position est celle de Blaise Pascal, c'est aussi celle de Thomas Hobbes (comme nous le verrons plus tard) le fondateur de l'Etat moderne.

Nous avons également vu chez Pascal que l'homme n'avait pas de « nature » (à cause du péché originel : voir cours sur le Désir) mais une « condition » : il est un pur désir d'être, c'est-à-dire qu'il voudrait trouver sa « nature » mais qu'il n'y parvient pas. En l'absence d'une « nature » qui serait le fondement objectif des lois justes (= lois conformes à la « nature humaine » comme chez Platon), il invente des règles arbitraires. Pascal trouve des exemples chez Montaigne de la variété des lois à travers le monde. Cette variété montre bien que les hommes sont déboussolés (c'est-à-dire qu'ils n'ont plus de *logos* capable d'orienter le jugement en vue du Bien) : les lois sont arbitraires. La conséquence terrible de cela est que la justice n'existe pas dans ce monde, il n'y a pas de lois justes.

Alors pourquoi les hommes parlent-ils de « justice » : il s'agit d'une stratégie d'« **imagination** » ou d'**illusion**, selon Pascal qui vise à conférer une **autorité** aux lois afin que les hommes les respectent. Plus les hommes croient à la justice, plus ils respectent les lois et moins ils se battent entre eux, ce qui est le seul « bien » qu'ils puissent attendre sur Terre. Pascal développe donc une position baroque (le monde est le lieu des illusions) et une position sceptique proche de celle des sophistes. Pourtant Pascal n'est pas sophiste car il estime qu'il ne faut pas être égoïste et satisfaire le « Moi ». Pour lui, « le Moi est haïssable » et il faut l'humilier par la soumission religieuse. Ainsi il condamne les sophistes pour leur égoïsme (mais il est d'accord avec leur scepticisme) et il condamne Platon qui croit que l'homme peut connaître le Bien, ce qui est orgueilleux (mais il est d'accord avec lui quand il pose que l'homme doit désirer le Bien). Bref, chez Pascal, l'homme **doit** désirer le Bien mais il **ne peut pas** le connaître.

Par conséquent la société politique humaine est un ordre faux et illégitime qu'il faut

respecter par habitude et par coutume. En revanche l'ordre de la religion est celui du respect absolu que l'on doit à Dieu : il faut se soumettre à l'ordre religieux. La foi, l'espérance, la charité sont les vertus théologiques de la religion chrétienne que respecte Pascal : **foi** = confiance = croyance ; **espérance** = attente. Il faut donc attendre la révélation et la Grâce divine avec confiance, autrement dit il faut croire sans voir et sans savoir. La seule Justice réelle est donc la soumission à l'ordre divin. Contrairement à Platon ce n'est pas une justice qui passe par la connaissance intellectuelle du Bien et la maîtrise technique des choses. Par conséquent, en ce qui concerne les choses humaines et politiques, il n'y a pas de justice.

A/ Problème augustinien de la loi suprême : seul Dieu connaît la loi et non les hommes

Voici le texte de référence de Saint Augustin sur lequel s'appuie Pascal. Ce texte montre que tout doit être soumis à l'amour Dieu. La Raison n'a aucune valeur selon Augustin si elle n'est pas soumise à Dieu. Qu'est-ce qui nous intéresse dans ce texte ? Il s'agit d'une réécriture de Platon ! Vous prenez Platon (le char du *Phèdre* ou le livre V de la *République* sur les trois parties de l'âme) et vous rajoutez le « Dieu » chrétien en plus (donc au-dessus de la Raison, du *logos*) et vous avez le texte d'Augustin. Cela permet de comprendre comment on passe de la position de Platon à celle de Pascal.

Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XIX, 21 :

« Il ne faut pas appeler droits, ni considérer comme droits les iniques institutions des hommes. [...] Il est injuste que l'homme soit asservi à la domination de l'homme, injustice qu'une cité dominatrice, dont l'empire est étendu, embrasse nécessairement, si elle veut commander à ses provinces. [...] L'âme soumise à Dieu a droit de commander au corps, et, dans l'âme, la raison soumise à Dieu a droit de commander à la passion et aux autres vices. Aussi quand l'homme ne sert pas Dieu, quelle justice peut être dans l'homme ? Puisque, n'étant pas soumise à Dieu, l'âme ne peut justement aucune autorité sur le corps, la raison humaine sur les vices. Et si dans l'homme individuel, il n'est alors aucune justice, quelle justice peut être dans une association d'hommes qui se compose d'individus semblables ? Car enfin, quel peut être l'intérêt véritable de ceux qui vivent dans l'impiété, comme vit quiconque trahit le service de Dieu pour celui des démons, monstres d'impiétés d'autant plus pervers qu'ils veulent, esprits impurs, qu'on leur sacrifie comme à des dieux ? »

Nous avons une critique violente de la théorie platonicienne de la justice, en même temps une inspiration forte de celle-ci. L'humanisme antique est rejeté violemment : l'homme n'est pas la finalité de l'homme. Cette finalité supérieure ne peut lui être indiquée que par Dieu. Il n'appartient donc pas à l'homme de tendre au divin et à la sagesse par lui-même (= philosophie), mais il revient

à Dieu de le libérer de son humanité. L'humain n'est plus un idéal et une fin, c'est une condition misérable et « impure ».

Certes, l'âme doit dominer le corps, certes, la raison doit dominer les passions, mais cette domination ne peut trouver sa source et sa justification qu'en Dieu. L'homme cherchant à faire son bonheur seul est égaré, rebelle. Le schéma hiérarchique de Platon n'est pas mauvais, mais c'est un païen, il n'a pas accès à la révélation et donc se trompe sur le sommet de la hiérarchie. Il y a de faux dieux : les dieux païens qualifiés de « démons », mais l'homme et son culte humaniste de la sagesse est aussi un démon. L'*eudaimonia* est le culte du *daïmon* donc du démon. L'orgueil, humain, similaire à l'orgueil de Satan, est profondément mauvais. C'est une idolâtrie : l'humanisme antique est une idolâtrie de l'homme et de son âme (*daïmon*).

L'homme individuel n'est pas complet comme le pensait Platon : il lui manque la sagesse de Dieu. Il n'y a nulle sagesse dans l'homme hors de la foi, il n'y a donc nulle sagesse dans la communauté des hommes. L'homme ne peut connaître la justice en ce monde, il ne peut que l'espérer dans le monde prochain. Ainsi, les **vertus cardinales** de Platon dans la *République* (Justice, tempérance, sagesse, force morale) sont remplacées par les **vertus théologiques** pauliniennes (énoncées par Saint Paul) de la première *Lettre aux Corinthiens* (foi, espérance, charité/*agapê*).

Platon voulait un homme adulte (**sagesse**), libéré de ses passions (**tempérance**), soucieux de l'ordre du monde (**justice**) et responsable de soi (**force morale**). Paul parle d'un homme ignorant et désireux de croire sans savoir (**foi**), d'un homme qui n'agit pas mais qui attend (**espérance**) et qui, réservant son jugement, s'efforce d'aimer autrui tel qu'il se présente, ami ou bourreau (**charité**). Il n'appartient pas l'homme chrétien de juger car il ne connaît pas la justice, car il ne sait rien et les desseins de Dieu ne sont pas compréhensibles pour son esprit faible et aveugle.

Pour Augustin, à la suite de Saint Paul l'Évangéliste, il n'y a ni connaissance du Bien, ni perfection de l'homme, ni ordre du monde en dehors de Dieu. L'homme doit attendre Dieu et non prétendre mettre le monde en ordre ou établir par lui-même la justice : c'est un péché d'orgueil.

Pascal est augustinien : l'homme ne connaît pas la justice et il ne lui appartient pas de la connaître car sa raison est faible. Il est donc gouverné par un tyran qui le domine = son imagination qui le rend susceptible de se soumettre à n'importe quel sophiste habile. Et si le seul bien sur Terre est la fin de la guerre et le respect des lois, alors il faut admettre que le mieux qu'il puisse arriver aux hommes est de se soumettre au premier sophiste (ou tyran) venu (par exemple : Louis XIV pour Pascal).

B/ Relativité des lois : il n'y a pas de loi rationnelle et donc juste

Pascal critique ici l'idée selon laquelle certains hommes seraient capables de percevoir la justice en soi : si on regarde les différents pays, il n'y a pas une seule loi qui est universelle. Dans tous les pays les coutumes sont différentes et il n'y en a aucun qui soit indiscutable. Quelle est cette justice universelle à l'aune de laquelle on pourrait juger les lois des hommes ? Il n'y en a pas. Le meurtre est interdit, mais à la guerre il est autorisé et honoré. Les romains avaient le droit de tuer leurs enfants durant la première année. A Sparte on encourageait les enfants à voler... Pourtant toutes ces lois étaient jugées bonnes en leurs temps.

Pascal, L. 126 : « *Qu'elle est donc cette nature sujette à être effacée. La coutume est une seconde nature² qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés ? [...] Une différente coutume en donnera d'autres principes naturels.* »

Comment analyser précisément les déclarations de Pascal ? Pour Platon le Bien consistait à perfectionner la nature humaine et à la conduire à son sommet de sagesse qui la rendait « divine ». Cette attitude philosophique de Socrate est impossible pour Pascal car **l'homme n'a pas de nature** à perfectionner = c'est un être **vicié** par le péché originel. Ainsi il n'y a pas de lois qui soient « naturelles » et de lois qui soient « contre-nature » pour l'être humain. **La preuve de cela est la diversité des coutumes** : leur caractère variable est la preuve de leur caractère arbitraire. Elles sont **arbitraires** car la raison humaine est faible et incapable de trouver le Bien, donc de guider l'homme.

On remarquera donc un principe qui est partagé par Platon et Pascal : connaître rationnellement quelque chose, c'est connaître sa nature. Ainsi si l'homme n'a pas de nature, il échappe au gouvernement rationnel : c'est un « monstre incompréhensible ».

1492 : Découverte des Amériques par Christophe Colomb.

Grande réflexion sur la **diversité** humaine au XVIème siècle (mise à mal de l'idée d'une *nature humaine* universelle) :

_ Montaigne, *les Essais*, II, 12 : Apologie de Raymond de Sebonde.

_ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en terre de Brésil*.

C/ Crise du sens de la vie humaine : Pas de « nature humaine » mais seulement la « coutume »

² La formule d'Aristote dans *L'Ethique à Nicomaque* : « l'habitude est une seconde nature. » Pascal reprend cette formule pour la subvertir : la nature n'est qu'une première coutume ! Autrement dit la « nature » n'existe pas, c'est un mot que l'on utilise pour décrire la mode du moment (coutume, habitude), et la mode est irrationnelle.

qui remplace le vide de la condition humaine pas l'illusion et l'imagination

Pascal répugne à penser qu'il y a des hommes qui connaissent le Bien et la véritable justice. Le médecin peut connaître le Bien pour le corps, mais qui peut savoir ce qui est le Bien pour les hommes, le bien pour l'humanité. Seul Dieu pourrait le savoir, mais Dieu s'est retiré et a abandonné les hommes qui s'agitent de façon absurde dans une vie qui n'a pas de sens. Le problème de Pascal est que la vie n'a pas de sens (absurdité de la mort), par conséquent il n'y a pas de justice possible. Si l'humanité est sur un bateau, comme le dit Platon, elle n'a aucune destination : c'est une **errance** sans fin que la vie sur Terre. Aucun capitaine ne peut donc la mener à bon port.

Il n'y a pas de sagesse en ce monde, seule la foi et la reconnaissance de notre errance peuvent nous sauver. Nous sommes dans monde gouverné par ***l'imagination***, par l'illusion (et non par la **raison** qui est impuissante). Il faut admettre que sur la justice, les sophistes avaient raison tandis que Platon croyait pouvoir mener l'homme à sa perfection : il n'appartient qu'à Dieu de conférer la grâce.

Ainsi, Pascal explique que quand Platon et Aristote écrivaient des traités de politique, ils étaient comme des fous qui essayaient d'écrire le règlement d'une hôpital de fous.

Pascal, *Pensées*, L. 533 : « S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous. »

Voilà un belle image de la pensée de Pascal sur l'absurdité de la condition humaine : les hommes sont des fous qui se donnent l'air sérieux en formulant des lois qui ont l'air très sérieuses, mais tout est ridicule ! Rappelons-nous qu'un être humain peut être heureux, ému et fier de recevoir la médaille de la Légion d'Honneur alors qu'il est très âgé et proche la mort. En raison de la finitude humaine tous les honneurs des hommes sont absurdes et fous.

D/ L'égoïsme : le vice fondamental de l'humanité qui détruit toute bonté et toute moralité humaine

Un Etat n'est pas capable de produire le Bien sur Terre car l'homme est une créature trop imparfaite : l'homme est égoïste et ne souhaite que son propre plaisir. Il ne prend aucun plaisir à faire le Bien. Donc Platon avait raison de penser que la justice consiste dans la recherche du Bien, mais *Platon était trop optimiste*. Le Bien n'appartient pas à ce monde où tout est compétition et violence.

Comment la nature humaine est-elle effacée par le péché originel ? La réponse de Pascal (proche des Sophistes) est l'**égoïsme**. La bonté originelle d'Adam et Eve a été effacée par l'égoïsme. Pascal tire ici les conséquences morales de la philosophie de Descartes. Nous avons vu qu'il reprend déjà à Descartes l'argument du rêve et bien il lui reprend aussi sa philosophie du sujet : Un être humain est une subjectivité solitaire face au monde (qui est une illusion). Les sujets sont donc des âmes perdues qui ne savent pas que le monde est un mauvais rêve.

Ce qui caractérise les sujets (et le situation de solipsisme), est la **solitude** : chaque « Moi » voit le monde depuis son point de vue ce qui pose un problème épistémologique (question du savoir) mais aussi un grand problème **moral** : puisque chacun est au **centre de son monde**, chacun veut satisfaire ses désirs et écraser les autres. Autrement dit **l'égoïsme de la conscience subjective conduit à l'égoïsme moral**.

Pascal, Pensées, L. 64 : « *"Ce chien est à moi", disaient ces pauvres enfants. "C'est la ma place au soleil." Voilà le commencement et l'image de l'usurpation sur toute la terre.* »³

Pascal, Pensées, L. 210 : « *Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence⁴ pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine. On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice. Mais, dans le fond, ce vilain fond de l'homme [...] n'est que couvert. Il n'est pas ôté. La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires.* »

Nous retrouvons ici la conception négative de l'être humain que l'on avait chez les sophistes. Les hommes sont méchants, égoïstes, vicieux. Comment les gouverner ? Il ne faut pas parler à leur sens moral, il faut parler à leur intérêt personnel ou il faut leur faire peur avec la force. Comment construit-on les lois des Etats ? On les fonde sur les vices égoïstes des individus et sur leur lâcheté. Pascal remarque néanmoins que cela fonctionne : quand on manie la carotte et le bâton (la récompense et la punition) on peut parvenir à faire en sorte que les humains ne passent pas leur temps à s'entretuer. Pour autant les êtres humains ne sont pas meilleurs et il ne s'agit pas d'une véritable « Justice » au sens où Platon l'entendait.

E/ Limiter la violence et obtenir la Paix : les liens « magiques » de l'imagination

Nous avons donc vu que la seule chose que peuvent faire l'Etat et la loi, c'est limiter la

³ Ce fragment des *Pensées* est à rapprocher de l'incipit de la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

⁴ Concupiscence = désir égoïste et jaloux.

violence. Pascal nous a montré deux ressorts très puissants : le désir égoïste (si tu respectes la loi et que tu travailles bien tu peux gagner de l'argent pour toi par exemple) et la peur de la punition (si tu ne respecte pas la loi tu seras mis en prison ou condamné à mort à l'époque de Pascal). Pourtant la force des lois repose sur un principe encore plus puissant : **l'autorité de la justice** c'est-à-dire **l'imagination**. Comme les sophistes l'avaient bien vu, le plus important pour que les hommes respectent gentiment et servilement une coutume est qu'ils la croient « juste ». Ainsi s'ils croient que la monarchie héréditaire de droit divin est « juste », ils trouveront qu'il est juste que le fils du roi devienne roi à son tour à la mort de son père. Et s'ils trouvent cela juste, ils ne se révolteront pas. **Ainsi « l'idée de justice » est un sorte d'envoûtement puissant : elle rend les hommes dociles et soumis.**

Or en politique humaine, il n'y a que deux possibilité : **le calme de la domination autoritaire** ou **la violence de la guerre civile**. La guerre est pire que tout, il vaut donc mieux s'accommoder de la domination.

Pascal critique la raison à la suite de Montaigne : la raison est impuissante à nous montrer la vraie destination de l'homme, la raison ne peut rien faire pour le bonheur des hommes. Le problème est que la vie humaine est irrationnelle et absurde. Pascal ne juge donc pas comme Glaucon que le plus fort doit être au pouvoir, mais il juge qu'**on doit laisser au pouvoir ceux qui y sont déjà** car il faut à tout prix **éviter l'instabilité politique**. La meilleure chose pour éviter la violence est de **laisser croire que le pouvoir est légitime et juste**.

Ainsi, ce qui domine les hommes est leur **imagination** : **Louis XIV** a bien compris cela et Pascal pense à lui. À quoi sert le château de Versailles ? Il sert à impressionner l'imagination du monde entier : le « Roi-Soleil » vit dans un grand palais recouvert d'or et de marbre ce qui montre qu'il est un être exceptionnel, supérieur, divin et donc qu'il est « juste » que ce soit lui qui gouverne. La stratégie de communication de Versailles prouve à Pascal que l'on gouverne hommes en impressionnant leur imagination. **L'autorité en apparence légitime** du pouvoir politique repose sur des stratégies de légitimation et de justification par l'illusion. Les hommes vivent dans un monde baroque de prestiges et de valeurs imaginaires : **Louis XIV est (rationnellement) un homo sapiens comme les autres mais pour son peuple il est (imaginativement) un dieu vivant.**

Pour Pascal les Etats commencent toujours par la **force** (les plus forts dominent les plus faibles) mais il se perpétuent par la puissance de l'imagination. Au début les hommes sont enchaînés avec des vrais chaînes et des vraies cordes (comme les esclaves et les bagnards) et ensuite ils sont enchaînés par des cordes magiques : **« les cordes d'imagination »**. Cela signifie qu'ils **ont tellement intégré leur soumission qu'ils considèrent que ceux qui les dominent sont justes et ont le droit de les dominer**⁵.

5 Pas étonnant que l'un des sociologues les plus important du XX^e siècle, Pierre Bourdieu, qui est le grand penseur de la « domination » ait intitulé l'un de ses ouvrages majeurs *Les méditations pascaliennes* ! Bourdieu montre que les

Pascal, *Pensées*, L. 828 : « *Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant. Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît : les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc. Or ces cordes qui attachent donc le respect à tel et tel en particulier sont des cordes d'imagination. »*

Après que la force a placé une classe d'individus au pouvoir, celle-ci s'y maintient en inventant des principes de justice imaginaires : En France, sous l'Ancien Régime, il a été dit que les nobles devaient seuls avoir le privilège de gouverner. En Suisse à la même époque les bourgeois (roturiers) non nobles pouvaient gouverner. Y a-t-il une coutume plus « juste » qu'une autre ? Non selon Pascal le système d'élection suisse (fondé notamment sur la richesse et non le rang) n'est pas plus juste que le système français. Pourquoi ? **Parce qu'aucune homme ne peut légitimement avoir le droit véritable de gouverner les autres** (rappelez-vous Augustin). Pourquoi ? Parce que la seule légitimité du pouvoir d'un homme (ou d'un groupe) sur les autres ne pourrait venir que de la supériorité en sagesse de celui-ci (Platon l'avait bien compris), mais pour Pascal (comme nous l'avons vu) une telle supériorité n'existe pas : tous les hommes sont misérables et incapables de saisir la véritable justice = celle de Dieu.

