

## Séance 2 : Organiser la cité juste : Platon, Aristote

### Exposé 1

Figure-toi en effet une scène comme celle-ci, qui ait lieu soit sur plusieurs bateaux, soit sur un seul : un patron qui, par la taille et la force, l'emporte sur tous ceux qui sont dans le bateau, mais qui est un peu sourd et a pareillement la vue basse ; et ce qu'il connaît de la navigation est de même qualité ; les matelots, eux, sont en dissension les uns avec les autres au sujet du pilotage, chacun croit que c'est à lui de piloter, alors qu'il n'en a jamais appris l'art ni ne peut désigner celui qui aurait été son maître, ni en quel temps il l'aurait appris ; et, bien plus, ils affirment que cela ne peut même pas s'enseigner ; et même, si quelqu'un dit que cela peut s'enseigner, ils sont tout prêts à le mettre en pièces. Eux, on les voit agglutinés sans cesse autour du patron lui-même, lui demandant qu'il leur confie la barre, et faisant tout pour l'obtenir ; et quelquefois, s'ils échouent à le persuader, mais que c'en sont plutôt d'autres à leur place qui y arrivent, ou bien ils tuent ces concurrents, ou bien ils les jettent par-dessus bord ; le patron attiré, ils l'assujettissent par la mandragore ou par l'ivresse, ou par quelque autre moyen, et prennent la direction du bateau, se servant de ce qu'il contient, et tout en buvant et en festoyant, ils mènent la navigation qu'on peut attendre de tels hommes. Et qui plus est, lui donnant le nom de spécialiste de navigation et du pilotage et d'expert en bateaux, ils font l'éloge de quiconque est doué pour concevoir comment les aider à prendre la direction, soit en persuadant le patron, soit en lui faisant violence ; celui qui n'est pas fait ainsi, ils le traitent d'inutile ; quant au véritable pilote, ils n'ont même pas idée qu'il lui soit nécessaire de faire une étude de la marche de l'année, des saisons, du ciel, des astres et des vents, et de tout ce qui concerne son art, s'il veut un jour être réellement apte à diriger un bateau. Pour ce qui est de la façon dont il aura à piloter, en tenant compte de la bonne ou de la mauvaise volonté de certains des marins, ils ne croient pas qu'il soit possible d'en acquérir l'art ni l'étude, et du même coup d'acquérir aussi l'art du pilote. Et bien, si telle était la situation sur les bateaux, ne penses-tu pas que l'homme véritablement doué pour piloter serait nommé un observateur des airs, un bavard, et un homme sans utilité pour eux, par ceux qui naviguent sur les bateaux munis d'un tel équipage ?

- Si certainement, dit Adimante.
- Je crois, dis-je, que tu n'as certes pas besoin que cette image te soit expliquée pour voir qu'elle ressemble à l'attitude des cités à l'égard des philosophes véritables, mais que tu comprends ce que je veux dire.
- Oui, certainement, dit-il.
- Eh bien, celui qui s'étonne que les philosophes ne soient pas honorés dans les cités, instruis-le en premier lieu de cette image, et essaie de le persuader que ce qui serait bien plus étonnant, ce serait qu'ils y soient honorés.
- Je l'en instruirai, dit-il.
- Enseigne-lui aussi que tu dis sans doute vrai, quand tu dis que les plus remarquables, parmi ceux qui s'adonnent à la philosophie, sont inutiles à la masse des gens. Enjoins-lui alors d'accuser de cette inutilité ceux qui n'ont pas recours à eux, et non ces hommes respectables. Car il n'est pas dans la nature des choses qu'un pilote aille demander aux matelots de se faire diriger par lui, ni que les gens qui s'y connaissent aillent aux portes des riches : non, celui qui a fait cette plaisanterie a dit faux. Ce qui est vrai selon la nature est au contraire que, riche ou pauvre, chaque fois qu'on est malade, la nécessité veut qu'on aille à la porte des médecins, et qu'en général quiconque a besoin d'être dirigé aille à la porte de ce qui est capable de diriger ; que ce n'est pas au dirigeant à demander aux dirigés de se faire diriger par lui, dans le domaine où il pourrait véritablement leur être de quelque utilité. Mais tu ne te tromperas pas en comparant les spécialistes des cités qui les dirigent aujourd'hui aux matelots que nous disions à l'instant, et ceux qui sont appelés par eux des inutiles et des bavards perdus dans les airs, aux pilotes véritables.

- C'est tout à fait exact, dit-il.
- Dès lors, en conséquence de cela et dans ces conditions, il n'est pas facile pour l'occupation la meilleure d'avoir bonne réputation auprès de ceux qui s'occupent d'activités toutes contraires. Mais l'accusation de beaucoup la plus grave et la plus violente qui atteigne la philosophie vient de ceux qui prétendent s'occuper de cette activité elle-même ; c'est précisément à eux, selon ton affirmation, que pense celui qui s'attaque à la philosophie, quand il dit que la plupart de ceux qui se dirigent vers elle sont des hommes immoraux, tandis que ceux d'entre eux qui sont les plus remarquables sont des inutiles ; et j'ai convenu moi-même que tu disais vrai.

Platon, *La République*, VI, 488b-490a

### Texte complémentaire 1

Ce n'est pas pour les richesses ni pour les honneurs que les gens de bien consentent à gouverner : ils ne souhaitent aucunement être considérés comme des salariés en exerçant ouvertement leur fonction de commander contre un salaire, pas plus qu'ils ne souhaitent être traités de voleurs en retirant personnellement de leur fonction des avantages occultes. Ils ne le font pas davantage en vue des honneurs, car ils ne recherchent pas les honneurs. Il est donc nécessaire que la perspective d'une punition vienne les contraindre à s'engager, s'ils doivent consentir à prendre le commandement. De là vient, pour celui qui s'engage spontanément dans l'exercice du gouvernement sans avoir subi la pression de la contrainte, le risque de s'attacher une réputation déshonorante. Or, la punition la plus sévère est d'être commandé par quelqu'un de plus médiocre que soi, si on ne consent pas à gouverner soi-même. C'est parce qu'ils redoutent cette punition, me semble-t-il, que les gens valeureux prennent le pouvoir quand ils le font. Ils s'engagent alors dans l'exercice du gouvernement sans rechercher leur intérêt personnel, ni comme s'ils en attendaient de l'agrément, mais bien par nécessité, et parce qu'il ne leur est pas loisible de confier le pouvoir à des gens meilleurs qu'eux-mêmes, ou tout simplement semblables à eux. Si, d'aventure, une cité composée d'hommes de bien venait à exister, l'abstention des fonctions de gouvernement serait l'objet de bien des rivalités, comme on le fait à présent pour parvenir à gouverner, et il serait tout à fait manifeste que le gouvernant véritable n'est pas disposé naturellement à rechercher son intérêt personnel, mais bien celui du sujet qu'il gouverne.

Platon, *La République*, Livre I, 347b-347d.

### Texte complémentaire 2

Mais c'est un fait qu'il y a aussi la vérité, et que nous devons en faire le plus grand cas ! Car, si nous avons eu raison de dire tout à l'heure que, en réalité, tandis que la fausseté est inutilisable par les Dieux, elle est utilisable par les hommes sous la forme d'un remède, il est dès lors manifeste qu'une telle utilisation doit être réservée à des médecins, et que des particuliers incompétents n'y doivent pas toucher. — C'est manifeste, dit-il. — C'est donc aux gouvernants de l'État qu'il appartient, comme à personne au monde, de recourir à la fausseté, en vue de tromper, soit les ennemis, soit leurs concitoyens, dans l'intérêt de l'État ; toucher à pareille matière ne doit appartenir à personne d'autre. Au contraire, adresser à des gouvernants tels que sont les nôtres des paroles fausses est pour un particulier une faute identique, plus grave même, à celle d'un malade envers son médecin, ou de celui qui s'entraîne aux exercices physiques envers son professeur, quand, sur les dispositions de leur corps, ils disent des choses qui ne sont point vraies ; ou bien encore envers le capitaine de navire, quand, sur son navire ou sur l'équipage, un des membres de cet équipage ne lui rapporte pas ce qui est, eu égard aux circonstances, tant de sa propre activité que de celle de ses compagnons. — Rien de plus vrai, dit-il. — Concluons donc que tout membre particulier de l'équipage de l'État, pris en flagrant délit de tromperie, « quelle que soit sa profession, devin, guérisseur de maux, ou bien artisan du bois », sera châtié, pour introduire ainsi, dans ce que j'appellerais le navire de l'État, une pratique qui doit en amener le naufrage et la perte. — Châtié ? dit Adimante. Au moins le sera-t-il dans le cas où nos propos seront suivis de réalisation.