F/ La Coutume = la corde d'imagination la plus puissante

Il faut se fier à la **coutume** qui **sacralise** tout : en effet, **la coutume efface l'illégitimité du fondement de tous les Etats** : un Etat est toujours fondé d'abord sur la *force brutale*, puis sur la *force de l'habitude*. La force de l'habitude est bien meilleure selon Pascal car elle fait moins de morts. En effet, **le droit du plus fort est instable, tandis que le droit coutumier est stable**. Le but recherché n'est donc pas le **Bien**, mais plus modestement la **Paix**.

Comme il n'y a pas de justice, les lois ne peuvent être ni justes ni injustes en elles-mêmes.

analyses de Pascal sont toujours valables pour la V^e République : il montre que ce sont toujours les gens des classes dominantes qui sont au pouvoir car le peuple a intégré le prétendu « principe de justice » selon lequel ce sont les gens les plus diplômés qu'il faut élire à la tête de l'Etat ou mettre dans les grandes administrations. Ainsi quasiment tous nos Présidents de la République ont fait l'ENA (Hollande, Macron, Chirac) comme la plupart des ministres. Or, les énarques sont rarement des gens venant de milieu populaire car il faut naître dans une famille de gens riches et cultivés pour être entraîné très jeune à se préparer à l'ENA (ou les grandes écoles équivalentes). Ainsi se crée une « aristocratie républicaine » régulièrement élue par un peuple persuadé que ses compétences sont légitimes et justes.

Ce qui est important, c'est que les hommes **imaginent** qu'elles sont justes. Il faut donc garder les lois de la coutume, celles auxquelles les hommes sont habitués (ex : mettre en prison quelqu'un qui a commis un vol. N'a pas de sens rationnel).

Pascal estime que ce qui est important est **l'apparence de justice**. Si les hommes croient que leur gouvernement est juste, alors ils se tiennent tranquilles et vivent en paix. Mais s'ils croient que les lois ne sont pas justes, alors tous se gâtent. On retrouve ici, un raisonnement proche des **sophistes**, même si le but est la paix et non la domination.

Il est donc important de *sauver les apparences*, de renforcer le **sentiment subjectif de justice**. Pour Pascal, la justice n'existe que dans **l'imagination** des hommes. C'est l'imagination qui gouverne le monde (« imagination reine du monde »), car la raison est impuissante. Comme il n'y a pas de bonne législation objective, il faut donner l'apparence illusoire d'une telle législation. **« Pour le bien des hommes, il faut souvent les tromper. »** Il faut manipuler le peuple pour le protéger contre lui-même. Il doit croire que le gouvernement est juste car sinon il se révoltera et le gouvernement suivant ne sera pas plus juste : il faut éviter l'effusion de sang (contexte historique : **la Fronde** : le gouvernement de Louis XIV n'est pas juste et légitime mais il est important que le peuple le croit afin d'éviter le retour de la guerre civile). Cela permet d'éviter le cycle infernal de la *vengeance*.

Pascal reprend les arguments des sophistes mais en vue de sauvegarder la paix et non en vue d'obtenir le pouvoir. Il vaut mieux laisser au pouvoir ceux qui y sont et vivre paisiblement de son côté. **La justice est une illusion, mais une illusion très utile. Calliclès disait qu'il s'agissait d'un enchantement et il avait raison, mais il n'avait pas vu l'utilité véritable de cet enchantement.**

Texte : Pascal, *Les Pensées*, Lafuma 60 :

« De cette confusion arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente ; et c'est le plus sûr ; rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi ; tout est ébranlé par le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe l'anéantit. Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes ; qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi : elle est toute ramassée en soi ; elle est loi, et rien davantage. Qui voudra en examiner le motif le trouvera si faible et si léger que, s'il n'est accoutumé à contempler les prodiges de l'imagination humaine, il admirera qu'un siècle lui ait acquis tant de pompe et révérence. L'art de fronder, de bouleverser les Etats, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant dans leur source, pour marquer leur défaut d'autorité et justice. « Il faut, dit-on, recourir aux lois fondamentales et primitives de l'Etat, qu'une coutume injuste a abolies. » C'est un jeu sûr pour tout perdre ; rien ne sera juste à cette balance. Cependant le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnaissent ; et les grands en profitent à sa ruine, et à celle de ces curieux examinateurs des coutumes

reçues. C'est pourquoi le plus sage des législateurs disait que, pour le bien des hommes, il faut souvent les tromper ; et un autre, bien politique : Au lieu de la vérité où il cherche son salut, il lui faut croire qu'il vaut mieux pour lui d'être trompé (Montaigne, Essais, II, 12 citant saint Augustin, Cité de Dieu, IV, 27). Il ne faut pas qu'il sente la vérité de l'usurpation ; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement si on ne veut qu'elle ne prenne bientôt fin. »

Ce texte procède à une critique très forte du droit naturel.

Il y a deux possibilités concernant la justice : 1) Soit il y a un droit naturel et donc une définition de la justice en soi ; 2) Soit il n'y a pas de droit naturel et donc pas de justice en soi.

Selon Pascal, le droit naturel n'existe pas : il faudrait un Dieu pour nous dire ce qu'est le droit naturel, mais Dieu ne nous parle pas. Platon pensait que l'on pouvait rationnellement être comme les dieux, mais Platon ne connaissait pas la diversité humaine. La diversité humaine nous apprend que la nature humaine n'existe pas : il n'y a que des variations culturelles dont chacune décide de qui est le Bien et le Mal. Le Bien et le Mal ne sont pas les mêmes pour tous les hommes. Par conséquent, il ne peut y avoir aucune connaissance définitive de ce qui est juste ou pas. Ce qui est juste, l'est toujours par rapport à une tradition ou à une autre.

Par conséquent que faut-il faire ? Il faut **mentir** aux hommes en leur faisant croire que leurs lois sont justes. Comment faire ? C'est très facile car les hommes sont dominés par leur imagination. Il suffit que l'on ait des **coutumes**, des **habitudes** pour qu'elles paraissent justes : spontanément les gens pensent « on a toujours fait comme ça donc c'est comme ça qu'il faut faire » = l'être humain est spontanément conservateur. Pour Pascal il faut utiliser cette force de la coutume pour le bien des hommes : en effet, tant qu'ils ne se rebellent pas et supportent tranquillement la domination il n'y a pas de guerre civile, ce qui est la pire chose qui puisse arriver. La problème vient des penseurs maladroits (les « demi-habiles ») qui "dénoncent les injustices" : alors qu'ils croient faire le "bien" en montrant que la domination est illégitime, ils ne font que provoquer des guerres civiles et la mort. Il faut donc bien se garder de révéler la vérité aux hommes car le Bien n'existe pas sur Terre, en revanche la guerre est très réelle.

« Cacher le commencement » = car il n'y a pas de **fondement légitime**.

4/ Fonder la justice sur la liberté : Rousseau et la volonté

Texte suivi ici : **Rousseau, Contrat Social, Livre I, 1762.**

A/ Fonder la justice non sur la nature mais sur la liberté : se débarrasser de la métaphore dangereuse du « corps social »

Rousseau, Contrat Social, I, ch. 1 :

« L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question. Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirais: tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux: car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter. Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions. Avant d'en venir-là, je dois établir ce que je viens d'avancer. »

Dès les pages d'ouverture, le *Contrat Social* de Rousseau se présente comme un effort théorique pour essayer de penser la « légitimité » des lois. Connaissant très bien Pascal, Rousseau est au fait du problème philosophique de la justice. Afin de sortir de l'alternative entre la position sceptique défendue par les sophistes puis Pascal et la position dogmatique de Platon, Rousseau va produire un déplacement radical du problème. Comme il le remarque, le problème de la justice a toujours été jusque-là présenté comme un problème lié à la question des compétences intrinsèques du gouvernant : le gouvernant légitime est celui qui dispose de la connaissance tandis que le gouvernant illégitime est celui qui s'impose par force (que celle-ci soit brutale ou insidieuse comme le pouvoir de la rhétorique ou de la coutume).

La problématique cruciale touchant à la justice a donc progressivement été centrée sur la question de la connaissance des principes de la justice, connaissance qui serait fondée à son tour sur la connaissance de la nature humaine (qui serait le fondement d'un droit légitime et juste). Ruiner la possibilité de la justice consiste donc à dire 1° que l'homme n'est pas capable de connaissance certaine (thèse sceptique) et 2° que la nature humaine n'existe pas ou a été détruite par le péché originel (thèse quasiment nihiliste de Pascal).

Pourtant, comme le voit Rousseau, ces deux arguments puissants ne condamnent pas définitivement l'idée platonicienne selon laquelle il est possible de faire des lois en vue du Bien de tous et non en vue des intérêts des plus puissants. Il faut simplement s'efforcer de repenser ce que

signifie le « Bien ». Selon Rousseau, l'idée du bien politique ne doit pas être ramenée à l'idée qu'il existe un « Bien » propre à la Cité en tant que « corps social ». Autrement dit, il ne faut pas subordonner le bien des individus au bien du corps social mais, au contraire, faire du corps social organisé en État politique l'instrument du bien individuel.

Une telle position radicalement individualiste est paradoxalement le fondement de la justice pour Rousseau. Autrement dit il ne faut jamais séparer justice et liberté. En effet, la pensée politique de Platon reposait sur l'idée que les moins bons devaient obéir aux meilleurs car les meilleurs connaissaient le Bien. Pour Rousseau, le bien dont doit se soucier l'individu est son bien personnel, ce qui, comme nous allons le voir, n'est pas en contradiction avec le souci du bien commun de la Cité. Il faut renoncer à l'idée que la Cité (ou l'État) est un chose en soi qui a son bien propre que certains connaissent et d'autres ignorent : telle est une effectivement une conception de la justice qui conduit à la légitimation trompeuse et sophistique de l'oppression. Le seul critère que doit appliquer le citoyen est celui de son intérêt propre.

Pour Rousseau, il faut se méfier de l'idée ancienne du « corps politique » que l'on trouve développée chez Platon au livre V de la *République* et qui est reprise par quasiment tous les penseurs politiques depuis. Certes, comme Aristote (*Politiques*, I, 2) l'a vu, l'homme est un *zoon politikon* (un animal politique) car l'espace de la Cité lui permet de déployer l'intégralité de ses compétences (la Cité est le lieu de l'éducation qui transforme le rustre en citoyen éduqué). Néanmoins, ce n'est pas parce que l'espace de la Cité est propice à l'être humain que celui-ci appartient à celle-ci comme une « partie » du corps appartient au corps. En effet, si l'on prend au sérieux la métaphore du corps politique, on s'aperçoit qu'elle entraîne des conséquences problématiques : lorsque quelqu'un a une infection à la main, on peut envisager de lui couper la main pour le sauver, par exemple. Transposé au domaine politique, cette proposition permet de justifier que l'on sacrifie certains citoyens au profit de la santé du « corps politique ». On peut ainsi justifier la peine de mort ou l'esclavage : « il faut faire une ablation des organes malades pour guérir » ou « il faut bien que les bras et les jambes travaillent pour nourrir le ventre ».

B/ Amour de soi et Amour-propre : régler le problème de l'égoïsme

Ainsi la métaphore du « corps politique » peut apparaître comme une des racines de l'injustice. Sur ce point, les sophistes avaient vu juste dans leur critique de Socrate. Dire que la santé de la Cité est plus importante que la liberté des particuliers, c'est justifier l'oppression des citoyens. Pour Rousseau, la liberté des citoyens ne peut jamais être subordonnée à un principe supérieur. Mais alors, ne retombe-t-on pas dans le problème ancien de l'égoïsme? Comment fonder un État juste sur l'égoïsme de chacun ? La nouveauté de la pensée de Rousseau est qu'elle consiste à ne plus

opposer l'égoïsme et le bien. Au livre III de *L'Emile* (traité d'éducation philosophique publié en même temps que le *Contrat Social* en 1762) Rousseau propose une distinction entre l'« **amour-propre** » et l'« **amour de soi** ». Pour lui l'amour de soi est un sentiment spontané et bon qui n'est aucunement vicieux : il s'agit de prendre soin de soi. Au contraire, le sentiment d'amour-propre correspond au vice que l'on appelle souvent « égoïsme » : dans l'amour-propre, je veux me comparer aux autres et les dominer. Ainsi l'amour-propre me conduit à vouloir paraître, à vouloir mentir, à vouloir « frimer » pour me repaître de l'admiration que les autres me vouent. La description de l'amour-propre rejoint ainsi les descriptions de Pascal sur la vanité des hommes qui aiment à se comparer et vivre d'une vie imaginaire dans l'esprit des autres. Il s'agit d'une modalité inauthentique de l'existence vouée à l'exhibition de soi : chacun veut être une « star », chacun veut être de façon « tyrannique » au centre de l'attention des autres.

Au contraire, l'amour de soi n'est pas un sentiment antisocial, il consiste tout simplement à faire attention à soi et à son bien-être. Mieux, l'amour de soi est un sentiment profondément social puisque, pour Rousseau, il est le fondement de la « **pitié** » qui est le sentiment moral par excellence. La pitié, c'est ce que l'on appellerait désormais l'**empathie**, c'est-à-dire la capacité à partager la souffrance d'autrui. Comme le montre Rousseau, lorsque je vois quelqu'un souffrir je ne peux pas m'empêcher de me mettre à sa place d'une certaine façon et de ressentir de la peine pour lui. C'est sur ce ressort psychologique que reposent les « campagnes de sensibilisation » : quand on nous montre à la télévision des gens (notamment des enfants) qui souffrent de la guerre ou de la famine pour nous inciter à donner de l'argent à des associations caritatives, on utilise ce que Rousseau appelle le sentiment moral de pitié. Donc, pour Rousseau, si l'amour-propre vient étouffer le sentiment de pitié au profit du sentiment narcissique, au contraire, un amour de soi sain et bien compris est le moteur du sentiment altruiste de la pitié puisqu'il me permet de me mettre à la place de l'autre et de comprendre la détresse et le besoin d'aide de celui-ci.

Ici, Rousseau s'inspire en partie de la *Lettre à Ménécée* d'Épicure : il montre que ce qui corrompt l'homme est un mauvais usage de l'imagination. Vouloir être une célébrité que tout le monde regarde est un vice qui vient de l'imagination (je désire une image fantasmée de moi, je veux devenir « l'idole » des autres). Mais cette idolâtrie de soi au moyen des autres n'apporte pas de bonheur et de paix intérieure. Au contraire le désir d'une vie simple et équilibrée qui me permette de prendre soin de moi et des autres est beaucoup plus sain (mais pour cela je dois me prémunir contre les pathologies de l'imagination).

C/ La notion de contrat comme fondement de l'État politique par la liberté des citoyens considérés comme égaux en droits

Comment faire en sorte que fonder un État juste à partir de la volonté libre des citoyens ? Pour Rousseau, il suffit de considérer l'établissement des lois de l'État comme étant le fruit d'un « contrat » ou d'une « pacte » décidé par les citoyens. Faire un pacte ou un contrat est une activité tout à fait banale dont la logique est toutefois tout à fait cruciale pour comprendre ce qu'est la justice. Il faut néanmoins le distinguer le « vrai contrat » du « faux contrat ». Le vrai contrat a lieu entre deux être humains libres et désireux de contracter : par exemple je décide d'acheter une voiture et le vendeur désire la vendre, nous nous mettons d'accord sur un prix qui me convient et qui convient au vendeur, nous passons un contrat de vente et ainsi la voiture m'appartient contre l'argent versé au vendeur. Certes comme l'a bien vu Platon, ce genre de contrat peut avoir lieu au sein d'une bande de brigands. Néanmoins cela ne met en pas en péril l'argument si j'y regarde de plus près : quand le brigand contracte de façon équitable avec un autre brigand, il agit alors comme un honnête homme ; en revanche quand les brigands associés détraoussent une troisième personne par la force, ils agissent alors de façon injuste.

L'idée du contrat social de Rousseau consiste donc à considérer que les lois doivent faire l'objet d'une démarche contractuelle reposant sur la volonté de chacun. Pour reprendre l'exemple de la vente de voiture il serait facile de dire que chaque être humain voudrait avoir une voiture sans offrir d'argent en retour ou de l'argent sans rien donner en retour, mais rationnellement cela apparaît évidemment injuste si l'on considère que tous les humains sont égaux. Voici donc une nouvelle considération fondamentale qu'il faut poser : tous les être humains sont **égaux en droit**. Pour Platon cela n'était pas du tout évident dans la mesure où, selon la métaphore du corps social, la tête est plus importante que les pieds par exemple.

Au contraire, selon Rousseau, il est impossible de défendre une conception contractualiste (= fondée sur le contrat social) de l'État politique et de la justice sans poser au fondement de cela l'idée d'égalité des droits. Cela relève en effet du « bon sens » : si je dois m'associer avec quelqu'un, je voudrais être traité pareil que lui : si la personne avec qui je m'associe (pour créer une entreprise par exemple) me dit quelle va prendre 80% des bénéfices et que je ferai 80% du travail, il paraît évident que je vais refuser un tel pacte ou un tel contrat. Ainsi, je ne peux **vouloir** le pacte que si celui-ci est **égalitaire**. Les conditions de la Justice du pacte sont donc très claires : il s'agit de la **liberté** (qui fonde la « volonté ») et de l'**égalité** qui est la condition nécessaire et rationnelle à l'acceptation volontaire du pacte passé.

D/ Lecture suivie du livre I du *Contrat Social* de Rousseau

1° La critique des modèles prétendument naturels qui justifient l'inégalité

Nous avons que la métaphore du corps politique était dangereuse pour l'égalité, donc pour la liberté, donc pour la justice. Rousseau ouvre son travail sur la critique de deux modèles tout à fait traditionnels souvent utilisés pour justifier la monarchie et l'inégalité des privilèges de la noblesse : le modèle de la famille et le modèle du troupeau de mouton. Dans le premier car le roi et les nobles sont conçus comme des pères pour le peuple : ils s'occupent de lui donc il est normal que le peuple obéisse et soit soumis. Dans le second cas, le roi et les nobles sont des bergers qui guident le peuple pour le bien du peuple, il est donc normal que le peuple obéisse et soit soumis aussi.

la famille : le modèle naturel de la société ?

Rousseau, *Contrat Social*, I, ch. 2 :

« La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père, exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention. Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître. La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques, le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. »

Rousseau détruit cet argument en disant que le « modèle naturel » de la famille n'est valable que dans la mesure où il y a une inégalité réelle entre les enfants et les parents : un enfant n'est pas encore un être responsable et rationnel comme un adulte, il est donc normal que l'on s'occupe de lui et qu'il soit dirigé par des adultes qui veulent son bien : l'enfant a « besoin » de l'adulte, cela est « naturel ». Mais, comme le montre Rousseau, dès qu'un enfant est devenu un adulte ce modèle ne vaut plus. Ainsi, tous les sujets du roi de France étant des adultes, il n'est pas légitime que les considérer comme ses enfants : c'est irrationnel. Les hommes sont tous nés libres et égaux et ne peuvent accepter de respecter des lois que si ces lois sont faites en vue de « leur utilité », c'est-à-dire de leur bien. Le reste est de l'oppression.