Platon, *La République*, Livre III, 389bd

### Texte complémentaire 3

Il est, décidément, indispensable aux hommes de se donner des lois et de vivre conformément à ces lois ; autrement, il n'y a aucune différence entre eux et les animaux qui, sous tous les rapports, sont les plus sauvages. Et voici quelle en est la raison : il n'y a absolument pas d'homme qui naisse avec une aptitude naturelle, aussi bien à discerner par la pensée ce qui est avantageux pour l'humanité en vue de l'organisation politique, que, une

fois cela discerné, à posséder constamment la possibilité comme la volonté de réaliser dans la pratique ce qui vaut le mieux. En premier lieu, il est difficile en effet de reconnaître la nécessité, pour un art politique vrai, de se préoccuper, non pas de l'intérêt individuel, mais de l'intérêt commun, car l'intérêt commun fait la cohésion des Etats, tandis que l'intérêt individuel les désagrège brutalement ; difficile en outre de reconnaître que l'avantage, à la fois de l'intérêt commun et de l'intérêt individuel, de tous les deux ensemble, est que l'on mette en belle condition ce qui est d'intérêt commun, plutôt que ce qui est d'intérêt individuel.

En second lieu, à supposer que, d'aventure, on ait acquis dans les conditions scientifiques voulues la connaissance de cette nécessité naturelle ; à supposer en outre de cela, que dans l'Etat, on soit investi d'une souveraineté absolue et qui n'ait point de comptes à rendre, il ne serait jamais possible que l'on demeurât toujours fidèle à cette conviction, c'est-à-dire que, tout au long de la vie, on entretînt à la place maîtresse l'intérêt commun, et l'intérêt individuel en état de subordination à l'égard de l'intérêt commun. Tout au contraire, la mortelle nature poussera constamment l'homme à la convoitise du plus avoir et à l'activité égoïste ; cette nature qui fuit déraisonnablement la peine, qui déraisonnablement poursuit le plaisir, se fera de l'une et de l'autre de ces deux choses un écran en avant de ce qui est le plus juste et le meilleur ; produisant ainsi l'obscurité en elle-même, elle finira par emplir de tous les maux, à la fois elle-même et l'État dans son ensemble.

Bien entendu, si un jour il naissait un homme qui, en vertu d'une grâce divine, posséderait de nature la capacité d'unir l'une à l'autre les deux conditions dont j'ai parlé, il n'aurait nul besoin de lois pour régir sa conduite personnelle : il n'y a, en effet, ni loi, ni règlement quelconque qui ait une puissance supérieure à celle du savoir, et il n'est pas permis non plus de soumettre l'intelligence à quoi que ce soit, encore moins d'en faire une esclave, elle à qui appartient au contraire une légitime autorité sur toutes choses : à cette condition précise toutefois qu'elle soit une intelligence authentique, une intelligence réellement libre en conformité de sa nature.

Mais c'est un fait que nulle part il n'en est du tout ainsi sinon dans une mesure bien restreinte. Voilà donc pourquoi c'est l'alternative de second rang qu'il faut choisir, celle de la réglementation et de la loi, lesquelles ont assurément une vision de ce qui est ordinaire et fixent sur lui leur regard, mais qui sont impuissants à faire de même à l'égard de tout.

Platon, *Les Lois*, IX, 875a-d

#### Texte complémentaire 4

Mais, dans ces jours aussi, troublés comme ils le furent, beaucoup d'événements surviennent que l'on pourrait trouver intolérables [...]. Tandis donc que je considérais ces faits, et aussi bien les hommes qui géraient les affaires de la Cité, plus j'approfondissais mon examen des lois et des règles coutumières, plus aussi j'avançais en âge, d'autant plus voyais-je croître la difficulté d'administrer comme il faut les affaires de la Cité. [...] Il y avait, tant dans les lois écrites que dans les règles de la coutume, une corruption dont l'étendue était si prodigieusement grande que moi, qui avais commencé par être plein d'un immense élan pour la participation aux affaires publiques, je finis alors, en portant mes regards vers ces choses et en constatant que tout allait absolument à vau-l'eau, par être pris de vertige et par être incapable de me détacher désormais de l'examen des moyens grâce auxquels pourrait bien se produire un jour une amélioration, tant à l'égard des susdites circonstances que, cela va de soi, par rapport au régime politique en général. Mais, en revanche, je différais toujours le moment de l'action ; et finalement, au sujet de toutes les Cités existant à l'heure actuelle, je me dis que toutes, sans exception, ont un mauvais régime. Car tout ce qui concerne les lois s'y comporte de façon quasi incurable, faute d'avoir été extraordinairement bien préparé sous de favorables auspices. Comme aussi force me fut de me dire, à l'éloge de la droite philosophie, que c'est elle qui donne le moyen d'observer en quoi consiste la justice, tant dans les affaires publiques que dans celles des particuliers. Or les humains ne verront pas leurs maux cesser avant que, ou bien aient accédé aux charges de la Cité ceux qui ont le naturel philosophique et qui pratiquent la philosophie droitement et authentiquement, ou bien que, en vertu d'une dispensation divine, la philosophie soit réellement pratiquée par ceux qui ont le pouvoir dans les Cités.

Platon, *Lettre VII*, 325c-326b

#### Texte complémentaire 5

Une fois que tu as été mis au monde, que tu as été élevé et que tu as été éduqué, tu aurais le culot de prétendre que vous n'êtes pas toi, aussi bien que tes parents, à la fois nos rejetons et nos esclaves ! Et s'il en va bien ainsi, t'imagines-tu qu'il y ait entre toi et nous égalité de droits, t'imagines-tu que ce que nous pouvons entreprendre de te faire, tu puisses, toi en toute justice entreprendre de nous le faire en retour ? Quoi, tu serais égal en droit à ton père et à ton maître, si par hasard tu en avais un, et cela te permettrait de lui faire subir en retour ce qu'il t'aurait fait subir, de lui rendre injure pour injure, coup pour coup... A l'égard de la cité et à l'égard de la loi, en revanche cela te serait permis, de sorte que, si nous entreprenons de te faire périr parce que nous estimons que

cela est juste, tu pourrais, toi, entreprendre, dans la mesure de tes moyens, de nous taire périr, nous, les lois, et ta cité, et, en agissant de la sorte tu pourrais dire que ce que tu fais est juste, toi qui as de la vertu un souci véritable ! Posséderais-tu un savoir qui te ferait oublier que, en regard d'une mère et d'un père et de la totalité des ancêtres, la patrie est chose plus honorable, plus vénérable, plus digne d'une sainte crainte et placée à un rang plus élevé, tant aux yeux des dieux qu'à ceux des hommes sensés ; qu'il faut donc vénérer sa patrie, lui obéir et lui donner des marques de soumission plus qu'à un père, en l'amenant à changer d'idée ou en faisant ce qu'elle ordonne et en supportant sans se révolter le traitement qu'elle prescrit de subir, que ce soit d'être frappé, d'être enchaîné, d'aller au combat pour y être blessé ou pour y trouver la mort ; oui, cela, il faut le dire, car c'est en cela que réside la justice ; et on ne doit ni se dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais il faut, au combat, au tribunal, partout, ou bien faire ce qu'ordonne la cité, c'est-à-dire la patrie, ou bien l'amener à changer d'idée en lui montrant en quoi consiste la justice. N'est-ce pas au contraire une chose impie que de faire violence à une mère, à un père et l'impiété serait-elle moindre lorsqu'il s'agit de la patrie ?