Par conséquent, comme le remarque Rousseau, lorsque les enfants devenus adultes restent vivre et travailler avec leurs parents (ce qui est courant au XVIII^e siècle), c'est de façon volontaire et libre : ils choisissent de rester car cela est bon pour eux. Ainsi, dès que l'enfance se termine le groupe familial reste uni en raison d'un « pacte familial » qui est similaire au « pacte social », et si,

dans une famille, le père est injuste et dominateur, il y a fort à parier que ses enfants s'en iront et le laisseront seul dès qu'ils le pourront. Loin d'être « naturelle » l'union familiale durable est donc le fruit d'une « convention » (= accord, pacte) reposant sur la volonté éclairée de tous les participants qui, une fois passée l'enfance, sont nécessairement des adultes libres et égaux.

_ Le Berger et le troupeau : modèle naturel de la société ?

Rousseau, *Contrat Social*, I, ch. 2 :

« Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait [...] l'empereur Caligula ; concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes. Le raisonnement de ce Caligula revient à celui de Hobbes et de Grotius. Aristote, avant eux tous avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. Aristote avait raison, mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage, naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir : ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. »

Là encore Rousseau condamne l'idée d'inégalité que l'on trouve chez les auteurs antiques et qui fût reprise par les empereurs de Rome comme Caligula. Pour Aristote il y a des hommes qui sont des « esclaves par nature » (*Politiques*, Livre 1), ce qui est inacceptable pour Rousseau. Certes Rousseau sait bien que l'on peut réduire un homme psychologiquement à l'esclavage en brisant sa volonté, mais ce n'est pas la preuve que celui-ci est un esclave par nature. Ainsi la métaphore qui veut que le roi soit un dieu, un guide et un berger tandis que le peuple serait un troupeau de bétail esclave et idiot ne vaut pas. Si l'oppression et la domination peuvent être organisées, cela ne signifie pas qu'elles sont justes. Ainsi, pour Rousseau, la Cité antique et l'Empire romain ont organisé l'inégalité de la même façon que les privilèges de la noblesse l'organisent encore de son temps, mais cette image de la justice est fautive car elle nie le principe d'égalité qui seul peut être le fondement d'une constitution juste, c'est-à-dire rationnellement désirée (= volontairement) par tous. Briser la volonté d'une partie de la population pour la réduire en esclavage, ce n'est pas fonder un État, c'est au contraire détruire son fondement légitime : la volonté des citoyens.

Le chapitre suivant clarifie cela en montrant que l'idée d'un « droit du plus fort » est une contradiction dans les termes.

2° Le droit du plus est fort est une contradiction dans les termes : contrainte / obligation

Rousseau, *Contrat Social*, I, ch. 3 :

« *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa 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? [...] 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 réponds qu'il ne sera jamais violé. [...] Convenons donc que force ne fait pas droit, & qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. »*

Dans le chapitre 3 du livre I du *Contrat Social*, Rousseau fait une petite mise au point sémantique (= en termes de signification des mots) : il ne faut confondre l'**obligation** et la **contrainte**. L'obligation est la soumission volontaire à des règles, des principes ou des contrats que l'on considère comme justes. Par exemple, si quelqu'un m'a aidé à un moment je peux proclamer que je suis son « obligé », ce qui veut dire qu'il pourra compter sur moi quand, à son tour, il aura besoin d'aide. Au contraire, la contrainte est la soumission involontaire et obtenue par la force.

Pour que la situation soit bien claire et pour éclairer encore la notion de « contrat » qui oblige, prenons l'exemple de l'un des contrats les plus importants de la société civile, à savoir le contrat de mariage : ce contrat est censé être un contrat qui oblige mais qui ne contraint pas (sinon c'est un viol et une séquestration, non un mariage). En effet, par le mariage je m'oblige à la fidélité envers l'autre car je lui en fait la promesse. Si un jour, je suis infidèle l'autre peut me reprocher de ne pas avoir tenu ma promesse. Au contraire, s'il s'agit d'un mariage forcé, il n'oblige à rien : dès que je pourrai m'échapper que je le ferai et ce sera légitime. La différence est donc très importante : dans le cas d'un mariage voulu je peux faire confiance à l'autre car nous avons engagement réciproquement désiré ; au contraire le dans le cas d'un « pseudo-mariage » imposé par la force il normal que celui qui impose ne puisse pas faire confiance à l'autre car il n'y a pas de véritable pacte, il n'y a que de l'oppression et de la violence.

Ainsi la force ne peut jamais fonder le droit : seule la **volonté** (le **consentement**) peut fonder un droit juste et admis par tous car désiré par tous. Dès lors, on voit comment Rousseau se prépare à décrire le « pacte social » ou « contrat social » comme un acte de fondation d'une alliance désirée par tous et qui par conséquent oblige les citoyens. Les lois, lorsqu'elle sont justes et qu'elles ont fait l'objet d'un accord préalable, ne sont donc pas des motifs d'oppression mais des obligations librement consenties (comme aider mon ami ou être fidèle à mon conjoint). Pour Rousseau, un État

politique ce n'est donc pas un groupe d'humains qui séquestre d'autres humains (cela s'appelle la guerre et l'oppression), c'est un groupe d'humains qui s'assemblent en vue de **l'intérêt de tous et de chacun** : le bien commun doit toujours aussi être le bien de chacun, car personne ne fait un contrat avec d'autres à ses dépens et contre ses intérêts. S'il fait cela, il est fou et donc n'est pas libre : défendre ses intérêts bien compris et rationnels n'est donc pas un acte d'égoïsme, c'est la défense normale et légitime de sa liberté ; c'est également l'affirmation juste de l'égalité de sa valeur par rapport à celle des autres citoyens. (pas d'opposition entre justice et utilité)

3° Liberté et moralité : la fondation du « Pacte Social »

Rousseau, *Contrat Social*, I, ch. 4 :

« Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous: la folie ne fait pas droit. [...] Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. »

Rousseau va plus loin ici pour montrer qu'on ne peut renoncer à sa liberté sans renoncer à sa condition (ou « qualité ») d'être humain. Cela serait en effet renoncer à toute moralité et je n'ai pas le droit de renoncer à ma moralité. Pourquoi ne peut-on renoncer à sa moralité ? Et bien parce que cela signifie que l'on refuse la responsabilité de ses actes, chose que les autres êtres humains ne me permettent pas de faire. Prenons un exemple, mettons que je suis l'esclave d'une autre personne et que celle-ci m'ordonne d'aller tuer quelqu'un : suis-je responsable ? Même si cette situation est particulière, il est certain que les proches de la personne assassinée ne considéreront que je ne suis qu'un simple « instrument » innocent dans les mains du tueur et ils m'en voudront : je ne suis pas comme un simple couteau que l'on manie. En effet, lorsque j'exécute les ordres de mon maître j'en deviens tout de même complice. Rappelons-nous la leçon d'**Épictète** : **ma liberté est inaliénable** et je peux choisir de mourir plutôt que d'exécuter l'ordre de mon maître.

Rousseau montre donc qu'il est impossible de renoncer radicalement à sa liberté : seul celui qui est fou le peut. Ainsi, dans les tribunaux, quand quelqu'un est jugé pour un crime et que l'on s'aperçoit qu'il a une grave pathologie mentale on considèrera qu'il n'est pas responsable et doit être placé sous tutelle et enfermé dans un hôpital psychiatrique. Mais un État civil n'est pas un hôpital psychiatrique où l'on enferme des patients qui ont renoncé à toute liberté.

Enfin, il y a une contradiction dans les termes d'un contrat qui consisterait à renoncer à sa liberté au profit d'un gouvernement quelconque. En effet, l'acte par lequel je renonce à ma liberté

est un acte de volonté... donc de liberté ! Il n'y a qu'un être humain libre qui puisse faire des pactes et des contrats (si on juge que vous êtes fou et que l'on vous met sous tutelle vous n'avez plus le droit de faire le moindre contrat car on n'estime que vous n'êtes ni en mesure de comprendre votre intérêt ni en mesure de respecter votre engagement envers autrui). Ainsi, la seule force du contrat réside dans l'obligation de la volonté : si une personne perd sa liberté, la force du pacte disparaît. Prenons un autre exemple ici : si une personne mariée perd la tête parce qu'elle a une maladie d'Alzheimer, alors elle n'est plus « tenue » de respecter son contrat puisqu'elle n'en est plus capable. Elle n'est plus libre car elle n'est plus capable de diriger ses actes : elle n'est donc plus capable de faire une promesse et de la respecter. Une telle personne sera donc jugée irresponsable.

Rousseau va donc plus loin qu'Épictète en montrant que **la liberté humaine est inaliénable** car **on n'a pas le droit de renoncer à ses devoirs et à toute moralité**. Et qui me dit que je n'ai pas le droit ? Les autres ! Si je tue ou agresse quelqu'un sous prétexte qu'un maître me l'a ordonné, je n'échapperai pas la punition. Ainsi **la justice pénale reconnaît ma liberté** (ou la vengeance des autres) et me rappelle que je ne peux pas aussi facilement échapper à la responsabilité. On n'a pas le droit de dire que l'on n'est pas libre car cela voudrait dire que l'on ne peut être puni.

La cible centrale du texte de Rousseau ici est la théorie politique de Thomas **Hobbes** (que nous allons aborder au chapitre prochain sur l'État) qui prétend que les hommes ont inventé l'État en renonçant à leur liberté au profit de leur sécurité.

On peut ainsi se demander ce qu'il faut faire quand je suis le citoyen d'un État injuste. Imaginons que je suis un citoyen allemand pendant la seconde guerre mondiale : d'une certaine façon ne pas résister à l'État allemand nazi est un acte de complicité de crime nazi. Comme le montre Rousseau, il n'y a pas seulement un **droit de résister** quand l'État n'est pas juste mais il y a une **obligation de résister** dans la mesure où, en tant qu'être libre, ma responsabilité est toujours engagée.

4° La justice : la conséquence nécessaire du pacte social, c'est-à-dire de l'association libre

Rousseau, *Contrat Social*, I, ch. 6 :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet l'Etat primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être⁶. Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, et de les

⁶ Rousseau parle ici de « l'état de nature », c'est-à-dire du moment où les êtres humains vivent disséminés dans la nature sans organisation civile : il s'agit d'une sorte d'état préhistorique de la société fait de petits groupes ou d'individus isolés se débrouillant pour survivre à la façon des animaux.

faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes: "Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ?" Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. »

Ici Rousseau nous présente une sorte de petite fiction mythique des origines de l'État politique. Le but n'est pas de montrer que cela a eu lieu réellement, le but est de montrer la logique du contrat social. En effet, même si nous ne formulons pas les principes du contrat social au quotidien (« *bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elle sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues* »), ces principes sont évidents parce qu'ils sont « *déterminés par la nature de l'acte* », c'est-à-dire la nature du contrat. En effet si nous acceptons de vivre en société, parce que la société nous semble juste. Il est certain qu'il y a de grands avantages à vivre en société car cela nous permet d'unir nos forces pour avoir une vie plus confortable. Une telle union implique des règles et des principes que tous doivent admettre et qu'ils doivent reconnaître comme des obligations légitimes.

Néanmoins, comme l'a montré Rousseau, ma liberté n'est pas supprimée par la reconnaissance des obligations puisque, au contraire, je ne peux tenir mes obligations (tenir ma « parole ») que parce que je suis libre. Respecter le droit est donc la preuve de ma liberté. Mais, si les lois cessent d'être justes, c'est-à-dire si je cesse de considérer que « contrat social » est avantageux pour moi, alors je suis toujours libre de me retirer du pacte. On peut ici penser au mouvement des « gilets jaunes » qui estiment que le pacte n'est pas juste pour eux et donc qu'ils ne veulent plus y participer. Ces cas de figure sont fréquents dans l'histoire et il y a alors 2 solutions : soit les gouvernants proposent des lois plus justes et tous les citoyens rentrent dans le pacte ; soit les gouvernants ne rétablissent pas la justice et, tôt ou tard, il y a une révolution. La justice est donc le fondement le plus solide des États puisque personne ne songe à rompre un contrat qui est juste et avantageux pour lui (ce qui ne veut pas dire que l'on ne grogne pas toujours un peu au quotidien, mais cela fait partie de la négociation légitime pour la défense de ses intérêts au sein du pacte social : tant que les grands principes du pacte ne sont pas remis en cause, ces récriminations ne sont pas contradictoires avec le pacte mais constituent le jeu normal de la démocratie qui ne se maintient

que par la défense permanente de ses droits et la réaffirmation fréquente des conditions égalitaires du contrat).

Comme l'a montré Rousseau, **la liberté est inaliénable** (même si on peut être maltraité voire contraint) et donc tout homme qui n'est plus obligé par sa volonté au respect des lois devient un ennemi de l'État qui ne se soumet que par la contrainte, au lieu d'adhérer volontairement au pacte. Or, quand trop de gens sont soumis par la contrainte, les gouvernants de plus en plus seuls finissent par ne plus être assez forts pour dominer et sont alors renversés (la mort des dictateurs est souvent tragique et violente).

Ainsi, un État politique juste est un État qui ne soumet pas les êtres humains par la contrainte mais qui est le résultat de la volonté des citoyens. Cette volonté, ce désir raisonné des citoyens, est ce qui donne la force à tous les contrats (qu'il s'agisse du contrat social ou du contrat de mariage). Lorsque les lois apparaissent donc justes aux citoyens, c'est-à-dire rendent acceptables et désirables les conditions de leur alliance, de leur pacte, alors ces lois correspondent à ce que Rousseau appelle **la Volonté Générale**. La volonté générale est donc le pacte idéal que cherchent à mettre en place toutes les sociétés politiques régies par la justice, c'est-à-dire les sociétés politiques composées d'être humains qui se reconnaissent comme libres et égaux.

5° Liberté naturelle - liberté civile - liberté morale

Rousseau, *Contrat Social*, I, ch. 8 :

« Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusques-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet l'Etat de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif. On pourrait sur ce

qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot liberté n'est pas ici de mon sujet. »

_ La liberté naturelle

La liberté naturelle est décrite par Rousseau comme « un droit illimité à tout ce que qui [nous] tente et [que nous pouvons] atteindre ». Cette notion de « droit illimité » est tout à fait problématique parce que ce prétendu « droit » apparaît comme inacceptable. En effet, le maître d'esclaves et le tyran sont ceux qui prétendent disposer de ce droit « illimité », mais ce droit n'en est pas un, en réalité. Sans armes le maître d'esclaves et le tyran seraient renversés, peut-être tués, et leur droit bafoué. Un droit inacceptable pour les autres n'est donc pas un droit, c'est une domination qui ne repose que sur la force. Par conséquent, Rousseau nous explique que « la liberté naturelle n'a pour bornes que les forces de l'individu ». Dans le cadre d'un état régit par cette seule liberté naturelle, la possession ne peut être garantie que par la force. Cette liberté naturelle est donc la liberté qui convient à un état d'anarchie totale et de conflit généralisé. Un « droit illimité » est un droit nul, car il ne peut pas être reconnu par les autres, il ne peut être que combattu par les autres. Ce droit illimité ne garantit donc pas la paix mais la guerre et l'instabilité des possessions variant au gré des renversements des rapports de forces.

_ La liberté civile

La liberté civile est obtenue par le « contrat social ». Elle s'oppose à la liberté naturelle car elle refuse à l'homme la possibilité de faire usage de ce « droit illimité à tout ce que qui le tente et qu'il peut atteindre » qui définit celle-ci. Ce droit étant inacceptable pour les autres, il ne permet pas de constituer une communauté civile. Le droit, dans une communauté, est ce qui est reconnu et accepté par tous. L'injustice de la liberté naturelle est donc incompatible avec la vie en communauté. L'état civil n'est donc plus un état régi par les rapports de force, c'est un état organisé selon des règles acceptées par tous. Ces règles acceptées par tous tendent à exprimer la « volonté générale » qui est le point d'accord le plus acceptable pour tous et qui constitue l'idéal de justice pour la communauté. En effet, ces règles n'ont de force que dans la mesure où tous les reconnaissent comme justes et équitables. Si quelqu'un se sent spolié par ces règles, il est libre de reprendre sa liberté naturelle et de s'opposer violemment à la société. Une société ne peut donc fonctionner qu'avec des règles justes qui sont reconnues et admises volontairement et librement par tous. Le respect de la « volonté générale » permet à chaque citoyen d'adhérer librement, rationnellement et donc volontairement

aux règles d'une communauté sans que celles-ci lui soient imposées par la force. La volonté générale ne peut donc être injuste car l'injustice désigne ce qui ne peut être accepté librement et sans violence par une partie de la communauté. Toute injustice est donc un facteur de dissolution de l'unité de la communauté et une transgression de la liberté civile. Il y a une liberté civile dans la mesure où la « possession » est devenue « propriété » et qu'elle est désormais assurée par un « titre positif », un acte de propriété reconnu par toute la société et non par moi seulement. C'est donc toute la société qui me protège et protège mes biens, et non plus seulement ma seule force personnelle. Il y a donc un gain de liberté : avant j'étais libre d'avoir tout mais jamais capable de rien posséder ; maintenant je ne suis pas libre d'avoir tout mais je suis libre de posséder *vraiment et durablement* ce qui est à moi, c'est-à-dire d'en avoir la propriété assurée par l'État. Avant la propriété n'existait pas, je ne pouvais rien avoir dans le temps, maintenant je suis assuré de disposer *dans le temps* des choses que l'on reconnaît mienne. La liberté naturelle est illimitée et non reconnue, tandis que la liberté civile est limitée mais reconnue par autrui. Le droit *illimité* est en fait *borné* par la force (il est donc très restreint et très faible), alors que le droit *limité* est *fondé* sur la communauté (il est donc très assuré et très solide). La liberté naturelle est une fausse liberté qui s'accompagne d'une incapacité dans les faits, tandis que la liberté civile est une vraie liberté, une liberté qui a une réalité effective. Dans la liberté civile, j'ai la *possibilité* de faire ce que j'ai le *droit* de faire. Dans la liberté naturelle, je n'ai pas la *possibilité* de faire ce que j'ai le *droit* de faire. L'idée de liberté naturelle est donc une aberration, une illusion naïve. Il n'y a pas de liberté hors de celle qui est garantie par la société. Mieux l'État civil produit par la volonté rationnelle des citoyens selon le respect de la volonté générale est la plus haute production possible de la liberté humaine, c'est la réalisation de la Raison dans les faits sociaux (Rousseau reste, vous le voyez, un auteur des « Lumières »).

_ Compatibilité de la justice et de la liberté

Sans justice, il ne peut y avoir de communauté civile stable. Or la communauté civile stable, fondée sur la justice (entendue comme expression de la « volonté générale »), est ce qui permet de garantir l'effectivité de mes droits et de ma liberté civile. Donc, sans justice la communauté se dissout et elle ne protège plus mes droits. La loi du plus fort redevient la règle et mes biens et moi-même ne sont plus protégés que par mes forces bornées. La liberté, au sens de liberté civile, est compatible avec la justice. Il faudrait même dire plus : la liberté civile repose sur la justice sociale.

_ La liberté morale.