Platon, *Criton*, 50e-51c

\*\*\*

#### Exposé 2

Le principe de base de la constitution démocratique, c'est la liberté (c'est, en effet, ce qu'on a coutume de dire, parce que c'est seulement dans une telle constitution que les citoyens ont la liberté en partage ; c'est à cela, en effet, que tend, dit-on, toute démocratie), et l'une des formes de la liberté, c'est d'être tour à tour gouverné et gouvernant. En effet, le juste selon la constitution démocratique, c'est que chacun ait une part égale numériquement et non selon son mérite, et avec une telle conception du juste, il est nécessaire que la masse soit souveraine, et ce qui semble bon à la majorité sera quelque chose d'indépassable, et c'est cela qui sera le juste, car ils disent qu'il faut que chaque citoyen ait une part égale. De sorte que dans les démocraties il se trouve que les gens modestes ont la souveraineté sur les gens aisés ; ils sont en effet plus nombreux, et c'est l'opinion de la majorité qui est souveraine. [...] Ces bases étant posées, c'est-à-dire le principe de la démocratie étant celui que l'on vient de dire, voici les traits caractéristiques du régime populaire : choix de tous les magistrats parmi tous les citoyens ; gouvernement de chacun par tous et de tous par chacun à tour de rôle ; tirage au sort des magistratures, soit de toutes, soit de toutes celles qui ne demandent ni expérience ni savoir ; magistratures ne dépendant d'aucun cens ou d'un cens très petit ; impossibilité pour un même citoyen d'exercer en dehors des fonctions militaires, deux fois la même magistrature, ou seulement un petit nombre de fois et pour toutes celles pour lesquelles c'est possible ; fonctions judiciaires ouvertes à tous, tous jugeant de tout, ou des causes les plus nombreuses, les plus importantes et les plus décisives, par exemple la vérification des comptes, les affaires politiques, les contrats privés ; souveraineté de l'assemblée dans tous les domaines, aucune magistrature ne l'emportant en aucun domaine, ou seulement en très peu de domaines, ou souveraineté de l'assemblée sur les affaires les plus importantes. [...] Telles sont donc les caractéristiques communes aux démocraties.

Aristote, *Les Politiques*, livre VI, chap. 2.

#### Texte complémentaire 1

Il faut d'abord établir en vue de quoi la cité est constituée, et combien il y a de sortes de pouvoir concernant l'homme et la communauté dans laquelle il vit. Nous avons dit, dans nos premiers exposés traitant de l'administration familiale et du pouvoir du maître, entre autres choses qu'un homme est par nature un animal politique. C'est pourquoi, même quand ils n'ont pas besoin de l'aide des autres, les hommes n'en ont pas moins tendance à vivre ensemble. Néanmoins l'avantage commun lui aussi les réunit dans la mesure où cette union procure à chacun d'eux une part de vie heureuse. Tel est assurément le but qu'ils ont avant tout ; tous ensemble comme séparément. Mais ils se rassemblent et ils perpétuent la communauté politique aussi dans le seul but de vivre. Peut-être, en effet, y a-t-il une part de bonheur dans le seul fait de vivre si c'est d'une vie point trop accablée de peines. Il est d'ailleurs évident que la plupart des hommes supportent beaucoup de souffrances tant ils sont attachés à la vie, comme si celle-ci avait en elle-même une joie et une douceur naturelles.

Mais il est assurément aisé de distinguer les sortes de pouvoir dont nous venons de parler, et nous avons souvent apporté des précisions sur ce point dans nos traités de vulgarisation. Le pouvoir du maître, bien qu'il y ait en vérité un avantage commun à l'esclave par nature et au maître par nature, ne s'exerce pas moins à l'avantage du maître, et « seulement » par accident à celui de l'esclave ; si, en effet, l'esclave disparaît il est impossible que le pouvoir du maître subsiste. Mais le pouvoir que l'on a sur ses enfants, sa femme et toute sa maison, et que nous appelons pour cela familial, s'exerce sans nul doute au profit de ceux qui lui sont soumis ou en vue de quelque « bien » commun aux deux « parties », mais essentiellement « au profit » de ceux qui y sont soumis, comme nous le voyons dans les autres arts comme la médecine et la gymnastique : c'est par accident qu'ils « visent l'avantage propre » de ceux qui « les exercent ». Car rien n'empêche le pédotribe d'être parfois aussi l'un des gymnastes, tout comme le pilote est toujours l'un des marins. Et certes, le pédotribe ou le pilote ont en vue le bien des gens qu'ils dirigent, mais quand ils deviennent eux-mêmes l'un de ceux-ci, par accident ils partagent le bénéfice « de leur art » : l'un est marin et l'autre, tout en étant pédotribe, devient l'un des gymnastes.

C'est pourquoi pour les magistratures politiques aussi, quand la « constitution » est fondée sur l'égalité et sur la similitude des citoyens, ceux-ci trouvent juste de les exercer à tour de rôle ; en des temps plus anciens, comme il est naturel, ils trouvaient juste que chacun prenne à sa charge à son tour les fonctions publiques, et qu'un autre veille en retour sur son bien, tout comme il avait veillé aux intérêts de cet autre quand celui-ci était magistrat. Aujourd'hui, par contre, du fait des avantages que l'on retire des « biens » publics et du pouvoir, les gens veulent gouverner continuellement, comme si cela était toujours un gage de santé pour ceux qui gouvernent, si malades soient-ils. C'est peut-être cela qui fait qu'on n'a cessé de se ruer sur les magistratures.

Il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres.

Aristote, *Les Politiques*, Livre III, chap. 6

### Texte complémentaire 2

Il y a quatre espèces de gouvernement : la démocratie, l'oligarchie, l'aristocratie, la monarchie ; de sorte que l'autorité qui gouverne et celle qui prononce des jugements se composent toujours d'une partie ou de la totalité des citoyens.

La démocratie est le gouvernement dans lequel les fonctions sont distribuées par la voie du sort ; l'oligarchie, celui où l'autorité dépend de la fortune ; l'aristocratie, celui où elle dépend de l'éducation ; je parle ici de l'éducation réglée par la loi, car ce sont ceux qui ont constamment observé les lois à qui revient le pouvoir dans le gouvernement aristocratique ; or, c'est en eux que l'on doit voir les meilleurs citoyens, et c'est de là que cette forme de gouvernement a pris son nom. La monarchie, comme son nom l'indique aussi, est le gouvernement où un seul chef commande à tous. Il y a deux monarchies : la monarchie réglée, ou la royauté, et celle dont le pouvoir est illimité, ou la tyrannie.

On ne doit pas laisser ignorer la fin de chacune de ces formes gouvernementales, car on se détermine toujours en vue de la fin proposée. La fin de la démocratie, c'est la liberté ; celle de l'oligarchie, la richesse ; celle de l'aristocratie, la bonne éducation et les lois ; celle de la tyrannie, la conservation du pouvoir. Il est donc évident qu'il faut distinguer les mœurs, les lois et les intérêts qui se rapportent à la fin de chacun de ces gouvernements, puisque la détermination à prendre sera prise en vue de cette fin.

Aristote, *La Rhétorique*, Livre I, Chapitre VIII.

### Texte complémentaire 3

Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité ne sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité, et si elle devient trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de famille à celui d'individu. On peut dire, en effet, que la famille est plus une que la cité, et l'individu plus un que la famille. Si bien que, serait-on à même de réaliser ce but, on devrait se garder de le faire, car ce serait mener la cité à sa perte. La cité est composée d'hommes qui non seulement sont plus nombreux que dans la famille, mais aussi qui diffèrent spécifiquement entre eux ; une cité, en effet, n'est pas formée de gens semblables : une alliance militaire et une cité sont deux choses différentes. L'intérêt de celle-là tient au nombre alors même que ses éléments sont de même espèce (car une alliance militaire, de par sa nature, a comme fin l'assistance mutuelle), tout comme un poids plus important pèse plus lourd. (...) Une cité au contraire, doit être une unité composée d'éléments différant spécifiquement. Voilà pourquoi l'égalité réciproque assure le salut des cités, comme cela a déjà été dit dans l'*Ethique*, puisqu'il en est nécessairement ainsi même entre gens libres et égaux : tous, en effet, ne sont pas susceptibles de gouverner en même temps, mais pendant un an, ou selon un autre ordre ou pendant un laps de temps différent.

Aristote, *Les Politiques*, livre II, chap. 2.

### Texte complémentaire 4

Tous les gouvernements qui ont pour but l'utilité commune des citoyens, sont bons et conformes à la justice, dans le sens propre et absolu ; mais tous ceux qui ne tendent qu'à l'avantage particulier des hommes qui gouvernent, sont dans une fausse route ; ce ne sont que des corruptions ou des déviations des bons gouvernements. Car leur autorité est despotique au lieu que la cité ou société civile est une association d'hommes libres.