La liberté morale est ce qui « rend l'homme vraiment maître de lui ». Elle consiste dans la capacité rationnelle à contrôler « l'impulsion du seul appétit ». La liberté morale, c'est donc le

contrôle de soi entendu comme contrôle de la raison sur les impulsions animales tyranniques. La liberté civile s'accompagne de liberté morale car il est impossible de respecter des règles sociales si on est incapable d'être maître de soi. L'éducation civile est donc une éducation morale en même temps. La liberté morale, c'est ici, pour Rousseau, la capacité de choisir ses mœurs, son comportement. Ce choix est possible car l'homme n'obéit pas aveuglément à la loi de l'instinct. Au contraire, il est libre car il ne fait pas que subir une loi extérieure, il est aussi capable d'être son propre législateur et de faire lui-même les lois qu'il décide de suivre : c'est l'**autonomie** (respect de la loi que l'on s'est librement fixée = respect de ses propres principes moraux). C'est cette capacité qui rend possible la question politique. En politique, les hommes décident de se fixer des lois afin de n'être plus gouvernés par leurs appétits brutaux et par la force. Une communauté politique est une communauté qui fonctionne sur la reconnaissance de la rationalité et de la justice des règles prescrites par le gouvernement. La volonté générale consiste à ce dire : « cette loi ne m'est pas imposée par le gouvernement mais elle choisie par moi car, si j'étais au gouvernement, j'aurais choisi de la même manière parce que cela est rationnel et juste ». La raison se soucie de ce qui est juste, contrairement à l'appétit qui ne se soucie que de l'intérêt personnel *immédiat*. Or, l'intérêt personnel à *long terme* converge avec l'intérêt de la communauté (il n'y a donc pas de contradiction entre l'intérêt personnel « bien compris », c'est-à-dire rationnel, et l'intérêt de la communauté). La raison me rend capable de penser à moyen et à long terme. La liberté morale et la liberté civile sont les deux facettes d'une même forme de liberté : la liberté comme limitation rationnelle des appétits et libération de la précarité de la vie animale violente.

Autonomie

Autonomie provient du grec *autos* qui signifie « par soi » et *nomos* qui signifie « loi ». L'autonomie, c'est donc avant tout la loi que l'on se donne à soi-même et qui ne nous est pas imposée par une instance extérieure. Lorsque Rousseau nous dit que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », il donne une définition de la liberté morale qui est exactement celle de l'autonomie. La liberté naturelle est donc hétéronomie, esclavage de l'appétit : c'est ce qui définit l'animalité. La liberté morale est au contraire contrôle de soi au moyen de la soumission à sa propre loi. La liberté morale n'est pas la licence désordonnée de l'animal, c'est la liberté d'un législateur rationnel.

Autonomie : le modèle de la liberté humaine

L'autonomie est le modèle de la liberté humaine parce que la liberté humaine repose sur le contrôle de la raison. La raison est une faculté qui rend l'homme capable d'appréhender une situation non seulement du point de vue restreint qui est celui de son seul appétit, mais aussi de

considérer la complexité d'une situation et de s'élever au souci général d'une résolution de celle-ci. L'homme est donc capable de ne pas se limiter à son intérêt immédiat et ponctuel, il peut avoir une vue plus large et plus lointaine. Ainsi, il est en mesure de se fixer des règles qui lui semblent justes et rationnelles, et cela même si elles contreviennent parfois à sa liberté naturelle, c'est-à-dire à ses appétits animaux immédiats. L'homme est libre car il peut devenir son propre législateur, en revanche, l'animal n'est pas libre car il n'est pas en mesure de réfléchir à sa condition et de se donner des règles pour rectifier les inconvénients de celle-ci.

__ Morale et et Politique : convergence de la liberté et de la justice

La rationalisation de sa conduite personnelle (contrôle de soi, autonomie) permet de saisir la coïncidence rationnelle entre l'autonomie régulatrice et les lois de la société civile. On peut être libre si les lois de la société et celles que je respecte de façon autonome fonctionnent de façon cohérente et convergente. Dans ce cas l'hétéronomie devient autonomie : je deviens le législateur de l'État dans lequel je vis. La justice est donc le lieu où la légalité et la liberté (comme autonomie) convergent. Par conséquent, **il n'y a aucune contradiction entre la justice et la liberté, puisque la justice consiste à agir selon la raison et la liberté consiste également à agir selon la raison.** Pour Rousseau, la nature est le lieu des passions, la société civile est le lieu de la raison. Vivre selon les passions, c'est vivre de façon animale ; vivre selon la raison, c'est vivre librement et politiquement de façon humaine. Ainsi, **une loi juste** est une loi que l'on **doit vouloir respecter** par soi-même si on est rationnel. Une loi injuste est une loi qui apparaît comme une contrainte à un acteur rationnel. **La justice est donc ce que veut (et doit vouloir) un acteur rationnel**, la loi de la raison selon laquelle il dirige son action. Une loi juste est un principe, une loi injuste est une violence. La justice ne contraint donc la liberté puisqu'elle est conformité avec la raison, elle est la règle du gouvernement libre de soi : autrement dit, la **justice est l'obligation du devoir** qui fonde l'action morale et l'action libre, puisqu'une personne libre est un personne qui se considère responsable et qui assume donc ses devoirs moraux (si je tue quelqu'un, ce n'est pas comme un animal enragé qui ne sait pas ce qu'il fait mais comme un criminel qui sait qu'il fait le mal). La liberté, ce n'est donc pas le désordre des affects : la liberté c'est suivre la loi que je veux, le précepte que je veux parce que je le conçois comme bon (parce que j'ai la connaissance rationnelle du bien et du mal).

5/ Marx : la domination idéologique et la critique marxiste de la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*

Le problème des conditions matérielles du pacte et le problème de la propriété privée :

Marx a tout de même mis en lumière un problème crucial dans la pensée des Lumières: celui du risque de confusion entre **justice** et **isonomie** :

_ **Isonomie** : conception de la justice qui affirme que, lorsque les lois sont les *mêmes* pour tous, alors la situation est juste.

Problème : **L'identité des règles du jeu n'implique pas nécessairement la justice.**

La critique de Marx ne s'adresse pas directement à Rousseau car celui-ci ne prétend pas que la « Volonté Générale » est l'isonomie. Néanmoins, comme nous l'avons vu au chapitre 8 du livre I, il défend l'idée que le « **droit de propriété** » est un acquis fondamental de l'État civil, et donc une expression de la volonté libre des citoyens. Pour Marx, le droit de propriété est bien **isonome** si tout le monde en bénéficie et pourtant, selon lui, c'est **un droit contraire à la justice, car contraire à l'égalité**.

En effet, la théorie des droits de l'homme sollicite la notion d'isonomie en présupposant que si le droit est égal pour tous, alors les lois seront justes (en vertu de leur **universalité**) : c'est *La déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*. Or, on retrouve chez Marx un reproche que Glaucon énonçait déjà sous la plume de Platon : **Les règles du jeu, même partagées par tous sont toujours en faveur des uns et en défaveur des autres**. Ainsi, le *droit de propriété universel* n'est pas juste dans la mesure où la situation initiale est injuste : certains sont propriétaires et d'autres non.

Rousseau dans la seconde partie du *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes* voit bien le problème puisqu'il décrit une situation dans laquelle une partie de la population a pris toutes les terres (les grands propriétaires) et oblige les autres à travailler (esclaves et salariés) car il n'ont ni patrimoine, ni capital. Comme le montre Marx, une telle situation ne permet pas de mettre en place les conditions adéquates d'un pacte social. Pour que les hommes puissent passer des contrats équitables, il ne doivent pas seulement avoir une **égalité de droit** (« droit formel ») mais aussi une **égalité de fait** (« droit réel »). Cela est toujours valable aujourd'hui : quand une entreprise profite de la crise, du chômage et de la pauvreté des gens pour imposer des « contrats » de travail aliénants, il ne s'agit pas de « véritables contrats » car la « volonté » des travailleurs n'est pas respectée. Il s'agit d'un acte de force, d'une contrainte brutale : c'est donc de l'esclavage pour Marx. Pour cette raison, le droit de propriété a beau être universel, c'est un pseudo-droit qui est contraire à ce que Rousseau appelait la « Volonté Générale ». Pourquoi

parce qu'il est l'expression des intérêts de la classe possédante (« la bourgeoisie ») et qu'il est contraire aux intérêts de la classe non-possédante (« le prolétariat »). Ce n'est donc pas une volonté « générale », c'est une volonté « partielle ». Autrement dit on ne peut fonder un pacte social durable sur un tel principe.

Autre argument convergent proposé par Marx : celui de la concentration du capital. Si vous jouez au jeu du « capitalisme » (c'est-à-dire un « monopoly » à échelle réelle), vous allez vous rendre compte que la règle du jeu « droit de propriété » a un effet économique désastreux = plus vous êtes riches et plus il est facile de gagner de l'argent et des propriétés ; plus vous êtes pauvres et plus vous êtes endettés. Ainsi la « partie » du jeu aboutit inévitablement à la concentration de toute la richesse mondiale dans les mains d'un très petit nombre de personnes alors que les autres sont de plus en plus pauvres et précaires. La plupart des organismes d'étude économique s'accordent aujourd'hui pour dire que 1% de la population mondiale détient entre 50% et 80% des richesses mondiales (selon la façon de compter). Ce fait est reconnu (malgré quelques controverses sur les chiffres exacts) par l'intégralité de la communauté politique et économique mondiale. Cela prouve que Marx avait raison : la règle « droit de propriété » du jeu « capitalisme » est problématique et ruine les possibilités d'un véritable « contrat social », car un pauvre ne « contracte » pas avec un riche, il est soumis et écrasé par la puissance du riche.

Ainsi, pour Marx, la Révolution Française a aboli les « privilèges », c'est-à-dire l'inégalité dans les droits formels, mais elle n'a pas aboli l'inégalité dans les droits réels. Au contraire, puisqu'elle met le « droit de propriété » au cœur de son fonctionnement, elle justifie la domination réelle des riches (le « capital ») sur les pauvres (« le prolétariat »). La Révolution Française fondée sur ces « droits de l'homme » est donc une révolution bourgeoise (= une révolution qui met les bourgeois au pouvoir à la place des nobles) et non une révolution citoyenne. Il est ainsi intéressant de voir revenir des arguments anciens concernant la justice = seuls les meilleurs doivent gouverner car ils connaissent la « justice » qui s'identifie désormais à la compétence technique en économie et en finance (ce que l'on nomme la « technocratie » = le pouvoir des techniciens).

Si l'on se rappelle de Platon, la figure du technocrate est très proche de celle du philosophe-roi. En soi, cela n'est pas un problème de mettre des gens compétents à des postes importants, mais comme Rousseau l'a bien montré (contre Platon), la compétence est différente de la justice. La justice n'est pas seulement ce qui est bon pour le « corps social » dans son ensemble, mais ce qui est bon pour chaque citoyen. Autrement dit, une loi qui implique de sacrifier quelques individus pour le bien de la grande majorité des autres ne peut être une loi juste car aucun individu ne peut adhérer à un contrat qui lui est défavorable. Ces individus, qu'ils soient peu ou nombreux, sont des esclaves soumis à une domination par la force et non des citoyens libres.

II. L'Etat

Introduction :

L'État, comme nous allons le voir, est un concept moderne. Tandis que la Cité antique désignait chez Platon ou Aristote l'ensemble des citoyens libres unis selon la justice en vue du Bien, la notion moderne d'État qui naît sous la plume de Hobbes est bien différente : il s'agit d'un instrument de domination transcendant au corps social qui dispose, comme attribut fondamental, du « monopole de la violence légitime ». La Cité désignait la mise en ordre du corps social, l'État moderne est un instrument qui le domine et le contraint par la force.

1/ La politique et la Cité dans la Grèce antique : l'homme est un *zoon politikon*

A/ Texte d'Aristote : La Cité est naturelle, c'est le principe de toute organisation sociale humaine, c'est-à-dire sa fin, son but, son accomplissement le plus parfait

Aristote, Les Politiques, Livre I, chapitre 2, trad. P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 1990, pp.92-94 :

*« Une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous. Le **tout**, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le **corps** entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie⁷, comme quand on parle d'une main de pierre, car c'est après la mort qu'une main sera telle, mais toutes **les choses se définissent par leur fonction et leur vertu**⁸, de sorte que quand elles ne les ont plus il ne faut pas dire qu'elles sont les mêmes, mais qu'elles n'ont que le même nom. Que donc la cité soit à la fois par nature et antérieure à chacun de ses membres, c'est clair. S'il est vrai, en effet, que chacun pris séparément n'est pas **autosuffisant**⁹, il sera dans la même situation que les autres parties vis-à-vis du tout, alors que celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une **bête** soit un **dieu**¹⁰. C'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes la tendance vers une communauté de ce genre, mais le premier*

7 Cela signifie que la main d'un cadavre ou la main d'une statue ne sont pas de véritables mains : une véritable main est une main capable d'accomplir sa fonction de préhension. L'analogie fonctionne ainsi : un citoyen n'est citoyen que tant que la Cité subsiste. Si la Cité s'effondre, il est un homme moral seul et donc impuissant et inutile. Par exemple un juge juste est efficace quand il exerce sa fonction dans un tribunal, mais si (suite à une guerre) la Cité est détruite et le tribunal aussi, alors le juge juste ne sert plus à rien. Il ne peut plus exercer sa fonction donc il n'est plus utile aux autres être humains. Seule la Cité permet aux humains d'exercer des fonctions sociales qui les rendent utiles à la justice et à la perfection de la nature humaine. Sans la Cité, les vertus humaines sont inutiles. Voilà pourquoi la Cité est « antérieure » à la famille : elle est le corps social pour lequel tous les hommes sont destinés dès leur naissance. De la même façon, le corps humain est premier par rapport à ses parties : c'est une conception « holiste » (*holon* = totalité) de la Cité (la totalité est première logiquement par rapport aux parties).

8 « Vertu » signifie ici, étymologiquement, « capacité ».

9 Le terme grec employé est celui d'« *autarkeia* » = la complétude parfaite d'un groupe social autosuffisant.

10 La bête ne vit pas dans la Cité car elle est incapable d'une union économique et politique susceptible de parvenir à l'*autarkeia* qui s'accomplisse dans la réalisation de la justice comme ordre naturel et parfait. Le dieu, de son côté est autarcique et juste tout seul : il n'a pas besoin d'une communauté politique pour y parvenir.

qui l'établit n'en fut pas moins cause des plus grands biens. De même, en effet, qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous. Car la plus terrible des injustices c'est celle qui a des armes. Or l'homme naît pourvu d'armes en vue d'acquérir prudence et vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses. C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire des animaux dans ses dérèglements sexuels et gloutons. Or la vertu de **justice** est politique, car la justice introduit un **ordre dans la communauté politique**¹¹, et la justice démarque le juste de l'injuste.

[...] C'est pourquoi toute cité est naturelle, puisque ce sont les premières communautés qui la constituent. **Car elle est leur fin, et la nature est fin**¹² : car ce que chaque chose est une fois que sa genèse est complètement **achevée**, nous disons que c'est la **nature** de cette chose, ainsi pour un homme, un cheval, une famille. **De plus le « ce en vue de quoi » c'est-à-dire la fin, c'est le meilleur ; et l'autarcie est à la fois la fin et le meilleur.**

Nous en déduisons qu'à l'évidence la cité fait partie des choses naturelles, et que **l'homme est par nature un animal politique** ; si bien que celui qui vit hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé, soit un être surhumain : il est comme celui qu'Homère injurie en ces termes : « sans lignage, sans loi, sans foyer ». Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre. **Il est comme une pièce isolée au jeu de tric-trac**¹³.

C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique, bien plus que n'importe quelle abeille ou n'importe quel animal grégaire. Car, nous le disons souvent, la nature ne fait rien en vain. Et seul parmi les animaux l'homme est doué de **parole**.

Certes la **voix** sert à signifier la **douleur** et le plaisir, et c'est pourquoi on la rencontre chez les autres **animaux** (car leur nature s'est hissée jusqu'à la faculté de percevoir douleur et plaisir et de se les signifier mutuellement). Mais la parole existe en vue de manifester **l'utile** et le **nuisible**, puis aussi, par voie de conséquence, le **juste** et **l'injuste**. C'est ce qui fait qu'il n'y a qu'une chose qui soit propre aux hommes et les sépare des autres animaux : la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et autres notions de ce genre ; et **avoir de telles notions**¹⁴ **en commun**, voilà ce qui fait une famille et une **cité**. »

11 Thèse typique de la pensée grecque que l'on avait déjà chez Platon : la justice, c'est l'ordre.

12 La « nature » (*phusis*) est la « fin » (*télos*) car elle est le but, l'accomplissement : ce qu'Aristote appelle l'« acte ». Ainsi toutes les communautés humaines comme la famille, le clan ou le village sont des Cités « en puissance » qui n'ont pas encore atteint leur perfection, c'est-à-dire leur « nature » : elles ne sont pas encore « en acte ».

13 Voilà le célèbre passage sur l'homme qui est un « animal politique » (*zoon politikon*). Aristote reprend ici la distinction avec la bête et le dieu (le premier n'est pas capable de fonder une cité, le second n'en a pas besoin). L'analogie avec le jeu de « tric-trac » est essentielle : il s'agit d'une sorte d'ancêtre du jeu d'échec. L'analogie fonctionne ainsi : si vous avez les pièces d'un jeu d'échec sans échiquier, celles-ci sont inutiles. De la même façon, les êtres humains sont comme les pièces d'un jeu d'échec et la Cité est comme un échiquier : sans la Cité, les hommes sont perdus et incapables d'actualiser leur nature et leur vertu. Le but naturel de tout homme est d'accomplir sa nature en assumant un fonction sociale. Un homme qui ne peut faire cela est un homme qui ne peut s'accomplir (il est condamné à rester « en puissance) de la même façon que la *tour* ou le *cavalier* des échecs sont ne sont pas vraiment une « *tour* » ou un « *cavalier* » sans échiquier (ils le sont pas « homonymie » = on emploie le même mot mais il ne désigne plus exactement la même chose) : une « *tour* » qui ne peut plus fonctionner comme telle n'est plus une « *tour* » d'échecs mais un simple bibelot sans usage.

14 Dernier point crucial de ce texte : la Cité est une organisation sociale propre à l'homme car elle est fondée sur deux caractéristiques fondamentales de la rationalité (*logos*) humaine : le calcul utilitaire intérêts (= économie et *autarkeia*) et la perception morale de la justice (= ordre et constitution politique). La société humaine la plus parfaite est donc reconnaissable au fait qu'elle parvient à l'autosuffisance économique et à la justice politique ; inversement une société qui n'est ni autosuffisante ni juste n'est pas une Cité accomplie. En effet, l'*autarkeia* économique permet aux

B/ La Cité grecque : espace social structuré par les lois et nécessaire à l'épanouissement de la nature humaine

La *Polis* aristotélicienne a pour but l'*eudaimonia*, l'épanouissement de l'âme donc de l'homme. La Cité est donc conçue comme un lieu d'*actualisation* de l'homme, un endroit de maturation où celui-ci est en mesure d'accomplir son humanité. La communauté politique est donc pensée en fonction d'une fin qui est l'accomplissement « culturel » de la nature humaine. Au sein d'une société organisée par des lois justes, l'être humain peut enfin agir conformément à sa nature rationnelle et non comme une bête sauvage. Il domine progressivement sa part animale pour laisser s'exprimer sa part divine qui désire le Bien et le Beau.

La conception de la Cité chez Aristote est très différente de celle l'État moderne. Pour les modernes, comme nous allons le voir avec Hobbes, l'État est une sorte de « superstructure » gouvernementale et administrative qui a pour fonction de dominer les citoyens. Cette image de l'État est communément acceptée de nos jours. Au contraire, pour les Grecs de l'antiquité, la Cité est plutôt conçue comme l'espace social structuré par les lois au sein duquel les citoyens sont amenés à agir et interagir. Il ne faut pas oublier que la métaphore qui structure la pensée d'Aristote est celle du jeu d'échecs (ou sa version antique : le tric-trac) : le citoyen est une pièce d'un jeu d'échecs dont la Cité est l'échiquier. Sans cet échiquier, la pièce du jeu ne peut accomplir sa fonction, c'est-à-dire sa nature : il en est de même avec le citoyen et la Cité. Voilà pourquoi il est important que les hommes parviennent à établir des Cités car seulement alors ils peuvent trouver leur place en ce monde et vivre heureux en conformité avec leur nature.

2/ Hobbes et l'idée d'État moderne

A/ Politique, morale et économie

Hobbes reproche à Aristote d'avoir dit l'homme est un « animal politique » car il imagine par là qu'Aristote aurait dit que, spontanément et de bon gré, l'homme s'assemble en communauté politique en vue du Bien. Or Aristote ne dit pas cela puisque, comme Platon il sait que la part animale, désirante et violente de l'homme peut prendre le dessus. Aristote ne prétend pas que l'homme est bon et gentil dès la naissance : le raisonnement est inverse ! Seule la Cité peut rendre l'homme bon et juste, c'est-à-dire révéler ce qu'il y a de meilleur dans sa nature.

hommes de vivre dans des conditions matérielles décentes (pas de famines ni de maladies chroniques), ce qui permet alors de s'occuper du règlement de la vie sociale selon le Bien grâce au lois. Dans ces conditions optimales, l'être humain peut alors jouer son rôle à la perfection : il peut devenir un défenseur du Beau et du Bien (et non un animal sauvage et brutal luttant de façon barbare pour sa survie).

Toutefois Hobbes souligne que la « culture » (éducation / *paideia*) ne rend pas l'homme nécessairement bon : elle le rend ambitieux, égoïste et calculateur. Mais encore une fois, Platon et Aristote ont connu ce trait de l'humanité qui s'incarne à Athènes dans la figure du Sophiste. La différence majeure vient du **pessimisme anthropologique de Hobbes** qui pense que l'homme ne peut pas hésiter entre devenir sophiste ou philosophe : il est mauvais et ne peut devenir que sophiste. Par conséquent, il n'y a pas d'accomplissement culturel de l'homme à envisager dans le cas de la politique.

Aussi, pour les Grecs, la politique est une question de **finalité** (perfection de l'homme), tandis que pour Hobbes, la seule fin souhaitable est beaucoup plus modeste : la **paix** et la **prospérité**. La politique est donc pour lui question de **moyen**. Il y a donc une inversion du rapport entre la **politique** et l'**économie** dans la pensée moderne de Hobbes : **Pour Aristote, l'économie est un moyen en vue d'une fin politique (l'autarkeia est la condition de possibilité de l'eudaimonia) tandis que pour Hobbes, la politique est un moyen en vue d'une fin économique (L'État est la condition de possibilité de la prospérité).**

Autrement dit la question philosophique de l'État moderne n'est pas liée au perfectionnement moral de l'homme. Il y a une disjonction radicale entre **morale** et **politique** qui se manifeste par un désintérêt pour la question de la **justice** qui est remplacée par le problème de la **force**. L'organisation politique devient un sous-problème de la question désormais centrale de l'**économie** : comment établir une société d'abondance ?

B/ « Homo homini lupus est » (Plaute) : la liberté est le pire des maux

En effet, Hobbes, dans le *Citoyen* (1647) livre I, chapitre 1 s'oppose à la formule d'Aristote : « l'homme est un animal politique » (il oublie le « par nature »). Mais il s'y oppose car il ne la comprend pas. Il imagine qu'elle signifie que l'homme est spontanément sage, juste et amical avec autrui, ce qui est une méprise évidente. Lorsqu'il soutient que l'homme, **à l'état de nature** (ce qui est très différent de **par nature**¹⁵), est violent, égoïste et brutal, il n'est pas loin d'Aristote qui pense que le sauvage, le barbare est brutal et violent. La différence se situe ailleurs. Pour Aristote, comme pour Platon, l'homme peut mener une vie politique à partir du moment où sa raison (*logos*) prend le dessus sur ses passions (*epithunia*). Sur ce point, Hobbes accorde que « l'empire de la raison » est supérieur au « règne des passions », **mais** il pense, comme **Pascal**¹⁶, que **la raison est faible** et ne peut rien contre les passions qui auront toujours le dernier mot en l'homme. À la formule aristotélicienne dévoyée, il préfère la célèbre formule de Plaute¹⁷ : « **homo homini lupus est** »,

15 En effet, ce que Hobbes appelle « l'état de nature » correspond à ce qu'Aristote appelle l'état bestial et sauvage de l'homme, et non pas à ce qu'il appelle la « nature-*phusis* » de l'homme qui est justement d'être éduqué et civilisé.

16 Les deux auteurs sont contemporains et se sont très probablement lus.

17 Auteur comique latin du III^e siècle avant JC.

« l'homme est un loup pour l'homme », c'est-à-dire un prédateur pour ses semblables. Laisse en *liberté*, il ne sème que désolation et dévastation. Être passionnel dominé par l'irrationnel (gloire et égoïsme), l'homme doit être, pour son bien, empêché de se nuire à lui-même. **Si l'homme est incapable de se gouverner seul et d'écouter raison, alors il faut limiter drastiquement sa liberté. Moins il sera libre, mieux il se portera**¹⁸. L'homme ne respectera jamais les lois, les contrats et autrui s'il n'est pas de **force** pour le **contraindre**. L'État est cette force de contrainte irrépressible qui est nécessaire à l'homme pour qu'il respecte les lois. Seule la perspective de la **punition** certaine retiendra sa férocité. (Ici on retrouve une anthropologie négative très différente de la tradition grecque et qui convient en revanche tout à fait à la tradition judéo-chrétienne du péché originel et de la nature corrompue comme on l'a vu avec Pascal).

C/ La prospérité est le plus grand des biens

Les hommes ne réussissent pas à être *justes et moraux* entre eux. Le seul *motif* qu'ils entendent est l'intérêt personnel : **critique du droit naturel** dans le sens où selon Hobbes, **les êtres humains n'ont aucun intérêt pour la morale, c'est-à-dire pour l'ordre, le Beau, le Bien et donc la justice**. Loin d'être intéressés par l'idée démiurgique et divine d'un établissement de la justice sur terre, les hommes n'ont d'autre projet¹⁹ que de satisfaire leur **égoïsme** : ils sont donc tous en **guerre civile** les uns contre les autres. Le problème est que cette situation est extrêmement nocive pour le genre humain : l'agriculture et l'artisanat sont alors ruinés. Pour éviter la famine et la misère, donc pour permettre le bien-être économique et matériel, les hommes doivent garantir la **propriété privée** et la **paix**. Pourquoi ? Imaginez un paysan qui cultive toute une année durant ses champs : arrive la récolte et la première bande de pillards venue lui vole tout. Recommencera-t-il à cultiver l'année suivante ? S'il n'est pas assassiné ou mort de faim, il est certain qu'il ne travaillera plus pour rien et ne fera plus d'agriculture. Ainsi un peuple vivant dans l'abondance de biens et dans le bien-être a besoin de la propriété privée qui permette au travail d'être reconnu et valorisé.

La solution est donc d'**établir une autorité puissante capable de protéger les lois et la propriété privée**. Au Moyen-Âge, pendant un temps, l'autorité de Dieu joue cet office par le biais du pouvoir des Papes à Rome : les hommes doivent respecter les lois s'ils ne veulent pas être damnés. Néanmoins cette stratégie ne marche pas très bien car, quand les hommes sont en vie la punition divine semble loin alors que l'appât du gain est immédiat. Par conséquent, voyant que le

18 Vous voyez désormais pourquoi tout le livre I du *Contrat Social* de Rousseau est écrit contre Hobbes.

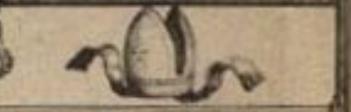
19 Petite remarque : il est possible ici de réfléchir à la justice et à la politique à partir de l'idée sartrienne du « projet » : Peut-on considérer que l'établissement de la justice et de la paix sur terre puisse être un « projet » de l'être humain en tant qu'être fondamentalement libre ? La question peut être posée et cela peut fournir une approche efficace pour effectuer une synthèse entre la position antique d'Aristote et de Platon et celle des Modernes (comme Rousseau) qui est fondée sur l'idée de liberté (et non plus de nature). La justice, loin d'être l'accomplissement d'une nature déterminée (*phusis*) peut alors être conçue comme l'horizon d'une humanité libre cherchant une réponse politique à la quête métaphysique du sens de l'existence humaine.

Dieu ne les écrase pas de sa foudre (à la façon de Jupiter) dès qu'ils transgressent les lois, les êtres humains continuent à voler, piller, brutaliser et à créer des famines. La solution pour Hobbes est que chacun doit accepter de se soumettre à une **autorité reconnue de tous** et dont la **puissance peut garantir la paix et les contrats**. Il s'agit de l'Etat qui n'est pas Dieu, mais un **monstre mortel**. L'idée de Hobbes est de trouver un substitut de Dieu qui soit présent sur terre et qui puisse utiliser la puissance de la foudre divine pour faire régner sa loi. Ce « **dieu mortel** » comme il le qualifie, c'est l'Etat. Afin de poursuivre cette analogie, Hobbes appelle l'Etat le *Léviathan* du nom d'un monstre biblique de l'Ancien Testament.

Ici, la pensée de Hobbes est proche de Pascal : il faudrait un Dieu juste et puissant, mais ce Dieu n'est pas présent sur terre. Les hommes doivent donc inventer un monstre, un **artifice** : **L'Etat**. Pour Hobbes l'Etat n'est pas *naturel*, il est *artificiel* : c'est une *invention* des hommes qui sont livrés à eux-mêmes. L'Etat a pour but de maintenir la **sécurité** et la **propriété** qui sont les seuls biens existants. Les hommes **renoncent à leur liberté au profit de leur sécurité et de leur confort**. L'Etat est une **force disproportionnée** qui permet de garantir sécurité et propriété. La notion de **disproportion** est importante : aucun individu privé ne doit avoir la force de lutter contre la force publique. L'Etat doit **être un monstre doté d'une force terrifiante** afin de susciter une telle peur que personne n'ose enfreindre la loi. L'Etat a pour rôle de prendre la place d'un Dieu puissant et violent sur terre. Les lois ne peuvent être garanties que par un Etat redoutable et redouté à la manière de Dieu. **En l'absence de Dieu sur terre, l'Etat doit assumer les mêmes fonctions que lui** : c'est un Dieu artificiel doté d'une force terrible et disproportionnée qui fonde l'autorité des lois.

D/ Le frontispice du *Léviathan* (1651) de Thomas Hobbes (page suivante)

Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei Job 41 24



LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL.
By THOMAS HOBBS
of MALMESBVRY.

London
Printed for Andrew Crooke
1651

Cette image est très célèbre, elle constitue le frontispice (= image symbolique inaugurale) du *Léviathan* de Hobbes qui est son plus célèbre ouvrage portant sur l'État. On y voit le « Léviathan », c'est-à-dire l'allégorie de l'État représentée sous les traits d'un roi avec une couronne qui détient deux objets : l'épée du pouvoir terrestre et la fêrule du pape (bâton en forme de crosse qui manifeste la puissance du pape). Hobbes montre ainsi que l'État doit rassembler les attributs de la puissance divine céleste et les attributs de la violence militaire et policière terrestre.

Si on analyse l'image, on voit que le corps du *Léviathan* est composé de tous les visages des citoyens qui sont de dos, tournés vers la tête du souverain. L'image du « corps politique » n'est plus du tout celle de Platon : Hobbes ne fait pas de différence entre les rôles et les statuts des individus dans l'État. Ce qui importe c'est qu'ils soient tous « incorporés » (presque dévorés) par l'État : l'image est ici celle d'une soumission absolue. Bref l'espace politique n'est plus celui de l'ordre juste qui réserve une place différenciée à chacun, c'est celui de la domination totale qui soumet tous les hommes de façon indifférenciée à la puissance de l'État. L'image du Dieu est importante car, comme Descartes et Pascal l'on affirmé à cette époque, Dieu est **infiniment** plus puissant que le plus fort des hommes. Cette **disproportion** de la **puissance** est la seule chance de maintenir la paix : face à ce Dieu-monstre, les plus agressifs et méchants de tous les hommes savent qu'ils n'ont aucune chance et se soumettent.

On le voit, puisque la **Raison** ne peut gouverner les hommes et les rendre bons, libres et vertueux, alors la **Puissance violente** doit les écraser. Comme chez **Pascal**, l'apologie de la **Force brutale** de l'État est fondée sur la reconnaissance de la faiblesse de la Raison. Les Grecs étaient naïfs de croire, comme Platon, que le *logos* pouvait diriger la conduite humaine (cf. image du char du *Phèdre*) : seuls les appétits égoïstes dominent et donc l'homme fait son propre malheur en générant des guerres civiles durant lesquelles tout le monde est perdant. Hobbes, comme Pascal, est donc profondément misanthrope.

L'État, ce Dieu terrestre et mortel, doit donc incarner sur terre la puissance de Dieu, ce que montrent les vignettes du bas de l'image qui établissent des correspondances entre l'Église et l'État : Les Églises de l'État sont les forteresses militaires ; la couronne du roi doit être équivalente à la tiare pontificale (coiffe du pape) ; la foudre jupitérienne de l'État doit être incarnée par ses canons (ou ses bombes nucléaires) ; les lois divines de l'État sont celles que l'on fait respecter avec des fusils ; et les jugements de l'État sont ceux que l'on fait appliquer par la force de la police et de l'armée.

Pensons à l'importance de nos jours de l'armée, de la police, des CRS et de l'arme nucléaire pour voir que, d'une certaine façon, la théorie de Hobbes nous semble très actuelle.

E/ la garantie des contrats

Finalement, la seule prérogative de l'Etat est sa **violence disproportionnée**²⁰, c'est-à-dire sa **capacité à garantir les contrats**. Le rôle de l'Etat est donc de garantir les contrats afin de faire en sorte que des **règles** puissent être appliquées. Sans Etat, pas de **justice effective**.

Autorité : La puissance de l'Etat doit être si impressionnante que personne n'est tenté de la remettre en cause. L'autorité fondée sur la puissance²¹ évacue la violence car elle repose sur une puissance à laquelle personne n'a envie de se confronter.

L'État procède d'un **contrat** (tacite) dans lequel chacun s'engage à respecter la loi à ne jamais user de la violence en échange de la protection du *Léviathan*. Grâce à la puissance de l'État, mes actes de propriété sont protégés : ainsi si quelqu'un s'installe dans ma maison pendant que je me suis absenté, je vais avertir la police qui s'efforcera de déloger les intrus. Quand il n'y a pas d'État, c'est le « Far West » : la loi du plus fort = je dois défendre ma famille et ma ferme avec mon fusil (ce qui explique l'attachement des américains aux armes à feu : c'est un reste de la mentalité des pionniers qui partent coloniser les terres de l'Ouest). Au contraire, quand l'État règne, il protège les actes légaux et évacue l'usage de la violence²².

F/ Pour approfondir : contextualisation historique

L'écriture du *Léviathan* de Hobbes est liée à une période trouble de l'histoire anglaise : la **Première Révolution anglaise** (appelée *English Civil War* par les historiens britanniques), dont les épisodes se déroulèrent entre 1641 et 1649, aboutit à la mise en jugement du roi Charles Ier, puis à sa décapitation le 30 janvier 1649 à Whitehall près de Westminster, et à l'établissement d'une république, le Commonwealth d'Angleterre qui durera jusqu'en 1660, date de la Restauration monarchique. Cette révolution est le conflit le plus connu des guerres des Trois Royaumes. Cette guerre civile fût extrêmement meurtrière et désastreuse : le théorie politique de Hobbes a pour but d'éviter qu'un tel conflit se reproduise. On remarquera que sa situation est tout à fait analogue à celle de Pascal qui, ayant vécu la Fronde (révolte des aristocrates français menés par le duc de Condé contre la régence d'Anne d'Autriche, la mère de Louis XIV qui régnait pendant l'enfance de son fils), préfère l'absolutisme de Louis XIV à la guerre civile. Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de noter que la théorie politique de Pascal et celle de Hobbes trouvent leur réalisation la plus

20 Encore une fois – au risque de me répéter – le terme de « disproportionné » est crucial : si la violence de l'État n'est pas disproportionnée, mais proportionnée, cela veut dire que l'on peut défier l'État et se battre contre lui. Si cela est possible, alors l'état de guerre recommence. La seule possibilité d'arrêter la guerre repose donc sur le fait que l'État, comme Dieu, est un adversaire hors de portée de n'importe quel humain ou groupe d'humain. Si les citoyens admettent qu'il est impossible de défier l'État, alors le tour est joué et la paix peut s'installer. Et pour Hobbes, comme pour Pascal, la justice n'existe pas et le seul bien souhaitable pour les humains est la paix.

21 Et non sur la Justice comme le défendra Rousseau dans le *Contrat Social*.

22 Nous verrons juste après avec Weber que l'État se caractérise alors par « le monopole de la violence légitime » : il est le seul avoir le droit d'être violent car son but est de supprimer toute violence résiduelle du corps social.

accomplie dans la monarchie absolue de française. L'histoire de l'État moderne naît à Versailles.

G/ Pour approfondir encore : la question du gouvernement théologico-politique

La théorie de l'État moderne est l'inverse de la théorie théologico-politique médiévale car il ne s'agit plus de soumettre le chef politique au pouvoir de Dieu, il s'agit au contraire de donner le pouvoir de Dieu au gouvernement politique. Cela se manifeste très concrètement par le fait que les grands monarques modernes (Henry VIII en Angleterre et Louis XIV en France) décident de devenir les chefs religieux de leur État. Par conséquent le pape de Rome ne peut plus les excommunier et donc avoir un droit d'ingérence dans les affaires pays.

Le *Léviathan* naît donc d'une critique de la monarchie de droit divin et des problèmes de souveraineté qu'elle crée avec le pape. Déjà *Frédéric II de Hohenstaufen* couronné empereur du Saint Empire Romain Germanique en 1209 par Honorius II, devint le concurrent et l'ennemi des papes suivants (Grégoire IX et Innocent IV). Le problème est ici majeur : d'un point de vue « spirituel » le pape est le supérieur de l'empereur (donc il a l'autorité pour le couronner), mais d'un point de vue « terrestre » il est un rival et un adversaire politique puisqu'il est le chef politique des États Pontificaux. Tout le monde politique médiéval est déstabilisé par ce conflit des légitimités (on a le même problème entre Rome et le roi de France, ce qui conduit à l'instauration temporaire au XIII^e siècle d'une papauté rivale de Rome à Avignon qui est sous le contrôle politique de la couronne de France). Si vous vous rappelez du cours sur la justice et Saint Augustin, vous voyez la source du problème : l'autorité de la justice de Dieu qui est infiniment supérieure à celle des hommes

La solution très « protestante » trouvée par Hobbes ou Pascal (qui est Janséniste et proche des protestants) consiste à séparer le registre de la foi de la celui de la justice. Dieu est bien moralement supérieur mais la moralité est une affaire de foi privée et personnelle. Au contraire, le registre de la politique est celui de la force et de la puissance : aucun souverain, pas même le pape, ne peut prétendre connaître la justice de Dieu et donc gouverner selon ses ordonnances. Ainsi la politique est un domaine profondément athée. Néanmoins, comme le voit Hobbes, il est important de conserver les avantages de la religion pour en faire une stratégie de gouvernement non religieuse : il faut donc créer un Dieu politique : L'État. Ce Dieu politique est différent du Dieu religieux car il ne connaît pas du tout la justice morale. En revanche, ce Dieu politique est similaire sur un autre point au Dieu religieux : il possède une puissance disproportionnée.