À présent donc que ces notions sont bien déterminées, il nous reste à examiner combien il y a de formes diverses de gouvernement et quelles elles sont ; et d'abord ceux qui sont bons, car quand nous les aurons définis, il sera facile de reconnaître quels sont les gouvernements qui n'en sont que des dérivations et des corruptions. Or, puisque les mots république et gouvernement signifient la même chose, puisque le gouvernement est l'activité suprême dans les États, et que nécessairement cette autorité suprême doit être dans les mains d'un seul, ou de plusieurs ou de la multitude, il s'ensuit que lorsqu'un seul, ou plusieurs, ou la multitude usent de l'autorité conformément à l'utilité commune, il faut nécessairement que ces gouvernants soient bons ; mais que ceux qui n'usent du pouvoir que dans l'intérêt d'un seul, ou de plusieurs ou de la multitude, sont des déviations de ces bons gouvernements. Car il faut que l'on convienne, ou que ceux qui en sont membres ne sont pas des citoyens, ou qu'ils doivent participer à l'avantage général.

Entre les monarchies on donne communément le nom de royauté à celle qui a pour but l'intérêt général. Le gouvernement d'un petit nombre d'hommes ou de plusieurs et non d'un seul, s'appelle aristocratie, soit parce que l'autorité est entre les mains des meilleurs gens de bien, soit parce qu'ils en usent pour le plus grand bien de l'État et de tous les membres de la société. Enfin, lorsque la multitude gouverne dans le sens de l'intérêt général, on donne à cette forme de gouvernement le nom de république, qui est commun à toutes les autres formes. [...] Les gouvernements qui sont des déviations ou des dégénération de ceux que nous venons de nommer sont : par rapport à la royauté, la tyrannie ; par rapport à l'aristocratie, l'oligarchie ; et par rapport à la république, la démocratie. En effet la tyrannie est une monarchie gouvernée dans l'intérêt du monarque ; l'oligarchie est dirigée dans le seul intérêt des riches, et la démocratie dans le seul intérêt des pauvres ; mais aucun de ces gouvernements ne s'occupe de l'utilité ou de l'avantage de la société tout entière.

Aristote, *La Politique*, livre III, chap. 6 et 7

### Texte complémentaire 5

Par conséquent, s'il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Bien Suprême. En conséquence, n'est-il pas vrai que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids et que, comme des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus facilement atteindre le but qui convient ? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Bien Suprême, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or, une telle science est manifestement la politique car c'est elle qui détermine quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre et jusqu'à quel point son étude sera poussée ; et nous voyons encore que même les potentialités les plus appréciées sont subordonnées à la politique par exemple la stratégie, l'économie, la rhétorique. Et puisque la politique se sert des autres sciences pratiques et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences ; d'où il résulte que la fin de la politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1

### Séance 3 : L'amoralisme politique : Machiavel

#### **Exposé 3 (deux extraits)**

CHAPITRE XV – Des choses pour lesquelles tous les hommes, et surtout les princes, sont loués ou blâmés.

Il reste à examiner comment un prince doit en user et se conduire, soit envers ses sujets, soit envers ses amis. Tant d'écrivains en ont parlé, que peut-être on me taxera de présomption si j'en parle encore ; d'autant plus qu'en traitant cette matière je vais m'écarter de la route commune. Mais, dans le dessein que j'ai d'écrire des choses utiles pour celui qui me lira, il m'a paru qu'il valait mieux m'arrêter à la réalité des choses que de me livrer à de vaines spéculations. Bien des gens ont imaginé des républiques et des principautés telles qu'on n'en a jamais vu ni connu. Mais à quoi servent ces imaginations ? Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, qu'en n'étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver : et celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants.

Il faut donc qu'un prince qui veut se maintenir apprenne à ne pas être toujours bon, et en user bien ou mal, selon la nécessité.

Laissant, par conséquent, tout ce qu'on a pu imaginer touchant les devoirs des princes, et m'en tenant à la réalité, je dis qu'on attribue à tous les hommes, quand on en parle, et surtout aux princes, qui sont plus en vue, quelque une des qualités suivantes, qu'on cite comme un trait caractéristique, et pour laquelle on les loue ou on les blâme. Ainsi l'un est réputé généreux et un autre misérable (je me sers ici d'une expression toscane, car, dans notre langue, l'avare est celui qui est avide et enclin à la rapine, et nous appelons misérable celui qui s'abstient trop d'user de son bien) ; l'un est bienfaisant, et un autre avide ; l'un cruel, et un autre compatissant ; l'un sans foi, et un autre fidèle à sa parole ; l'un efféminé et craintif, et un autre ferme et courageux ; l'un débonnaire, et un autre orgueilleux ; l'un dissolu, et un autre chaste ; l'un franc, et un autre rusé ; l'un dur, et un autre facile ; l'un grave, et un autre léger ; l'un religieux, et un autre incrédule, etc.

Il serait très-beau, sans doute, et chacun en conviendra, que toutes les bonnes qualités que je viens d'énoncer se trouvassent réunies dans un prince. Mais, comme cela n'est guère possible, et que la condition humaine ne le comporte point, il faut qu'il ait au moins la prudence de fuir ces vices honteux qui lui feraient perdre ses États. Quant aux autres vices, je lui conseille de s'en préserver, s'il le peut ; mais s'il ne le peut pas, il n'y aura pas un grand inconvénient à ce qu'il s'y laisse aller avec moins de retenue ; il ne doit pas même craindre d'encourir l'imputation de certains défauts sans lesquels il lui serait difficile de se maintenir ; car, à bien examiner les choses, on trouve que, comme il y a certaines qualités qui semblent être des vertus et qui feraient la ruine du prince, de même il en est d'autres qui paraissent être des vices, et dont peuvent résulter néanmoins sa conservation et son bien-être.

Machiavel, *Le Prince*, Chapitre XV

Chacun comprend combien il est louable pour un prince d'être fidèle à sa parole et d'agir toujours franchement et sans artifice. De notre temps, néanmoins, nous avons vu de grandes choses exécutées par des princes qui faisaient peu de cas de cette fidélité et qui savaient en imposer aux hommes par la ruse. Nous avons vu ces princes l'emporter enfin sur ceux qui prenaient la loyauté pour base de toute leur conduite.

On peut combattre de deux manières : ou avec les lois, ou avec la force. La première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes ; mais comme souvent celle-là ne suffit point, on est obligé de recourir à l'autre : il faut donc qu'un prince sache agir à propos, et en bête et en homme. C'est ce que les anciens écrivains ont enseigné allégoriquement, en racontant qu'Achille et plusieurs autres héros de l'antiquité avaient été confiés au centaure Chiron, pour qu'il les nourrît et les élevât.

Par là, en effet, et par cet instituteur moitié homme et moitié bête, ils ont voulu signifier qu'un prince doit avoir en quelque sorte ces deux natures, et que l'une a besoin d'être soutenue par l'autre. Le prince, devant donc agir en bête, tâchera d'être tout à la fois renard et lion : car, s'il n'est que lion, il n'apercevra point les pièges ; s'il n'est que renard, il ne se défendra point contre les loups ; et il a également besoin d'être renard pour connaître les pièges, et lion pour épouvanter les loups. Ceux qui s'en tiennent tout simplement à être lions sont très-malhabiles.

Un prince bien avisé ne doit point accomplir sa promesse lorsque cet accomplissement lui serait nuisible, et que les raisons qui l'ont déterminé à promettre n'existent plus : tel est le précepte à donner. Il ne serait pas bon sans doute, si les hommes étaient tous gens de bien ; mais comme ils sont méchants, et qu'assurément ils ne vous tiendraient point leur parole, pourquoi devriez-vous leur tenir la vôtre ? Et d'ailleurs, un prince peut-il manquer de raisons légitimes pour colorer l'inexécution de ce qu'il a promis ?

À ce propos on peut citer une infinité d'exemples modernes, et alléguer un très-grand nombre de traités de paix, d'accords de toute espèce, devenus vains et inutiles par l'infidélité des princes qui les avaient conclus. On peut faire voir que ceux qui ont su le mieux agir en renard sont ceux qui ont le plus prospéré. Mais pour cela, ce qui est absolument nécessaire, c'est de savoir bien déguiser cette nature de renard, et de posséder parfaitement l'art et de simuler et de dissimuler. Les hommes sont si aveuglés, si entraînés par le besoin du moment, qu'un trompeur trouve toujours quelqu'un qui se laisse tromper. (...)

Ainsi donc, pour en revenir aux bonnes qualités énoncées ci-dessus, il n'est pas bien nécessaire qu'un prince les possède toutes ; mais il l'est qu'il paraisse les avoir. J'ose même dire que s'il les avait effectivement, et s'il les montrait toujours dans sa conduite, elles pourraient lui nuire, au lieu qu'il lui est toujours utile d'en avoir l'apparence. Il lui est toujours bon, par exemple, de paraître clément, fidèle, humain, religieux, sincère ; il l'est même d'être tout cela en réalité : mais il faut en même temps qu'il soit assez maître de lui pour pouvoir et savoir au besoin montrer les qualités opposées.