Au XVII^e siècle, Henry VIII d'Angleterre et Louis XIV deviennent chef de l'Eglise dans leur pays pour éviter ce conflit des légitimités. En effet, comme il est dit au **chapitre 31 du *Léviathan***, Hobbes refuse à Dieu toute autre forme de légitimité que celle de sa **puissance**. Il récuse donc l'argument théologico-politique augustinien qui veut que l'**autorité** de Dieu provienne de son

auctorialité, c'est-à-dire du fait d'être l'Auteur de la création et le maître de la Justice (de l'Ordre du monde). Ce ne sont pas sa sagesse, sa justice et sa conception de l'ordre qui en font un véritable **souverain** et une **source de légitimité**. La seule qualité qui fait de Dieu un souverain, c'est sa **puissance**. C'est parce que les hommes croyants **craignent** Dieu qu'ils respectent ses décrets. En transformant ainsi la doctrine théologico-politique de Saint Augustin, Hobbes l'adapte à sa théorie de l'État puisqu'il s'agit d'un Dieu sans justice mais doté d'une grande puissance.

Le but de Hobbes, dans la lignée du *First Act of supremacy* promulgué par Henri VIII, est ainsi de séparer la politique de la tutelle du Pape de Rome, donc de la religion catholique. Il cherche à rétablir l'ordre après la première révolution anglaise et la décapitation du roi Charles premier en affirmant que la puissance du souverain ne doit plus jamais être contestée.

Le *Léviathan* de Hobbes, publié en 1651, a pour but de réaffirmer la valeur de l'Etat anglais tout en réagissant à la guerre civile par une exigence d'ordre. L'Etat doit se reconstituer sur son propre fondement qui est le **contrat**, c'est-à-dire l'engagement de chaque citoyen contre la guerre civile afin de faire renaître le Dieu mortel de l'Etat, qui seul peut rétablir la paix. Comme le montre la guerre civile, sans la puissance que l'Etat, il n'y a plus que la violence. Les hommes ne peuvent se gouverner sans cet artifice monstrueux qu'est l'Etat. **Il ne faut pas chercher dans la politique autre chose que la volonté des hommes** : le but est clair, il s'agit de retirer le pouvoir à l'Eglise prétendant que l'autorité vient de la volonté de Dieu.

H/ Explication de texte : Hobbes, *Le Citoyen* (1642) I, 1

Je vous donne ici une explication de texte « type bac » du célèbre texte du *Citoyen* de Hobbes qui critique la position d'Aristote :

Texte

« La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique [...] né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là ils bâtissent la doctrine civile ; de sorte que pour la conservation de la paix, et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions, auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident et non pas par une disposition nécessaire de la nature. En effet, si les hommes s'entr'aident naturellement, c'est-à-dire, en tant qu'hommes, il n'y a aucune raison pourquoi chacun n'aimerait pas le premier venu, comme étant autant homme qu'un autre ; de ce côté-là, il n'y aurait aucune occasion d'user

de choix et de préférence. Je ne sais aussi pourquoi on converserait plus volontiers avec ceux en la société desquels on reçoit de l'honneur ou de l'utilité, qu'avec ceux qui la rendent à quelque autre. Il en faut donc venir là, que nous ne cherchons pas de compagnons par quelque instinct de la nature ; mais bien l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent ; nous ne désirons des personnes avec qui nous conversions, qu'à cause de ces deux avantages qui nous en reviennent. »

Explication

Introduction

Ce texte est un extrait du *Citoyen* de Hobbes paru en 1642. La publication de cet ouvrage à Paris s'explique par le contexte de la guerre civile anglaise qui obligea l'auteur à s'exiler en France. La réflexion politique de Hobbes s'inscrit donc dans un contexte tumultueux de crise du pouvoir en Angleterre. C'est ainsi que ce texte s'engage dans une réflexion sur les fondements du gouvernement politique. En effet, face aux troubles de l'époque, la maxime aristotélicienne selon laquelle « l'homme est un animal politique » semble désuète. Au lieu de contempler le penchant de l'homme à la socialité et à l'harmonie, Hobbes constate plutôt son égoïsme et son penchant à la domination qui attisent le feu destructeur de la guerre. Aussi, le philosophe anglo-saxon, chargé de trouver dans la nature humaine les raisons de la paix mais aussi de la guerre, est amené à rompre avec la tradition aristotélicienne qui règne encore chez les penseurs du XVII^{ème} siècle. Si l'homme est disposé à une vie politique, comment expliquer le déchaînement de fureur de ce siècle ? Seule une nouvelle anthropologie (conception de l'homme) permettra de rendre compte de cette situation. Selon Hobbes, l'expérience l'oblige à modifier radicalement les fondements axiomatiques de la pensée politique et à proposer une nouvelle manière de concevoir la question de l'ordre social. Si les hommes parviennent à vivre en paix, ce n'est pas grâce à leur vertu, mais grâce à leurs vices. Autrement dit, la paix et la guerre ont exactement le même fondement : l'égoïsme humain. Toutefois dans un cas cet égoïsme est l'instrument du chaos et dans l'autre il l'instrument de l'ordre. Ainsi, l'expérience de la guerre amène Hobbes à renouveler totalement la réflexion politique sur la paix et l'ordre social. Si l'on veut comprendre la réalité du phénomène politique, il faut chercher en l'homme tel qu'il est – et non tel que les aristotéliciens le rêvent – les mécanismes fondamentaux de l'union sociale.

Dans un premier temps Hobbes rapporte la position aristotélicienne afin de montrer qu'elle est un frein archaïque à la réflexion politique. Puis, se revendiquant de la méthode empirique de l'observation, il cherche à identifier les traits véritables de l'espèce humaine. Enfin, il montre comment, tout en n'idéalisant pas l'homme, mais en le considérant tel qu'il est, individualiste, on peut néanmoins expliquer comment il peut vivre pacifiquement en société.

Partie I

Hobbes commence par rappeler ce qu'il appelle un « axiome [...] reçu communément » par la plupart des penseurs politiques. Cet axiome est la célèbre citation d'Aristote (*Politiques*, I, 2) : « l'homme est un animal politique. » C'est en effet un lieu commun de la pensée traditionnelle. Le problème est que cette formule fonctionne comme un « axiome », c'est-à-dire comme une proposition évidente qui fonde un raisonnement. La méthode géométrique d'Euclide repose sur des axiomes qui fondent ainsi tout raisonnement postérieur, par exemple : par un point P n'appartenant pas à la droite D, il ne passe qu'une et une seule droite D' parallèle à D. Néanmoins, le postulat des aristotéliens n'apparaît pas à Hobbes comme un axiome valable. Pourquoi ? Parce qu'il n'est pas du tout évident en réalité. Parce que, si l'on regarde vraiment les hommes avec attention, si l'on est un observateur scrupuleux et rigoureux, quasiment scientifique, on trouve d'autres causes à l'existence des communautés politiques. Selon la tradition, on ne devrait pas pouvoir refuser l'affirmation selon laquelle l'homme « a une certaine disposition naturelle à la société ». Ici se trouve, pour le penseur britannique, la raison même des errances de la pensée politique : son fondement est faux. De façon très audacieuse Hobbes propose de rompre complètement avec toute réflexion politique antérieure : il faut reconstruire à neuf et sur de nouvelles bases l'édifice démonstratif de la pensée politique.

On peut néanmoins noter que la tradition philosophique a quelque peu déformé l'idée d'Aristote. La pensée d'Aristote était une pensée idéaliste, c'est-à-dire une pensée qui cherchait à construire un modèle parfait de l'homme afin de le présenter comme un but à accomplir pour l'humanité. Pour lui l'homme est un animal politique car seule la Cité lui permet de s'accomplir dans son humanité, c'est-à-dire de parvenir à l'*eudaimonia* grâce à l'exercice de la contemplation rendu possible par l'*autarkeia* économique de la Cité et la *paideia* des sages qui transmettent leur savoir. Aristote ne dit donc pas que l'homme est spontanément doux comme un agneau et que, docilement, il se prêterait vertueusement au jeu social. La critique de Hobbes s'adresse donc plutôt à la tradition aristotélienne postérieure qu'à Aristote lui-même. En effet, ses ennemis politiques sont les aristotéliens de son temps. Pour ces derniers, l'homme serait prédisposé à la vie sociale et il ne resterait plus qu'à trouver les modalités de celle-ci, c'est-à-dire « certains pactes et conditions » dont il suffit que les hommes « conviennent » entre eux. Mais ceci est une illusion, les hommes ne « s'accordent » pas aussi facilement sans contrainte, ils ne sont pas enclins d'eux-mêmes à la « conservation de la paix ». En effet, comment comprendre les déchaînements de violence fréquents que sont les guerres dans ce cas ? Comment comprendre que les hommes se battent si souvent alors que leur nature les pousserait à la paix ?

La seule manière d'expliquer le goût de l'homme pour la guerre et la violence est de considérer que la société n'existe que « par accident » et non « par nature ». Ici Hobbes reprend le

vocabulaire des aristotéliens pour se moquer d'eux. Ce qui est dit « par accident » (*kata sumbebekon*) s'oppose chez Aristote à ce qui est « par nature » (*kata phusin*). Ce qui est par nature, c'est ce qui est nécessaire en vertu de la nature (essence) de la chose : par exemple, c'est par nature que la neige est froide. Au contraire, ce qui est par accident, c'est ce qui est contingent, ce qui tient aux circonstances et non à la nature de la chose : par exemple, c'est par accident de la neige tombe un jeudi soir. Aussi, la neige ne peut pas ne pas être froide, mais elle peut tomber, en hivers, n'importe quel jour de la semaine. En utilisant ce vocabulaire, Hobbes se sépare ironiquement de l'aristotélisme : l'homme n'est pas sociable comme la neige est froide. Il peut tout à fait ne pas vivre en société, il n'a aucune tendance qui l'incite à se rapprocher des autres. La conséquence de cela est qu'il faut expliquer autrement la paix et la possibilité de la société politique, sans recourir à l'axiome ancien et faux de la socialité naturelle de l'homme.

Cette première partie permet donc de comprendre très clairement quel est le projet de Hobbes : il faut montrer que les anciennes théories politiques sont fausses car leur fondement est faux. Pour leur répondre il faut également reconstruire une théorie plus conforme à la réalité et donc mettre à jour les « causes » véritables qui font que les hommes s'assemblent : il faut décrire les rouages de la mécanique sociale et expliquer quels enchaînements d'effets, de calculs et de passions permettent son fonctionnement.

Partie II

Pour achever de tourner en dérision la thèse aristotélienne, Hobbes la caricature ainsi : si les hommes avaient, par nature, des dispositions à la société, alors ces dispositions seraient universelles. Si universellement tout homme est enclin à s'associer avec tout homme, alors le premier venu serait notre ami. En effet, si l'on dit que « par nature » le feu fait fondre la glace, alors n'importe quel feu fait fondre n'importe quel morceau de glace, ce qui est vrai. Donc, pour vérifier l'axiome aristotélien, il faudrait que n'importe qui ait envie de s'associer avec n'importe qui. Or, si l'on observe le monde tel qu'il est, ce n'est pas le cas. Les associations se font selon des critères particuliers et non universels, ce qui est la preuve que le penchant à la société n'est pas une disposition naturelle. Les hommes ont des amis et des ennemis, ils font la paix et la guerre (la neige au contraire ne peut pas être froide et chaude puisque le froid appartient à sa nature). C'est donc par une décision *libre, particulière et contingente*, qu'ils s'associent ou se combattent. La société naît donc d'une décision libre et non d'un instinct naturel. Mais alors, pourquoi les hommes prennent-ils cette décision ?

En effet, cela apparaît d'autant plus étonnant que les hommes semblent plutôt égoïstes et individualistes. Hobbes défend ici une position individualiste moderne : selon cette position, l'enquête politique a pour but de rechercher les motivations (causes) qui amènent un être

indépendant et centré sur lui-même, à s'unir à d'autres dans une société qui pourtant restreint sa liberté par des lois. La position d'Aristote était très différente puisque, selon lui, la socialité n'est pas un choix libre mais un fait inévitable dont il convient de régler les modalités afin de permettre à la nature humaine de s'exprimer (ce qui n'est possible qu'au contact d'autrui). Pour Hobbes, puisque la société est le fruit d'une association libre, elle ne peut reposer que sur un « dessein », c'est-à-dire un « choix » et une « préférence ». Pour expliquer pourquoi un être libre agit d'une manière ou d'une autre, il faut trouver le motif de son action. Or la seule chose qui motive l'individu, c'est son intérêt. Quel peut être cet intérêt ? Puisque l'homme est égoïste, ce n'est pas l'intérêt commun qui peut l'inciter à s'unir en société, cela ne peut être que l'intérêt particulier. Voilà l'explication : ce n'est pas pour le bien des autres ou de la Cité que les hommes vivent en société, c'est en vue de leur bien propre et privé.

Et si l'on observe attentivement les intérêts de la nature humaine comme le fait Hobbes, on voit que les hommes se rapprochent des autres pour deux motifs précis : l'honneur et l'utilité. Le cas de l'honneur est symptomatique de la pensée moderne de l'union sociale : dans ce cas, Hobbes montre que l'individu a besoin des autres pour qu'ils l'admirent. C'est par individualisme, par égoïsme et par injustice que l'homme se rapproche des autres. Dès lors on voit bien le problème : tout le monde veut être admiré, mais tout le monde est indifférent du sort des autres. Chacun veut être le centre du monde et faire d'autrui un faire-valoir. Voilà le premier problème : isolé, l'homme est misérable car il n'a personne pour l'admirer ; en société, personne ne veut admirer autrui et tout le monde veut être admiré. La société est gouvernée par la vanité, par l'égoïsme, par le désir de séduire, de réussir, d'être célèbre et adulé, c'est-à-dire par le désir de « gloire ». De nos jours encore cela se vérifie, les gens veulent devenir des stars pour être admirés. La société de la communication dans laquelle nous vivons n'a fait que prouver encore ce trait humain. La deuxième raison pour laquelle l'homme veut vivre en société, c'est « l'utilité ». J'ai besoin des autres pour vivre et vivre confortablement, c'est-à-dire la richesse. C'est le principe même du « commerce » : si les hommes se réunissent, ce n'est pas pour le profit de la communauté, mais pour leur propre profit. Ce qui est intéressant avec le commerce, c'est qu'il s'agit d'une activité collective fondée sur l'intérêt particulier. Ce n'est donc pas par bienveillance que l'homme choisit librement de vivre avec les autres en société et contraint par des lois, c'est pour son intérêt particulier. Cela permet alors à Hobbes de montrer que *paradoxalement l'égoïsme est la cause de la collectivité*, ce qui pouvait paraître contradictoire. Mais d'où provient cet égoïsme ? Comment l'expliquer ?

Partie III

Désormais, Hobbes peut résumer clairement ses principes : l'homme n'a que deux types de desseins (c'est-à-dire de projets) : le désir de gloire et le désir du plaisir des sens. Le premier désir

touche à l'âme, c'est-à-dire à son existence en tant que conscience. Il veut se sentir exister aux yeux des autres, être admiré. En effet, chacun étant un *ego*, chacun est donc au centre de son monde et ne pense le monde qu'à partir de sa position. Ainsi, chacun est nécessairement un centre qui désire tyranniquement que les autres le reconnaissent comme centre du monde, mais cela n'est évidemment pas possible. C'est ce que Pascal appelle « la tyrannie du moi ». Pour cette raison, parce qu'il est un *ego*, l'individu est d'abord le seul à se comprendre comme sujet absolu et il désire donc que les autres soient seulement des miroirs et des témoins admiratifs de son existence. Cette structure métaphysique du sujet pose donc la base du problème politique : si chacun est isolé dans sa conscience, alors tout le monde veut être admiré sans avoir à se soucier d'autrui. Le problème est qu'on ne peut pas être l'objet de l'attention des autres sans leur prêter attention en retour.

Le second désir touche au corps : désir du plaisir des sens. Ici, c'est la part animale de l'homme qui s'exprime toujours de façon individualiste. Chacun veut tout pour soi, chacun veut la richesse qui lui permet de céder à tous ses caprices (gourmandise, boisson, luxure, confort, etc.). Mais ici, encore, sans commerce cela n'est pas réalisable. Toutefois, cela pose un nouveau problème : puisque les hommes ont besoin des autres seulement pour satisfaire leur égocentrisme naturel, c'est qu'ils désirent les dominer et les utiliser comme des moyens. En aucun cas l'homme ne désire la justice et l'équité. Au contraire, l'homme ne désire la société que pour la tyranniser, la subjuguier et en profiter. L'homme ne désire pas une « assistance mutuelle », il désire une « domination absolue » sur les autres. Si le fondement de toute société est le sujet et son désir de « gloire » et des « commodités de la vie », alors cette société, est par nature en grand danger.

C'est par amour de soi et mépris d'autrui que l'homme désire se rassembler, voilà le problème politique véritablement identifié. C'est pour cette raison que l'union politique est fragile est instable : chaque citoyen est un dictateur en puissance, avide de célébrité et de richesse, donc avide de domination absolue. Ceci s'explique par la nature même de l'*ego*, de la conscience qui ne peut jamais partager son existence avec autrui. Mais alors, pourquoi n'est-ce pas la guerre permanente ? Puisque tous les hommes veulent dominer, ils sont tous des adversaires et non des partenaires. Comment l'adversité de la guerre peut trouver une fin ? Ce n'est pas par transformation de la nature humaine. Ce n'est pas par bienveillance. Non, c'est par crainte. Car l'homme est aussi fragile et faible qu'il est orgueilleux et tyrannique. C'est donc la passion de la peur qui vient tempérer sa passion pour la domination. C'est la peur qui le contraint à renoncer à ses délires égocentriques et à respecter autrui. C'est parce qu'il a peur qu'il préfère faire du commerce et payer plutôt que de s'emparer par force de tout ce qu'il désire. Seule la peur permet d'empêcher à la société de sombrer dans la folie du carnage. L'homme est fou, car en tant que conscience individuelle, il ne peut concevoir le monde autrement que de son point vue égoïste. Mais cette folie

peut être guérie par la peur. Ainsi, ce sera le rôle de l'Etat que de maintenir en chaque citoyen une peur salutaire qui garantisse la pérennité et la prospérité de la société.

Conclusion

Face à la tradition aristotélicienne qui n'arrive pas à sortir de son raisonnement en termes de nature, Hobbes propose une véritable révolution de la pensée politique. En plaçant le sujet conscient, l'*ego cogito* comme dit Descartes, au cœur de l'analyse de l'humanité, il s'aperçoit que l'homme est nécessairement égocentrique. Il n'y a pas de conscience collective, seulement une conscience individuelle, raison pour laquelle les hommes désirent tous être au centre du monde et profiter sans limites de tout ce qui existe. Cette analyse anthropologique est donc fondée sur un constat métaphysique fondamental : l'homme est une conscience qui ne vit que pour soi. C'est pourtant sur ce fait fondamental qu'il faut assier la pensée politique. Hobbes parvient ainsi à expliquer comment une communauté politique pacifique est possible : il faut que la peur neutralise toujours l'appétit de domination des *ego* qui composent la société. Hobbes fait donc reposer toute démonstration politique moderne sur une théorie du sujet.

3/ « Le monopole de la violence physique légitime » : Weber

L'Etat est exclusif : il ne peut y avoir plusieurs législations sur un même territoire, sinon aucune n'a de valeur. Pour qu'une législation ait de la valeur, il faut qu'elle soit garantie par un Etat et un seul qui n'ait aucun concurrent. Par conséquent, l'Etat doit avoir « *le monopole de la violence légitime* » (Max Weber, *Le savant et le politique*, 1917/1919). Ce monopole est nécessaire pour garantir les **lois** et les **contrats** : la sécurité et la propriété. Ce monopole de la violence physique légitime exclut donc le régime de la **vengeance**. En confisquant le droit de punir, l'Etat endigue ainsi le cercle de la violence. La violence est évacuée de la société grâce à l'Etat : la violence de l'arbitraire cède alors la place à la puissance violente de l'arbitraire. **L'Etat** représente une **puissance autoritaire et anonyme** qui seule utilise la violence. Dans un Etat moderne, utiliser la violence, ce n'est pas *d'abord* agir contre autrui, mais agir contre l'Etat. De même que faire une mauvaise action c'est pécher contre Dieu, de même commettre une infraction, c'est défier l'Etat.

L'Etat intervient donc dans toutes les relations sociales : il est le garant de leur légalité et l'offensé en cas de non respect des règles. Ainsi, rendre justice, ce n'est pas se venger. L'Etat ne se venge pas, il **punit** ceux qui ne respectent pas son autorité. L'Etat punit car ***il n'est pas au même niveau que les individus*** (cf. Hobbes : il est un dieu mortel). Les hommes doivent respecter les lois mais il ne leur revient pas de les faire appliquer en tant qu'individus privés. C'est seulement en tant que *personnage public* qu'un homme peut agir, dans le cadre de l'administration et de la hiérarchie. **Le rapport de la personne privée à la puissance publique ne peut être qu'un rapport de**

soumission totale et sans condition. Le combat est disproportionné.

Le but de l'Etat est de confisquer la violence de la société et d'en conserver le monopole afin de garantir l'ordre social : Double résultat = pacifier la société et garantir la souveraineté.

Max Weber, *Le Savant et le Politique*, 1919, trad. Freund, « 10/18 », 1963, p. 124-126 :

*« S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'Etat aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'Etat - cela ne fait aucun doute -, mais elle est son moyen spécifique. De nos jours la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers - à commencer par la parentèle - ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'Etat contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé - la notion de territoire étant une de ses caractéristiques -, revendique avec succès pour son propre compte le **monopole de la violence physique légitime**. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'Etat le tolère. Celui-ci passe donc pour **l'unique source du « droit » à la violence**. Par conséquent, nous entendrons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les Etats, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même Etat. [...] Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'Etat consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). »*

Afin de bien comprendre la signification de la thèse descriptive de Max Weber, il faut revenir à un des moments historiques majeurs de l'instauration de l'État moderne en France. Nous avons vu que le règne Louis XIV est un moment crucial, mais en fait le processus commence un peu avant avec Richelieu sous le règne de Louis XIII. Afin d'asseoir de façon forte un État français et centralisé, Richelieu prend une décision majeure : il interdit les duels (édit de 1626). D'un point de vue politique, qu'est-ce que cela signifie ? Les nobles, avant le gouvernement de Richelieu, ne pouvaient pas être jugés par le pouvoir royal et, lorsqu'une offense leur était faite, ils avaient le droit de se faire justice eux-mêmes donc de se venger. Une méthode courante était le duel. Si j'étais noble et que j'avais un problème, je n'allais pas au tribunal pour plaider ma cause mais je prenais mon épée et je provoquais l'autre en duel. Si je le tuais, la situation était réglée ; si lui me tuait, pareil. Cette pratique du duel s'accompagnait aussi de pratiques de vengeances entre nobles qui ressemblaient fortement aux guerres des gangs actuelles ou aux guerres mafieuses. C'était le même principe. Évidemment, ces pratiques créaient de la violence, de l'insécurité et du désordre.

Par conséquent, Richelieu décide de les interdire : il décrète que le seul le Roi, donc l'État pourra désormais punir quelqu'un. Il punit de la peine de mort le duel pour montrer qu'il s'agit d'une atteinte majeure à la paix publique et à la souveraineté de l'État. La vengeance personnelle est interdite et le « monopole de la violence légitime » (selon la formule de Weber) n'appartient dès lors qu'au Roi et à l'État. Ce fût l'un des motifs majeurs de la révolte des grands seigneurs (la Fronde) qui a failli renverser la veuve de Louis XIII, Anne d'Autriche, après la mort du roi et de Richelieu. Mais la Fronde a échoué et Louis XIV est arrivé au pouvoir : il a été d'abord conseillé par Mazarin (qui était le successeur de Richelieu) et a continué sa politique d'instauration de l'État moderne en France au point qu'il aurait affirmé devant les parlementaires parisiens en 1655 : « l'État, c'est moi » (formule restée célèbre).

Ce critère de définition de l'État moderne reste très pertinent et de nos jours il est toujours interdit de se faire justice soi-même : si quelqu'un vous agresse, vous n'avez pas le droit de vous venger mais vous devez aller porter plainte auprès de la police et de la justice de l'État qui, lui seul, est autorisé à sanctionner votre agresseur. L'État a donc le monopole de la violence légitime.

XXXXX

Problématique : Contrat, autorité et justice

Problème : *Si l'Etat se réserve les prérogatives de Dieu en termes de puissance, il n'a pas sa sagesse et sa justice.*

Pour Hobbes, le juste ne provient pas de la loi, mais de la force : il n'y a pas de justice en soi, en idée, en pensée. Il n'y a d'ordre juste que dans la mesure où il y a une force qui fait respecter un ordre incontesté par une autre force. Le projet politique ne repose pas sur un plan transcendant, divin, mais sur la **volonté humaine**, sur la **capacité d'autonomie de l'homme** donc sur le **contrat**. La **force** vient de l'**union**, l'union vient de la **volonté**, qui ne garantit l'union que dans la mesure où les termes du contrat sont acceptables. **La question de la justice revient lorsqu'on parle des termes du contrat fondamental qui fonde l'Etat**. C'est ce que nous avons vu avec Rousseau. Le problème de la justice n'est donc plus celui d'une perfection idéale, mais celui des conditions de possibilités internes à l'existence de la société. Ces conditions peuvent être **rationnelles** (Rousseau) ou **coutumières** (Pascal). L'Etat est donc le Dieu artificiel créé par les hommes pour faire respecter des principes et des lois sur lesquels ils se sont mis d'accord.

Néanmoins, nous avons vu au chapitre précédent la réponse de Rousseau à Hobbes = personne ne peut renoncer à sa liberté par un contrat puisque l'acte de contracter présuppose la liberté (un esclave qui n'a aucun droit ne peut pas faire de contrat). Le problème est donc que la volonté des individus est le fondement de l'Etat qui, selon Hobbes, brise leur volonté : si l'Etat brise

la volonté des hommes, ne brise-t-il pas son propre fondement ? C'est ce que l'on voit lors des révolutions : quand le peuple se retourne contre ses gouvernants, l'Etat disparaît immédiatement car il était fabriqué à partir de l'union des individus. La solution de Rousseau est alors la justice : la justice est le ciment social qui permet de garantir la cohésion de l'Etat. Tant que les citoyens d'un Etat considèrent que les lois garanties par l'Etat sont justes, il continue de « vouloir » la pérennité de cette Etat. Selon Rousseau, l'Etat est donc un colosse aux pieds d'argile puisqu'il peut disparaître si les citoyens cessent de le désirer.

Ainsi, l'autorité de l'Etat politique est le produit de la convergence de la puissance disproportionnée d'un appareil policier de gouvernement et de la justice des lois.

4/ L'État de droit : la théorie de la balance des pouvoirs de Montesquieu

Le problème de l'État moderne tel qu'il est théorisé par Hobbes est évidemment celui de la dictature. Et même si l'on adopte le point de vue de Rousseau – à savoir que si la dictature devient pénible les citoyens se retirent du contrat et l'État meurt alors – il semble que l'on ait alors le choix entre un gouvernement autoritaire ou l'anarchie. Faut-il alors admettre que la forme de l'État moderne conduise à une vie politique instable des peuples qui alternent les phases dictatoriales et les phases révolutionnaires de guerre civile. L'histoire des derniers siècles en France semble attester une telle analyse :

D'abord nous avons la Fronde, qui est une guerre civile générée par la faiblesse du pouvoir royal par rapport à celui de l'aristocratie française. Puis nous avons la création de l'État moderne par Louis XIV que l'on nomme « monarchie absolue ». Néanmoins le « Léviathan » construit par Louis XIV et ses ministres ne repose pas sur la volonté des citoyens mais sur les illusions coutumières et les « cordes d'imagination » repérées par Pascal. Puis Rousseau et les philosophes de Lumières dénoncent le fait que cet État ne respecte pas « volonté générale ». S'ensuit alors la Révolution Française qui est une phase de guerre civile, puis Napoléon qui institue un nouvel État autoritaire et la restauration de la monarchie qui profite du rétablissement de l'État. Suite à cela nous avons la Révolution de 1848 et une nouvelle guerre civile qui aboutit à une nouvelle phase autoritaire : le Second Empire.

L'étude d'une telle succession historique nous laisse penser alors que l'État, un fois établi dans sa puissance ne respecte pas longtemps la volonté générale citoyenne et tend à chaque fois à devenir l'instrument dictatorial d'oppression d'un groupe de dirigeants sur la population. Rousseau avait raison de penser que, malgré tout, ce « Léviathan » ne pouvait survivre sans la volonté de citoyens : c'est ce qui explique les révolutions récurrentes qui eurent lieu. Le problème est qu'un tel modèle politique manque cruellement de stabilité puisqu'il produit au contraire une dynamique cyclique qui alterne les phases longues d'autoritarisme et les phases courtes mais brutales de

révolution.

L'instauration de formes républicaines plus stable en France, à partir de la III^e République de Thiers en 1871 jusqu'à la V^e qui est encore actuelle, a été rendue possible par les réflexions d'un auteur qui, dès le début a compris quels étaient les problèmes liés à la théorie moderne de l'État. Montesquieu (1689-1755) a bien connu le règne de Louis XIV qui meurt en 1715, puis la régence de Philippe d'Orléans et le règne de Louis XV : il a vécu toute sa vie sous la nouvelle forme absolutiste de l'État en France. Homme de loi, il publie en 1748 à Genève (car il ne peut le faire en France) *L'Esprit des Lois* qui est la somme de ses réflexions politiques.

4/1 Puissance absolue de l'État mais modération du mode de gouvernement

La chose la plus importante que comprend Montesquieu est qu'une bonne théorie politique moderne doit parvenir à réunir l'impossible : la **puissance** absolue et disproportionnée de l'État qui permet d'éviter la guerre civile **et** la **liberté** des citoyens. Après avoir lu Hobbes, la chose semble impossible. Pourtant Montesquieu met au jour une faille centrale de la théorie de Hobbes : la confusion entre l'**État** et le **gouvernement**. Pour Montesquieu, la théorie de l'État proposée par Hobbes est véritablement performante, mais son problème est qu'elle n'est pas accompagnée d'une théorie du gouvernement de l'État, or l'État étant une sorte de machine d'oppression potentielle effroyable, la question qui doit animer le législateur et le citoyen doit être celle-ci : qui gouverne et comment doit-il gouverner ? Finalement nous retrouvons la question de Platon. Pourtant pour Montesquieu, il est hors de question de rêver d'un « philosophe-roi ». Pourquoi ? Parce que le pouvoir corrompt et fait du meilleur philosophe le plus effroyable des tyrans. Le pouvoir pour Montesquieu est comme l'« anneau » dans le *Seigneur des Anneaux* de Tolkien : il rend mauvais ce qui y ont accès. La conséquence de cela est qu'il ne peut pas y avoir de « monarque éclairé » qui exerce le pouvoir.

Pour résoudre ce problème Montesquieu a une idée géniale : pour garantir la liberté il ne faut pas limiter la puissance de l'État mais limiter le pouvoir des gouvernants, ce qui n'est pas du tout la même chose. Petit exemple pour illustrer cela : Prenez une centrale nucléaire qui produit de l'électricité. Il s'agit de quelque chose de très dangereux. Vous avez deux façons de la rendre moins dangereuse : soit vous diminuez sa puissance, mais du coup vous diminuez aussi son utilité puisqu'elle produit moins d'électricité (vous êtes donc face à une forme de contradiction puisque moins la centrale est efficace et plus elle est sûre) ; soit vous organisez des procédures de direction de la centrale qui augmentent sa sûreté (aucun individu n'a tous les codes de direction, aucun individu n'a toutes les clefs, etc.). Cette deuxième méthode « procédurale » est celle que Montesquieu **entend** appliquer en politique : l'État doit demeurer une instance de domination extrêmement puissante mais aucun individu ne doit disposer personnellement de cette puissance.

Mieux, il faut que les procédures mises en place au sein des instances de gouvernement limitent autant que possible le pouvoir de chacun. Cette théorie, Montesquieu l'appelle la théorie de la « balance des pouvoirs » (« balance » = équilibre) que l'on connaît désormais sous le nom de théorie de la « séparation des pouvoirs » : le pouvoir **législatif**, le pouvoir **exécutif** et le pouvoir **judiciaire**.

Pourquoi Montesquieu parle de « balance » des pouvoirs ? Parce qu'ils ne sont pas simplement séparés et divisés : ils sont parfois opposés. Ainsi le pouvoir judiciaire permet de juger au tribunal un parlementaire qui fait les lois et le chef de l'exécutif. Mais le parlementaire qui fait les lois peut infléchir l'action du tribunal et de l'exécutif par de nouvelles lois (qu'il lui revient de concevoir mais pas de faire appliquer). Enfin l'exécutif décide la façon dont les lois sont appliquées (« décret d'application d'une loi ») en vue de gouverner, ce que ne peuvent faire ni le législateur ni le juge. Bref, chaque partie du corps gouvernemental limite le pouvoir des autres parties pour éviter qu'une personne (ou un petit groupe de personnes) puisse s'emparer de la puissance de l'État.

Telle est la seule façon de concilier la « liberté politique » et la puissance de l'État :

Montesquieu, *Esprit des lois*, XI, ch. 4 (1748, Genève) :

« La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir : mais c'est une expérience que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. [...] Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. »

Il faut ainsi faire la différence entre un **État modéré** et un **gouvernement modéré**. L'État modéré est un État faible en termes de puissance mais pas un État où l'on trouve plus de liberté politique. On peut prendre l'exemple des petits dictatures (Vénézuéla, Corée du Nord, Sierra Leone) : ce sont des États faibles par rapport aux États-Unis ou aux grands États européens, pourtant ce ne sont pas des États dans lesquels il y a une véritable liberté politique car ils sont gouvernés par des dictateurs qui ont tous les pouvoirs. Au contraire des États comme les États-Unis, l'Allemagne, la France ou encore la Grande-Bretagne, sont des États puissants qui ont des gouvernements modérés car on y respecte le principe constitutionnel de la balance des pouvoirs proposé par Montesquieu.

Donc si le pouvoir de l'Etat sur la société civile doit être absolu, en revanche l'Etat ne doit pas être l'instrument privé d'un individu ou d'un groupe d'individus. Il ne faut pas que l'Etat tombe entre les mains d'un individu. Il faut établir de la **modération** et de la diversité au sein des instances décisionnelles de l'Etat. Il faut donc attribuer le judiciaire, le législatif et l'exécutif à des instances différentes. Pour résumer, celui qui fait les lois ne les fait pas appliquer lui-même. Celui qui les fait appliquer ne les fait pas. Celui qui dirige les affaires courantes de l'Etat ne fait pas les

lois et y est lui-même soumis.

L'idée centrale est celle-ci : **Personne ne détenant le pouvoir, personne ne peut en abuser.** Le pouvoir est fragmenté de façon institutionnelle, ce qui permet de contrôler la structure administrative de son fonctionnement. Pour résumer : il ne s'agit pas de *limiter la puissance de l'Etat* (ce qui est contradictoire) mais de *limiter les prérogatives des instances de gouvernement.*

4/2 Une théorie constitutionnelle de la liberté politique

On remarquera, que contrairement à ce que proposera Rousseau quelques années plus tard dans *Contrat Social*, Montesquieu ne s'intéresse pas au mode nomination des gouvernants. Il détache donc d'abord le problème de la **liberté** de celui de la **justice** ! Montesquieu ne compte pas sur la rationalité des agents mais sur l'efficacité procédurale de la constitution. Cela signifie que Montesquieu ne pense pas, comme Rousseau, que les gouvernants seront suffisamment sages pour comprendre qu'agir avec justice est dans leur intérêt. Effectivement, Rousseau montre bien cela : plus un gouvernant est juste et plus il a de chances que le peuple décide de lui confier le pouvoir. Mais, pour Montesquieu, on peut jamais parier sur la rationalité des hommes (comme Hobbes et Pascal) et même s'il existe des hommes bons, de toute façon le pouvoir a un effet de corruption sur la moralité des hommes. Étant donnés les effets du pouvoir sur l'homme, il faut toujours présupposer que le gouvernant est mauvais et enclin à abuser du pouvoir.

Puisque les gouvernants sont rendus aveugles et irrationnels par le pouvoir, il est impossible qu'ils acceptent de gouverner longtemps selon la justice (ce que Rousseau appellera la « Volonté Générale »). Il faut donc les empêcher de gouverner selon leur volonté et surtout faire en sorte qu'ils soient eux-mêmes soumis à leurs propres gouvernements. Un dictateur a intérêt à faire des lois injustes puisqu'il n'y est pas soumis. Au contraire si le juge, le législateur et le gouvernant sont soumis aux lois comme les autres et n'ont pas la possibilité d'y échapper, alors ils n'auront aucun intérêt à adopter des lois injustes. Ainsi la question de la **justice** revient de façon indirecte : c'est parce que les gouvernants sont en fait de simples citoyens qui ne gouvernent jamais réellement l'intégralité de l'État que les lois tendent à être justes. La justice est donc une conséquence de la modération gouvernementale qui fait que l'État domine tous les citoyens mais qu'aucun citoyen n'en est le possesseur. L'idée centrale de Montesquieu est donc de faire en sorte que personne ne détienne le pouvoir et que personne ne soit au-dessus des lois.

5/ L'État comme remède aux inégalités économiques

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, un État est libre pour **Rousseau** si les gouvernants respectent la volonté des citoyens. Néanmoins, afin de constituer le socle du pacte social, cette volonté doit tendre progressivement vers la convergence rationnelle des désirs au sein

d'un projet de société commun que Rousseau nomme la « Volonté Générale ». L'État juste doit donc avoir une fonction éducative puisque les individus doivent apprendre à faire coïncider rationnellement leurs désirs égoïstes particuliers avec la « Volonté Générale » qui est le souci du Bien de tous *et de chacun* (ce qu'il ne faut jamais oublier). Il s'agit donc pour Rousseau de transformer la nature humaine (on retrouve ici le projet antique modifié par l'idée du progrès) mais en vue de la prospérité (on retrouve ici le primat de l'économique sur le spirituel qui est la marque de la modernité).

La théorie rousseauiste de l'État est un peu différente de celle de Montesquieu (mais elles peuvent être complémentaires) dans la mesure où il considère que le phénomène le plus dangereux n'est pas la domination politique mais l'oppression économique. Contrairement à Aristote et Hobbes, Rousseau ne pense pas que l'homme est bon ou l'homme est mauvais, il pense que l'homme est tel que la société le fait. Le mythe que reprend Rousseau pour rendre compte de cela est celui de l'âge d'or : autrefois les hommes étaient bons mais désormais ils sont mauvais. Cela est une fiction car, quand Rousseau imagine « le bon sauvage », il n'imagine pas l'Indien d'Amérique décrit par Montaigne et qui vit dans une tribu : au contraire, il désigne un individu complètement seul et isolé. Tel est la petite histoire que nous raconte Rousseau dans le *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (1755). Dans ce texte il invente donc un homme d'avant la société qui vivrait en harmonie avec la nature et dans un équilibre vertueux des passions. Ainsi, pour Aristote, les hommes ont le sens inné de la communauté ; pour Hobbes, ils sont individualistes ; pour Rousseau la situation est plus ambiguë : les hommes sont naturellement isolés et pacifiques mais la société va les transformer (comme une sorte de « péché originel »).