On doit bien comprendre qu'il n'est pas possible à un prince, et surtout à un prince nouveau, d'observer dans sa conduite tout ce qui fait que les hommes sont réputés gens de bien, et qu'il est souvent obligé, pour maintenir l'État, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même. Il faut donc qu'il ait l'esprit assez flexible pour se tourner à toutes choses, selon que le vent et les accidents de la fortune le commandent ; il faut, comme je l'ai dit, que tant qu'il le peut, il ne s'écarte pas de la voie du bien, mais qu'au besoin il sache entrer dans celle du mal.

Il doit aussi prendre grand soin de ne pas laisser échapper une seule parole qui ne respire les cinq qualités que je viens de nommer ; en sorte qu'à le voir et à l'entendre on le croie tout plein de douceur, de sincérité, d'humanité, d'honneur, et principalement de religion, qui est encore ce dont il importe le plus d'avoir l'apparence : car les hommes, en général, jugent plus par leurs yeux que par leurs mains, tous étant à portée de voir, et peu de toucher. Tout le monde voit ce que vous paraissez ; peu connaissent à fond ce que vous êtes, et ce petit nombre n'osera point s'élever contre l'opinion de la majorité, soutenue encore par la majesté du pouvoir souverain.

Au surplus, dans les actions des hommes, et surtout des princes, qui ne peuvent être scrutées devant un tribunal, ce que l'on considère, c'est le résultat. Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son État : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde. Le vulgaire est toujours séduit par l'apparence et par l'événement : et le vulgaire ne fait-il pas le monde ? Le petit nombre n'est écouté que lorsque le plus grand ne sait quel parti prendre ni sur quoi asseoir son jugement.

Machiavel, *Le Prince*, Chapitre XVIII.

### Texte complémentaire 1

Chapitre XXV. : Combien, dans les choses humaines, la fortune a de pouvoir, et comment on peut y résister. Je n'ignore point que bien des gens ont pensé et pensent encore que Dieu et la fortune régissent les choses de ce monde de telle manière que toute la prudence humaine ne peut en arrêter ni en régler le cours : d'où l'on peut conclure qu'il est inutile de s'en occuper avec tant de peine, et qu'il n'y a qu'à se soumettre et à laisser tout conduire par le sort. Cette opinion s'est surtout propagée de notre temps par une conséquence de cette variété de grands événements que nous avons cités, dont nous sommes encore témoins, et qu'il ne nous était pas possible de prévoir : aussi suis-je assez enclin à la partager. Néanmoins, ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir. Je la compare à un fleuve impétueux qui, lorsqu'il déborde, inonde les plaines, renverse les arbres et les édifices, enlève les terres d'un côté et les emporte vers un autre : tout fuit devant ses ravages, tout cède à sa fureur ; rien n'y peut mettre obstacle. Cependant, et quelque redoutable qu'il soit, les hommes ne laissent pas, lorsque l'orage a cessé, de chercher à pouvoir s'en garantir par des digues, des chaussées et autres travaux ; en sorte que, de nouvelles crues survenant, les eaux se trouvent contenues dans un canal, et ne puissent plus se répandre avec autant de liberté et causer d'aussi grands ravages. Il en est de même de la fortune, qui montre surtout son pouvoir là où aucune résistance n'a été préparée, et porte ses fureurs là où elle sait qu'il n'y a point d'obstacle disposé pour l'arrêter.

Si l'on considère l'Italie, qui est le théâtre et la source des grands changements que nous avons vus et que nous voyons s'opérer, on trouvera qu'elle ressemble à une vaste campagne qui n'est garantie par aucune sorte de défense. Que si elle avait été prémunie, comme l'Allemagne, l'Espagne et la France, contre le torrent, elle n'en aurait pas été inondée, ou du moins elle n'en aurait pas autant souffert.

Me bornant à ces idées générales sur la résistance qu'on peut opposer à la fortune, et venant à des observations plus particularisées, je remarque d'abord qu'il n'est pas extraordinaire de voir un prince prospérer un jour et déchoir le lendemain, sans néanmoins qu'il ait changé, soit de caractère, soit de conduite. Cela vient, ce me semble, de ce que j'ai déjà assez longuement établi, qu'un prince qui s'appuie entièrement sur la fortune tombe à mesure qu'elle varie. Il me semble encore qu'un prince est heureux ou malheureux, selon que sa conduite se trouve ou ne se trouve pas conforme au temps où il règne. Tous les hommes ont en vue un même but : la gloire et les richesses ; mais, dans tout ce qui a pour objet de parvenir à ce but, ils n'agissent pas tous de la même manière : les uns procèdent avec circonspection, les autres avec impétuosité ; ceux-ci emploient la violence, ceux-là usent d'artifice ; il en est qui sont patients, il en est aussi qui ne le sont pas du tout : ces diverses façons d'agir quoique très différentes, peuvent également réussir. On voit d'ailleurs que de deux hommes qui suivent la même marche, l'un arrive et l'autre n'arrive pas ; tandis qu'au contraire deux autres qui marchent très différemment, et, par exemple, l'un avec circonspection et l'autre avec impétuosité, parviennent néanmoins pareillement à leur terme : or d'où cela vient-il, si ce n'est de ce que les manières de procéder sont ou ne sont pas conformes aux temps ? C'est ce qui fait que deux actions différentes produisent un même effet, et que deux actions pareilles ont des résultats opposés. C'est pour cela encore que ce qui est bien ne l'est pas toujours. Ainsi, par exemple, un prince gouverne-t-il avec circonspection et patience : si la nature et les circonstances des temps sont telles que cette manière de gouverner soit bonne, il prospérera ; mais il décherra, au contraire, si, la nature et les circonstances des temps changeant, il ne change pas lui-même de système.

Changer ainsi à propos, c'est ce que les hommes, même les plus prudents ne savent point faire, soit parce qu'on ne peut agir contre son caractère, soit parce que, lorsqu'on a longtemps prospéré en suivant une certaine route, on ne peut se persuader qu'il soit bon d'en prendre une autre. Ainsi l'homme circonspect, ne sachant point être impétueux quand il le faudrait, est lui-même l'artisan de sa propre ruine. Si nous pouvions changer de caractère selon le temps et les circonstances, la fortune ne changerait jamais.

Machiavel, *Le Prince*, chap XXV

### Texte complémentaire 2

Qu'un fondateur de république, comme Romulus, mit à mort son frère, qu'il consente ensuite au meurtre de Titus Tatius, associé par lui à la royauté ; ces deux traits, aux yeux de bien des gens, passeront pour être d'un mauvais exemple : il semblerait convenu que les citoyens peuvent, à en juger d'après la conduite de leur prince, par ambition ou désir de commander, se défaire de leurs rivaux. Cette opinion serait fondée si l'on ne considérait la fin que se proposait Romulus par cet homicide.

Il faut établir comme règle générale que jamais, ou bien rarement du moins, on n'a vu une république ni une monarchie être bien constituées dès l'origine, ou totalement réformées depuis, si ce n'est par un seul individu ; il lui est même nécessaire que celui qui a conçu le plan fournisse lui seul les moyens d'exécution.

Ainsi, un habile législateur qui entend servir l'intérêt commun et celui de la patrie plutôt que le sien propre et celui de ses héritiers, doit employer toute son industrie pour attirer à soi tout le pouvoir. Un esprit sage ne condamnera jamais quelqu'un pour avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour régler une monarchie ou fonder une république. Ce qui est désiré, c'est que si le fait l'accuse, le résultat l'excuse ; si le résultat est bon, il est acquitté ; tel est le cas de Romulus. Ce n'est pas la violence qui restaure, mais la violence qui ruine qu'il faut condamner. Le législateur aura assez de sagesse et de vertu pour ne pas léguer à autrui l'autorité qu'il a prise en main : les hommes étant plus enclins au mal qu'au bien, son successeur pourrait bien faire mauvais usage de l'autorité dont pour sa part il aura bien usé ; d'ailleurs un seul homme est bien capable de constituer un État, mais bien courte serait la durée et de l'État et de ses lois si l'exécution en était remise aux mains d'un seul ; le moyen de l'assurer, c'est de la confier aux soins et à la garde de plusieurs. (...)

Un habile législateur qui entend servir l'intérêt commun et celui de la patrie plutôt que le sien propre et celui de ses héritiers, doit employer toute son industrie pour attirer à soi tout le pouvoir. Un esprit sage ne condamnera jamais quelqu'un pour avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour régler une monarchie ou fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est que si le fait l'accuse, le résultat l'excuse ; si le résultat est bon, il est acquitté.

Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 9

### Texte complémentaire 3

Donc, le roi Louis a perdu la Lombardie pour n'avoir observé aucun des préceptes observés par d'autres qui ont pris des provinces et voulu les garder. Et il n'y a là nul miracle, mais c'est chose tout à fait ordinaire et logique. Et de cette matière je parlai à Nantes avec Rouen au temps où le Valentinois (ainsi nommait-on communément César Borgia, fils du pape Alexandre) s'empara de la Romagne : car comme le cardinal de Rouen me disait que les Italiens n'entendaient rien à la guerre, je lui répondis que les Français n'entendaient rien à la politique ; car s'ils y eussent entendu quelque chose, ils n'auraient pas laissé l'Eglise venir à tant de grandeur. Et l'on a vu par expérience que la grandeur, en Italie, de l'Eglise et de l'Espagne a été causée par la France, et la ruine de celle-ci causée par elles. D'où se tire une règle générale, qui ne trompe jamais, ou rarement : c'est que celui qui est cause qu'un autre devienne puissant va à la ruine ; car il suscite cette puissance ou par habileté ou par force ; et de ces deux-là, l'une et l'autre est suspecte à qui est devenu puissant.

Machiavel, *Le Prince*, chap III

### Texte complémentaire 4

Ceux qui, de simples particuliers, deviennent princes par la seule faveur de la fortune, le deviennent avec peu de peine ; mais ils en ont beaucoup à se maintenir. Aucune difficulté ne les arrête dans leur chemin : ils y volent ; mais elles se montrent lorsqu'ils sont arrivés.

Tels sont ceux à qui un État est concédé, soit moyennant une somme d'argent, soit par le bon plaisir du concédant. C'est ainsi qu'une foule de concessions eurent lieu dans l'Ionie et sur les bords de l'Hellespont, où Darius établit divers princes, afin qu'ils gouvernassent ces États pour sa sûreté et pour sa gloire. C'est encore ainsi que furent créés ceux des empereurs qui, du rang de simples citoyens, furent élevés à l'empire par la corruption des soldats. L'existence de tels princes dépend entièrement de deux choses très-incertaines, très-variables : de la volonté et de la fortune de ceux qui les ont créés ; et ils ne savent ni ne peuvent se maintenir dans leur élévation. Ils ne le savent, parce qu'à moins qu'un homme ne soit doué d'un grand esprit et d'une grande valeur, il est peu probable qu'ayant toujours vécu simple particulier, il sache commander ; ils ne le peuvent, parce qu'ils n'ont point de forces qui leur soient attachées et fidèles.

De plus, des États subitement formés sont comme toutes les choses qui, dans l'ordre de la nature, naissent et croissent trop promptement : ils ne peuvent avoir des racines assez profondes et des adhérences assez fortes pour que le premier orage ne les renverse point ; à moins, comme je viens de le dire, que ceux qui en sont devenus princes n'aient assez d'habileté pour savoir se préparer sur-le-champ à conserver ce que la fortune a mis dans leurs mains, et pour fonder, après l'élévation de leur puissance, les bases qui auraient dû être établies auparavant.

Machiavel, *Le Prince*, chap VII

### Texte complémentaire 5

Quelqu'un pourra demander pourquoi Agathocle, ou quelque autre tyran semblable, put, malgré une infinité de trahisons et de cruautés, vivre longtemps en sûreté dans sa patrie, se défendre contre ses ennemis extérieurs, et n'avoir à combattre aucune conjuration formée par ses concitoyens ; tandis que plusieurs autres, pour avoir été cruels, n'ont pu se maintenir ni en temps de guerre, ni en temps de paix. Je crois que la raison de cela est dans l'emploi bon ou mauvais des cruautés. Les cruautés sont bien employées (si toutefois le mot bien peut être jamais

appliqué à ce qui est mal), lorsqu’on les commet toutes à la fois, par le besoin de pourvoir à sa sûreté, lorsqu’on n’y persiste pas, et qu’on les fait tourner, autant qu’il est possible, à l’avantage des sujets. Elles sont mal employées, au contraire, lorsque, peu nombreuses dans le principe, elles se multiplient avec le temps au lieu de cesser.

Ceux qui en usent bien peuvent, comme Agathocle, avec l’aide de Dieu et des hommes, remédier aux conséquences ; mais, pour ceux qui en usent mal, il leur est impossible de se maintenir.

Sur cela, il est à observer que celui qui usurpe un État doit déterminer et exécuter tout d’un coup toutes les cruautés qu’il doit commettre, pour qu’il n’ait pas à y revenir tous les jours, et qu’il puisse, en évitant de les renouveler, rassurer les esprits et les gagner par des bienfaits. Celui qui, par timidité ou par de mauvais conseils, se conduit autrement, se trouve dans l’obligation d’avoir toujours le glaive en main, et il ne peut jamais compter sur ses sujets, tenus sans cesse dans l’inquiétude par des injures continuelles et récentes. Les cruautés doivent être commises toutes à la fois, pour que leur amertume se faisant moins sentir, elles irritent moins ; les bienfaits, au contraire, doivent se succéder lentement, pour qu’ils soient savourés davantage.

Sur toutes choses, le prince doit se conduire envers ses sujets de telle manière qu’on ne le voie point varier selon les circonstances bonnes ou mauvaises. S’il attend d’être contraint par la nécessité à faire le mal ou le bien, il arrivera, ou qu’il ne sera plus à temps de faire le mal, ou que le bien qu’il fera ne lui profitera point ; car on le croira fait par force, et on ne lui en saura aucun gré.

Machiavel, *Le Prince*, chap VIII

### Texte complémentaire 6

La principauté peut être également l’ouvrage soit des grands, soit du peuple, selon ce que fait l’occasion. Quand les grands voient qu’ils ne peuvent résister au peuple, ils recourent au crédit, à l’ascendant de l’un d’entre eux, et ils le font prince, pour pouvoir, à l’ombre de son autorité, satisfaire leurs désirs ambitieux ; et pareillement, quand le peuple ne peut résister aux grands, il porte toute sa confiance vers un particulier, et il le fait prince, pour être défendu par sa puissance.

Le prince élevé par les grands a plus de peine à se maintenir que celui qui a dû son élévation au peuple. Le premier, effectivement, se trouve entouré d’hommes qui se croient ses égaux, et qu’en conséquence il ne peut ni commander ni manier à son gré ; le second, au contraire, se trouve seul à son rang, et il n’a personne autour de lui, ou presque personne, qui ne soit disposé à lui obéir. De plus, il n’est guère possible de satisfaire les grands sans quelque injustice, sans quelque injure pour les autres ; mais il n’en est pas de même du peuple, dont le but est plus équitable que celui des grands. Ceux-ci veulent opprimer, et le peuple veut seulement n’être point opprimé. Il est vrai que si le peuple devient ennemi, le prince ne peut s’en assurer, parce qu’il s’agit d’une trop grande multitude ; tandis qu’au contraire la chose lui est très-aisée à l’égard des grands, qui sont toujours en petit nombre. Mais, au pis aller, tout ce qu’il peut appréhender de la part du peuple, c’est d’en être abandonné, au lieu qu’il doit craindre encore que les grands n’agissent contre lui ; car, ayant plus de prévoyance et d’adresse, ils savent toujours se ménager de loin des moyens de salut, et ils cherchent à se mettre en faveur auprès du parti auquel ils comptent que demeurera la victoire. Observons, au surplus, que le peuple avec lequel le prince doit vivre est toujours le même, et qu’il ne peut le changer ; mais que, quant aux grands, le changement est facile ; qu’il peut chaque jour en faire, en défaire ; qu’il peut, à son gré, ou accroître ou faire tomber leur crédit : sur quoi il peut être utile de donner ici quelques éclaircissements.