A/ La société pervertit les êtres humains

Le trouble arrive donc avec la société qui pervertit les **passions** de l'être humain. D'abord l'association introduit la compétition pour les honneurs, la gloire et la réputation, ce qui étouffe la pitié naturelle et transforme l'amour de soi vertueux en amour-propre vicieux et égoïste (voir chapitre sur la justice). Puisque la société développe un certain nombre de **vices** en l'homme (l'amour-propre égoïste, le désir de surpasser les autres), l'état des sociétés occidentales est un état de **démésure** et de **déséquilibre** des passions, des désirs, des besoins et des moyens.

Mais surtout l'instauration de la sédentarité implique le développement **économique** de l'agriculture et de l'industrie. Or si l'agriculture permet de nourrir les hommes et si l'industrie permet le développement de la richesse de nations (selon la formule d'Adam Smith que Rousseau connaissait bien et dont il s'inspire beaucoup), reste que ces formes d'organisation des moyens de production instituent les inégalités : les propriétaires terriens peuvent profiter de la force de travail de ceux qui n'ont rien – les ouvriers agricoles, les serfs – et les patrons d'industrie capitalistes

peuvent tirer profit de ceux qui n'ont pas de capital – les ouvriers. Ainsi les progrès techniques et économiques de la société humaine provoquent une situation problématique pour la **liberté** : la répartition des terres est inégale et laisse beaucoup d'hommes de côté (les surnuméraires) tandis que l'industrie qui exploite les surnuméraires rend les hommes dépendants les uns des autres. En effet, quand toutes les terres sont prises et quand on n'a aucun capital, on est totalement à la merci des autres : s'ils vous donnent du travail vous pouvez vivre mais si vous êtes au chômage, vous mourrez de faim. Rousseau a bien vu les dangers des sociétés modernes : **inégalité** et **dépendance** sont les résultats du développement social. Cela crée une situation délétère à laquelle il faut y **remédier**.

En effet, si les hommes sont dominés par des passions égoïstes, les **conditions morales du contrat social** sont compromises. Et s'il existe de grandes différences de richesse et de condition, les **conditions matérielles du contrat social** sont également compromises. En effet, il est impossible que des individus qui se détestent et se jalouent s'associent pour le bien de tous et de chacun : ils préféreront courir à leur perte et faire le mal de leur ennemi plutôt que se réconcilier avec les autres pour faire le bien de tous et de chacun. De plus, s'il y a des riches et des pauvres, ils ne pourront pas faire de contrat équitable : en effet, quand quelqu'un est en train de mourir de faim dans la rue, cela est facile pour un patron de l'exploiter. Ainsi les puissants peuvent utiliser leur force pour faire travailler des gens dans des conditions d'exploitations effroyables en leur disant : soit tu travailles pour moi dans de mauvaises conditions, soit tu meurs de faim et de froid dans la rue. Il ne s'agit pas d'un véritable « contrat » fondé sur la volonté au sens de Rousseau (voir chapitre sur la justice) mais d'un acte d'oppression obtenu par la force.

Par conséquent la société moderne est, pour Rousseau, un espace qui corrompt moralement les hommes et qui est dominé par la force et l'oppression.

B/ L'État : remède ou poison ? La notion de *Pharmakon*

Rousseau reprend à Platon la notion de *Pharmakon* qui signifie à la fois remède et poison. Ce terme désigne en Grèce antique les substances médicinales qui administrées en bonne quantité permettent de guérir, mais qui sont mortelles si elles ne sont pas ingérées selon la bonne posologie.

Pour Rousseau, **L'État est un *Pharmakon***, c'est-à-dire que **L'État est le remède au développement social, industriel et économique des sociétés humaines**. Puisque le progrès social, technique et économique conduit à la corruption de l'homme et à son exploitation, il faut trouver un remède à cela. L'État est donc cet **artifice** auquel l'homme est obligé de recourir parce qu'il s'est engagé dans une dynamique de **progrès** qui pose des problèmes d'**oppression**, de **démésure** et qui rompt l'**harmonie naturelle**. **L'État est un *pharmakon***, c'est-à-dire un remède **artificiel** à la perte d'harmonie qui est due au développement de la société sédentaire et industrielle. Rousseau reprend donc à Hobbes l'idée que l'État est **artificiel** mais cela ne veut pas dire qu'il va

contre la **nature** de l'homme mais contre ce qu'elle est devenue.

L'État est donc un **instrument de domination** mais, s'il est juste, il peut permettre de libérer les hommes de l'oppression morale et politique de l'économie. L'État n'est donc pas nécessairement une monstre d'oppression comme le pense Hobbes : il peut le devenir s'il devient un **poison**. En revanche s'il est bien administré, il peut devenir un instrument d'émancipation et de libération, donc un **remède**.

C/ L'État émancipateur : éducation et justice sociale

Pour Rousseau, il faut donc inverser l'ordre des causalités entre l'État et la nature humaine : ce n'est pas l'État qui dérive de la nature humaine (comme le pensent Aristote et Hobbes, quoique de façon contraire) : **c'est la nature humaine qui dérive de l'État**. Pourquoi ? Parce l'État a pour fonction de corriger ce que le développement économique et technique produit : il doit s'occuper de **l'éducation des citoyens**, c'est-à-dire l'œuvre secrète de transformation des mœurs qu'il effectue. C'est la raison pour laquelle nous avons en France une **Éducation Nationale** : les fondateurs de l'éducation nationale (qui était d'abord appelée l'instruction publique) étaient tous des rousseauistes (Condorcet, Ferry, etc.). L'éducation nationale permet de former moralement des citoyens vertueux capables d'être sensibles à l'idée d'une Volonté Générale qui fasse le bien de tous et de chacun.

La seconde fonction cruciale de l'État pour Rousseau est celle de répartition des richesses en vue de la garantie de la justice sociale. L'État doit prélever des impôts pour éviter l'accumulation unilatérale du capital qui vient détruire les conditions matérielles du contrat social. Mieux les richesses sont réparties et plus les conditions d'un contrat social équitable et juste sont réunies. Rappelez-vous ce que nous avons vu pendant le cours sur la justice : **l'égalité** est une condition de la **liberté** de contracter et donc l'expression de la **volonté générale** (= **justice**) dans les lois. Ainsi, puisque l'économie produit des inégalités, l'État doit corriger ces inégalités. S'il ne le fait pas, alors le règne de la force vient effacer celui de la justice.

D/ La force au service de la justice : contrainte et obligation

Rousseau a bien lu Hobbes et Adam Smith : il sait que spontanément les hommes tendent à s'éloigner de la justice et introduire l'oppression des intérêts privés sur terre. L'État est donc le gardien non seulement de la paix mais aussi de la justice pour Rousseau. C'est bien un sorte de Dieu terrifiant sur Terre, mais Hobbes a cru qu'il pouvait se maintenir seulement par sa puissance de violence. Au contraire, Rousseau estime toutefois que la puissance de l'État n'est pas suffisante pour garantir la pérennité de l'État. L'État doit **contraindre** par la **force** mais aussi **obliger** par la **raison** (voir chapitre sur la justice). Le contrat social ne peut pas être seulement un *renoncement*

total à la violence en faveur de l'Etat, il doit également être *un engagement rationnel et égalitaire concernant les droits et les devoirs de chacun*. Il faut les deux pour que la société soit stable. En effet, le contrat social repose sur l'idée que la loi est **respectée** par **peur de la force**, mais surtout par **volonté et autonomie** : c'est la théorie de **l'obligation**.

L'État puissant soutenu par le contrat social satisfait à la fois à l'exigence de **force** et celle de **liberté** (I,vi). La liberté est ici entendue comme autonomie, c'est-à-dire volonté rationnelle :

Rousseau, Contrat Social, I, vii :

*«Mais il n'en est pas toujours ainsi des sujets envers le Souverain, auquel malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité. En effet, chaque citoyen peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. **Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun** ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'est n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique. Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner **force** aux autres, que **quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre** ; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux énormes abus. »*

Ici Rousseau insiste sur la question de la **force** (attribut privilégié de l'Etat), pour maintenir la justice et la liberté. Rousseau sait qu'il faut un État violent pour contraindre les citoyens réfractaires (qui ne veulent pas respecter les lois, payer leurs impôts, profiter de leur position pour abuser de leur pouvoir, etc.). Néanmoins, contrairement à Hobbes, il considère que l'État n'est pas seulement violent, il est aussi pédagogue et éducateur : le bon citoyen est celui qui a compris qu'il ne devait pas respecter les lois parce qu'il y est contraint mais parce qu'il est rationnellement obligé de reconnaître qu'elles sont justes et bonnes. Grâce à l'éducation, l'État peut faire de ses citoyens des citoyens éclairés, des « philosophes-citoyens » dont la nature n'est plus corrompue par l'amour-propre et l'égoïsme mais, au contraire, améliorée par le souci de la justice.

Comme il le dit à la fin du livre II du *Contrat Social*, la clef de la politique ce sont les « mœurs », c'est-à-dire l'éducation des citoyens. Si les citoyens sont éduqués à la justice, alors le respect pour la bonté des lois viendra se substituer à la crainte de la punition, ce qui garantira la

pérennité et la bonne santé de l'État. Au contraire, si les citoyens ne respectent les lois que par contrainte et par peur (non par bonne volonté) alors l'État aussi puissant soit-il sera fragilisé et il tombera à la première révolution venue.

Rousseau ajoute donc la théorie de la liberté comme *volonté générale* et *autonomie* à la théorie de la force de Hobbes. L'Etat doit être le lieu où la **force** est la garante de la **justice** rationnelle. L'Etat ne peut conserver de légitimité de cette manière.

Le passage à l'état civil a une grande vertu selon Rousseau : il est **éducatif**, il amène l'individu à écouter sa raison et non ses penchants. La soumission est politique, donc juste, quand la force est mise au service de la raison : dans ce cas l'éducation de l'État permet de développer la « liberté morale » qui est « l'autonomie de la raison » (voir chapitre sur la justice)

Rappel : Obligation n'est pas **contrainte** : la contrainte est seulement liée à la force tandis que l'obligation implique un engagement du citoyen. Le citoyen ne peut donc être obligé que dans la mesure où il reconnaît la validité de la contrainte que l'Etat lui impose, c'est-à-dire dans la mesure où il fait sienne cette contrainte (autonomie, volonté). L'obligation rationnelle de la volonté générale s'oppose à la contrainte de la force privée.

Conclusion : Rousseau pense que l'État, né d'une usurpation économique et technique, est finalement le remède dans le mal. En effet, il peut mettre en place les conditions psychologiques (éducation) et matérielles (équité sociale) de dispositions contractuelles permettant l'avènement de la rationalité et donc de la justice entendue comme Volonté Générale.

6/ L'État : un instrument de domination idéologique d'une classe sur l'autre selon Karl Marx

Pour Marx comme pour les penseurs modernes, l'Etat est une superstructure qui domine la société. Pourtant, Marx qui a bien lu Rousseau, a compris que l'État n'était pas seulement un **force physique** mais aussi une **force psychologique**. Il a saisi que l'État, pour conserver son pouvoir devait apparaître juste. Le fait que l'État soit celui qui dispense l'éducation et qui promulgue les lois lui permet non pas de libérer les citoyens pour Marx, mais de les **endoctriner**. Ainsi, l'État est un instrument de domination de la société, dont la justification est *idéologique*.

L'apparence de justice véhicule en fait **les valeurs de la classe dominante**. Mais elle entraîne la conviction des autres classes qui se soumettent alors volontairement à une domination qu'ils croient juste. Contrairement à Rousseau, Marx pense que l'Etat continue toujours la reproduction des **inégalités sociales et économiques** et n'apporte jamais un gain de rationalité. Ce gain est toujours illusoire, il n'est qu'apparent et idéologique. L'idée de Hobbes, reprise par Rousseau, qui veut que la **propriété privée** soit garantie par l'Etat n'est que l'expression de

l'idéologie dominante du capitalisme de la 1^{ère} révolution industrielle. Sous cette exigence apparemment raisonnable, il y a un **choix de société** qui estime que la croissance fondée sur l'inégalité est la meilleure voie politique. Loin de corriger les dérives inégalitaires du développement économique, Marx considère que l'État les maintient par la force policière et l'illusion de justice des lois.

Dans la deuxième partie du *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'inégalité parmi les Hommes*, Rousseau envisage cette situation : il met en scène un riche qui, face à une révolte populaire décide gracieusement d'accorder le droit de propriété à tous, sans céder à aucun once de terre. Le riche de Rousseau donne donc des arguments légitimes concernant la propriété privée, mais il oublie de dire qu'il est le seul à profiter de sa garantie. Pour Rousseau, le riche se croit malin mais il ouvre en fait possibilité de la justice et l'égalité et ce « marché de dupe » passé par le riche avec les pauvres est pour lui le premier pas vers l'établissement d'un État juste.

Pour Marx, contrairement à ce que pense Rousseau, une telle situation qui est celle de la Révolution Française n'apporte aucun progrès : l'État ne fait que garantir la continuité de la domination en maintenant l'apparence de légitimité du discours de la classe dominante. Les modalités de la domination changent et les discours de légitimation changent, mais la situation reste identique : certains dominent et d'autres sont dominés.

Donc l'État, loin de corriger les injustices économique ne fait que les justifier pour Marx. La force de l'État n'est donc pas seulement *physique* mais aussi *idéologique* (imaginaire au sens de Pascal) car elle emporte la conviction des opprimés, elle en fait les propres gardiens de leur oppression en les persuadant du bien fondé des lois garanties par l'État. L'État est un instrument de force et d'illusion qui est au service de la classe dominante.

Le pouvoir de l'État est donc aussi un pouvoir d'oppression par les idées dans la mesure où les idées de la classe dominante se donnent comme des idées vraies et impartiales quand elles sont formulés sous formes de lois ou d'enseignements scolaires alors qu'elles valorisent une certaine idée de la société favorable au capital. Il faut alors critiquer le *droit de propriété* comme droit fondamental dont la prétention est en apparence universelle alors qu'il n'est que l'expression de la classe dominante.

Karl Marx, *Idéologie Allemande*, p. 338-340 :

« A toute époque, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes ; autrement dit, la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est en même temps la puissance spirituelle dominante. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose en même temps, de ce fait, des moyens de production intellectuelle, si bien qu'en général, elle exerce son pouvoir sur les idées de ceux à qui ces moyens font défaut. [...] Il va de soi que, dans la mesure où ils dominent en tant que classe et déterminent une époque dans tout son champ, ils le font en tous domaines ; donc, qu'ils dominent aussi, entre autres

choses, comme penseurs, comme producteurs de pensée ; bref, qu'ils règlent la production et la distribution des idées de leur temps, si bien que leurs idées sont les idées dominantes de l'époque. [...] On peut dire par exemple, qu'au temps où l'aristocratie régnait, c'était les idées d'honneur, de fidélité, etc., qui prédominaient, tandis que sous le règne de la bourgeoisie, c'étaient les idées de liberté, d'égalité, etc. Voilà ce que la classe dominante elle-même se figure le plus souvent. Cette conception commune à tous les historiens surtout depuis le XVIIIème siècle, aura nécessairement à affronter le phénomène que voici : ce sont des pensées de plus en plus abstraites qui prévalent, c'est-à-dire des pensées qui revêtent de plus en plus la forme de l'universalité. En effet, toute nouvelle classe qui prend la place d'une classe précédemment dominante est obligée, ne serait-ce que pour parvenir à ses fins, de présenter ses intérêts comme l'intérêt commun de tous les membres de la société ; c'est-à-dire, pour parler idées, de prêter à ses pensées la forme de l'universalité, de les proclamer les seules raisonnables, les seules qui aient une valeur universelle. Du fait même qu'elle affronte une autre classe, la classe révolutionnaire ne se présente pas comme telle, mais comme porte-parole de l'ensemble de la société en face de l'unique classe dominante. Elle peut le faire parce que son intérêt, au début, est, en fait, encore plus lié à l'intérêt commun de toutes les autres classes non dominantes, et parce qu'il n'a pas encore pu, sous la pression des circonstances héritées du passé, se développer comme intérêt particulier d'une classe particulière. »

Autres citations :

p. 319 : « Il s'ensuit en outre que toute classe qui aspire à la domination [...] doit d'abord s'emparer du pouvoir politique afin de **présenter son intérêt comme l'intérêt général.** »

« La lutte pratique de ces intérêts particuliers [des individus dans la situation de la division du travail] constamment opposés aux intérêts communs, réels ou illusoire, rend nécessaires l'intervention pratique et l'action modératrice de l'illusoire intérêt « général » qui a forme d'Etat. »

p. 374 : « Etant donné que **l'Etat est la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs**, la forme dans laquelle l'ensemble de la société civile d'une époque se résume, il s'ensuit que toutes les institutions communes sont médiatisées par l'Etat et reçoivent une forme politique. **D'où l'illusion que la loi repose sur la volonté libre, détachée de sa base réelle.** »

Comme vous le voyez à la lecture de ces textes, Marx est très fortement inspiré par la lecture de Rousseau. Mais pour lui, Rousseau n'a pas compris que la classe dominante est toujours celle qui impose ses idées. Ainsi l'apparence de la justice est une illusion liée au fait que la classe dominante d'une époque est toujours celle qui dispose du monopole de la production des idées. Au Moyen-Âge, ceux qui étaient des philosophes, des théologiens et hommes de lois étaient tous des nobles qui justifiaient le pouvoir aristocratique. À l'époque moderne, les philosophes, les hommes de lois et les théoriciens politiques sont tous des bourgeois qui, souvent sans même le savoir, justifient les intérêts de leur classe en les faisant passer pour des vérités universelles. Ainsi Rousseau est un

philosophe bourgeois qui défend une idéologie bourgeoise en pensant que la juste répartition des dividendes du capital est la source de la justice. En effet, si l'on analyse de cette façon la pensée de Rousseau, on voit qu'il ne s'oppose pas au développement économique et technique de la révolution industrielle : il se contente de dire qu'il faut un État autoritaire et redistributeur qui limite les inégalités sociales. Or, selon Marx, le fait de limiter les inégalités sociales profite en fait au bourgeois capitaliste car cela permet au système de se maintenir dans la durée sans révoltes graves.

Une politique qui serait véritablement non bourgeoise et anti-capitaliste ne se contenterait pas d'apporter des correctifs à un système inéquitable, elle couperait plutôt le mal à la racine. Pour cette raison, selon Marx il faut supprimer la propriété privée. Or, puisque selon Hobbes et Rousseau, l'une des fonctions essentielles de l'État est de garantir les contrats et la propriété privée, s'il n'y a plus de propriété privée, il n'y a plus besoin d'État. Voilà pourquoi, selon Marx, le prolétariat doit s'emparer de l'État pour abolir la propriété privée, puis laisser l'État se dissoudre de lui-même quand il n'aura plus de raison d'être. Ainsi, l'État n'existera plus et il n'y aura plus qu'une sorte d'anarchie communiste. Telles sont les conclusions – très hypothétiques – de Marx.

Néanmoins, si l'on peut légitimement éprouver des réserves quant à l'idée d'un horizon anarchique et communiste du monde, **la critique du pouvoir idéologique de l'État** par Marx reste pertinente et intéressante.