Je dis donc que, par rapport aux grands, il y a une première et principale distinction à faire entre ceux dont la conduite fait voir qu’ils attachent entièrement leur fortune à celle du prince, et ceux qui agissent différemment. Les premiers doivent être honorés et chéris, pourvu qu’ils ne soient point enclins à la rapine : quant aux autres, il faut distinguer encore. S’il en est qui agissent ainsi par faiblesse et manque naturel de courage, on peut les employer, surtout si, d’ailleurs, ils sont hommes de bon conseil, parce que le prince s’en fait honneur dans les temps prospères, et n’a rien à en craindre dans l’adversité. Mais pour ceux qui savent bien ce qu’ils font, et qui sont déterminés par des vues ambitieuses, il est visible qu’ils pensent à eux plutôt qu’au prince. Il doit donc s’en défier et les regarder comme s’ils étaient ennemis déclarés ; car, en cas d’adversité, ils aident infailliblement à sa ruine.

Pour conclure, voici la conséquence de tout ce qui vient d’être dit. Celui qui devient prince par la faveur du peuple doit travailler à conserver son amitié, ce qui est facile, puisque le peuple ne demande rien de plus que de n’être point opprimé. Quant à celui qui le devient par la faveur des grands, contre la volonté du peuple, il doit, avant toutes choses, chercher à se l’attacher, et cela est facile encore, puisqu’il lui suffit de le prendre sous sa protection. Alors même le peuple lui deviendra plus soumis et plus dévoué que si la principauté avait été obtenue par sa faveur ; car, lorsque les hommes reçoivent quelque bien de la part de celui dont ils n’attendaient que du mal, ils en sont beaucoup plus reconnaissants. Du reste, le prince a plusieurs moyens de gagner l’affection du peuple ;

mais, comme ces moyens varient suivant les circonstances, je ne m’y arrêterai point ici : je répéterai seulement qu’il est d’une absolue nécessité qu’un prince possède l’amitié de son peuple, et que, s’il ne l’a pas, toute ressource lui manque dans l’adversité.

Machiavel, *Le Prince*, chap IX

### Texte complémentaire 7

La guerre, les institutions et les règles qui la concernent sont le seul objet auquel un prince doit donner ses pensées et son application, et dont il lui convienne de faire son métier : c’est là la vraie profession de quiconque gouverne ; et par elle, non-seulement ceux qui sont nés princes peuvent se maintenir, mais encore ceux qui sont nés simples particuliers peuvent souvent devenir princes. C’est pour avoir négligé les armes, et leur avoir préféré les douceurs de la mollesse, qu’on a vu des souverains perdre leurs États. Mépriser l’art de la guerre, c’est faire le premier pas vers sa ruine ; le posséder parfaitement, c’est le moyen de s’élever au pouvoir. Ce fut par le continuel maniement des armes que Francesco Sforza parvint de l’état de simple particulier au rang de duc de Milan ; et ce fut parce qu’ils en avaient craint les dégoûts et la fatigue que ses enfants tombèrent du rang de ducs à l’état de simples particuliers.

Une des fâcheuses conséquences, pour un prince, de la négligence des armes, c’est qu’on vient à le mépriser ; abjection de laquelle il doit sur toute chose se préserver, comme je le dirai ci-après. Il est, en effet, comme un homme désarmé, entre lequel et un homme armé la disproportion est immense. Il n’est pas naturel non plus que le dernier obéisse volontiers à l’autre ; et un maître sans armes ne peut jamais être en sûreté parmi des serviteurs qui en ont : ceux-ci sont en proie au dépit, l’autre l’est aux soupçons ; et des hommes qu’animent de tels sentiments ne peuvent pas bien vivre ensemble. Un prince qui n’entend rien à l’art de la guerre peut-il se faire estimer de ses soldats et avoir confiance en eux ? Il doit donc s’appliquer constamment à cet art, et s’en occuper principalement durant la paix, ce qu’il peut faire de deux manières, c’est-à-dire en y exerçant également son corps et son esprit. Il exercera son corps, d’abord en bien faisant manœuvrer ses troupes, et, en second lieu, en s’adonnant à la chasse, qui l’endurcira à la fatigue, et qui lui apprendra en même temps à connaître l’assiette des lieux, l’élévation des montagnes, la direction des vallées, le gisement des plaines, la nature des rivières et des marais, toutes choses auxquelles il doit donner la plus grande attention.

Il trouvera en cela deux avantages : le premier est que, connaissant bien son pays, il saura beaucoup mieux le défendre ; le second est que la connaissance d’un pays rend beaucoup plus facile celle d’un autre qu’il peut être nécessaire d’étudier ; car, par exemple, les montagnes, les vallées, les plaines, les rivières de la Toscane ont une grande ressemblance avec celles des autres contrées. Cette connaissance est d’ailleurs très importante, et le prince qui ne l’a point manque d’une des premières qualités que doit avoir un capitaine ; car c’est par elle qu’il sait découvrir l’ennemi, prendre ses logements, diriger la marche de ses troupes, faire ses dispositions pour une bataille, assiéger les places avec avantage.

Parmi les éloges qu’on a faits de Philopœmen, chef des Achéens, les historiens le louent surtout de ce qu’il ne pensait jamais qu’à l’art de la guerre ; de sorte que, lorsqu’il parcourait la campagne avec ses amis, il s’arrêtait souvent pour résoudre des questions qu’il leur proposait, telles que les suivantes : « Si l’ennemi était sur cette colline, et nous ici, qui serait posté plus avantageusement ? Comment pourrions-nous aller à lui avec sûreté et sans mettre le désordre dans nos rangs ? Si nous avions à battre en retraite, comment nous y prendrions-nous ? S’il se retirait lui-même, comment pourrions-nous le poursuivre ? » C’est ainsi que, tout en allant, il s’instruisait avec eux des divers accidents de guerre qui peuvent survenir ; qu’il recueillait leurs opinions ; qu’il exposait la sienne, et qu’il l’appuyait par divers raisonnements. Il était résulté aussi de cette continuelle attention, que, dans la conduite des armées, il ne pouvait se présenter aucun accident auquel il ne sût remédier sur-le-champ.

Quant à l’exercice de l’esprit, le prince doit lire les historiens, y considérer les actions des hommes illustres, examiner leur conduite dans la guerre, rechercher les causes de leurs victoires et celles de leurs défaites, et étudier ainsi ce qu’il doit imiter et ce qu’il doit fuir. Il doit faire surtout ce qu’ont fait plusieurs grands hommes, qui, prenant pour modèle quelque ancien héros bien célèbre, avaient sans cesse sous leurs yeux ses actions et toute sa conduite, et les prenaient pour règles. C’est ainsi qu’on dit qu’Alexandre le Grand imitait Achille, que César imitait Alexandre, et que Scipion prenait Cyrus pour modèle. En effet, quiconque aura lu la vie de Cyrus dans Xénophon trouvera dans celle de Scipion combien l’imitation qu’il s’était proposée contribua à sa gloire, et combien, quant à la chasteté, l’affabilité, l’humanité, la libéralité, il se conformait à tout ce qui avait été dit de son modèle par Xénophon dans sa *Cypédie*.

Voilà ce que doit faire un prince sage, et comment, durant la paix, loin de rester oisif, il peut se prémunir contre les accidents de la fortune, en sorte que, si elle lui devient contraire, il se trouve en état de résister à ses coups.

Machiavel, *Le Prince*, chap XIV

## Texte complémentaire 8

Chapitre XXV. Combien, dans les choses humaines, la fortune a de pouvoir, et comment on peut y résister.

Je n'ignore point que bien des gens ont pensé et pensent encore que Dieu et la fortune régissent les choses de ce monde de telle manière que toute la prudence humaine ne peut en arrêter ni en régler le cours : d'où l'on peut conclure qu'il est inutile de s'en occuper avec tant de peine, et qu'il n'y a qu'à se soumettre et à laisser tout conduire par le sort. Cette opinion s'est surtout propagée de notre temps par une conséquence de cette variété de grands événements que nous avons cités, dont nous sommes encore témoins, et qu'il ne nous était pas possible de prévoir : aussi suis-je assez enclin à la partager.

Néanmoins, ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir. Je la compare à un fleuve impétueux qui, lorsqu'il déborde, inonde les plaines, renverse les arbres et les édifices, enlève les terres d'un côté et les emporte vers un autre : tout fuit devant ses ravages, tout cède à sa fureur ; rien n'y peut mettre obstacle. Cependant, et quelque redoutable qu'il soit, les hommes ne laissent pas, lorsque l'orage a cessé, de chercher à pouvoir s'en garantir par des digues, des chaussées et autres travaux ; en sorte que, de nouvelles crues survenant, les eaux se trouvent contenues dans un canal, et ne puissent plus se répandre avec autant de liberté et causer d'aussi grands ravages. Il en est de même de la fortune, qui montre surtout son pouvoir là où aucune résistance n'a été préparée, et porte ses fureurs là où elle sait qu'il n'y a point d'obstacle disposé pour l'arrêter. (...)

Me bornant à ces idées générales sur la résistance qu'on peut opposer à la fortune, et venant à des observations plus particularisées, je remarque d'abord qu'il n'est pas extraordinaire de voir un prince prospérer un jour et déchoir le lendemain, sans néanmoins qu'il ait changé, soit de caractère, soit de conduite. Cela vient, ce me semble, de ce que j'ai déjà assez longuement établi, qu'un prince qui s'appuie entièrement sur la fortune tombe à mesure qu'elle varie. Il me semble encore qu'un prince est heureux ou malheureux, selon que sa conduite se trouve ou ne se trouve pas conforme au temps où il règne. Tous les hommes ont en vue un même but : la gloire et les richesses ; mais, dans tout ce qui a pour objet de parvenir à ce but, ils n'agissent pas tous de la même manière : les uns procèdent avec circonspection, les autres avec impétuosité ; ceux-ci emploient la violence, ceux-là usent d'artifice ; il en est qui sont patients, il en est aussi qui ne le sont pas du tout : ces diverses façons d'agir quoique très différentes, peuvent également réussir. On voit d'ailleurs que de deux hommes qui suivent la même marche, l'un arrive et l'autre n'arrive pas ; tandis qu'au contraire deux autres qui marchent très différemment, et, par exemple, l'un avec circonspection et l'autre avec impétuosité, parviennent néanmoins pareillement à leur terme : or d'où cela vient-il, si ce n'est de ce que les manières de procéder sont ou ne sont pas conformes aux temps ? C'est ce qui fait que deux actions différentes produisent un même effet, et que deux actions pareilles ont des résultats opposés. C'est pour cela encore que ce qui est bien ne l'est pas toujours. Ainsi, par exemple, un prince gouverne-t-il avec circonspection et patience : si la nature et les circonstances des temps sont telles que cette manière de gouverner soit bonne, il prospérera ; mais il décherra, au contraire, si, la nature et les circonstances des temps changeant, il ne change pas lui-même de système.

Changer ainsi à propos, c'est ce que les hommes, même les plus prudents ne savent point faire, soit parce qu'on ne peut agir contre son caractère, soit parce que, lorsqu'on a longtemps prospéré en suivant une certaine route, on ne peut se persuader qu'il soit bon d'en prendre une autre. Ainsi l'homme circonspect, ne sachant point être impétueux quand il le faudrait, est lui-même l'artisan de sa propre ruine. Si nous pouvions changer de caractère selon le temps et les circonstances, la fortune ne changerait jamais. (...)

Je conclus donc que, la fortune changeant, et les hommes s'obstinant dans la même manière d'agir, ils sont heureux tant que cette manière se trouve d'accord avec la fortune ; mais qu'aussitôt que cet accord cesse, ils deviennent malheureux.

Je pense, au surplus, qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect ; car la fortune est femme : pour la tenir soumise, il faut la traiter avec rudesse ; elle cède plutôt aux hommes qui usent de violence qu'à ceux qui agissent froidement : aussi est-elle toujours amie des jeunes gens, qui sont moins réservés, plus emportés, et qui commandent avec plus d'audace.

Machiavel, *Le Prince*

## Séance 4 : Fonder le contrat social légitime : Hobbes et Locke

### Exposé 4 (deux extraits)

Par conséquent, tout ce qui résulte d'un temps de guerre, où tout homme est l'ennemi de tout homme, résulte aussi d'un temps où les hommes vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état, il n'y a aucune place pour une activité laborieuse, parce que son fruit est incertain ; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation, aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force ; aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps ; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout, la crainte permanente, et le danger de mort violente ; et la vie de l'homme est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève.

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les hommes et les porter à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faite à partir des passions, cet homme désire que la même chose soit confirmée par l'expérience. Qu'il s'observe donc lui-même quand, partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, quand, allant se coucher, il ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, il verrouille ses coffres ; et cela alors qu'il sait qu'il y a des lois et des agents de police armés pour venger tout tort qui lui sera fait. Quelle opinion a-t-il de ces compatriotes, quand il se promène armé, de ses concitoyens, quand il ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand il verrouille ses coffres ? N'accuse-t-il pas là le genre humain autant que je le fais par des mots ? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'homme en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'ils connaissent une loi qui les interdise, et ils ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Peut-être peut-on penser qu'il n'y a jamais eu une telle période, un état de guerre tel que celui-ci ; et je crois aussi que, de manière générale, il n'en a jamais été ainsi dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les hommes vivent aujourd'hui ainsi. En effet, en de nombreux endroits de l'Amérique, les sauvages, à l'exception du gouvernement de petites familles, dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas du tout de gouvernement et vivent à ce jour d'une manière animale, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se rendre compte de ce que serait le genre de vie, s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par celui où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, ceux qui ont précédemment vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais, bien qu'il n'y ait jamais eu un temps où les particuliers fussent en un état de guerre de chacun contre chacun, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui possèdent l'autorité souveraine, à cause de leur indépendance, se jalourent de façon permanente, et sont dans l'état et la position des gladiateurs, ayant leurs armes pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre, c'est-à-dire avec leurs forts, leurs garnisons, leurs canons aux frontières de leurs royaumes et leurs espions à demeure chez les voisins, ce qui est [là] une attitude de guerre. Mais, parce que, par là, ils protègent l'activité laborieuse de leurs sujets, il n'en découle pas cette misère qui accompagne la liberté des particuliers.

De cette guerre de tout homme contre tout homme résulte aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient se trouver en un homme qui serait seul dans le monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives aux hommes en société, non dans la solitude. Il résulte aussi de ce même état qu'il ne s'y trouve pas de

propriété, de domination, de distinction du mien et du tien, mais qu'il n'y a que ce que chaque homme peut obtenir, et aussi longtemps qu'il peut le conserver. Et en voilà assez pour le malheureux état où l'homme se trouve placé par simple nature, quoiqu'avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison.

Hobbes, *Leviathan*, chap 13

La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, qui puisse être capable de défendre les hommes de l'invasion des étrangers, et des torts qu'ils peuvent se faire les uns aux autres, et par là assurer leur sécurité de telle sorte que, par leur propre industrie et par les fruits de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, est de rassembler tout leur pouvoir et toute leur force sur un seul homme, ou sur une seule assemblée d'hommes, qui puisse réduire toutes leurs volontés, à la majorité des voix, à une seule volonté ; autant dire, désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour tenir le rôle de leur personne ; et que chacun reconnaisse comme sien (qu'il reconnaisse être l'auteur de) tout ce que celui qui ainsi tient le rôle de sa personne fera, ou fera faire, dans ces choses qui concernent la paix et la sécurité communes ; que tous, en cela, soumettent leurs volontés d'individu à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que consentir ou s'accorder : c'est une unité réelle de tous en une seule et même personne, réalisée par une convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chacun devait dire à chacun : J'autorise cet homme, ou cette assemblée d'hommes, j'abandonne mon droit à me gouverner à cet homme, à condition que tu lui abandonnes ton droit, et autorise toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une REPUBLIQUE. C'est là la génération de ce grand LEVIATHAN, ou plutôt, pour parler avec plus de déférence, de ce dieu mortel à qui nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection. Car, par cette autorité, qui lui est donnée par chaque particulier de la République, il a l'usage d'un si grand pouvoir et d'une si grande force rassemblés en lui que, par la terreur qu'ils inspirent, il est à même de façonner les volontés de tous, pour la paix à l'intérieur, et l'aide mutuelle contre les ennemis à l'extérieur. Et en lui réside l'essence de la République qui, pour la définir, est : une personne unique, en tant que ses actes sont les actes dont les individus d'une grande multitude, par des conventions mutuelles passées l'un avec l'autre, se sont faits chacun l'auteur, afin qu'elle puisse user de la force et des moyens de tous comme elle le jugera utile pour leur paix et leur commune protection.

Et celui qui a cette personne en dépôt est appelé SOUVERAIN et est dit avoir le pouvoir souverain. Tout autre individu est son SUJET.

Hobbes, *Leviathan*, chap 17

### Texte complémentaire 1

La constitution du corps d'un homme étant dans un changement perpétuel, il est impossible que toutes les mêmes choses lui causent toujours les mêmes appétits et les mêmes aversions : il est encore bien moins possible à tous les hommes de s'accorder dans le désir d'un seul et même objet, quel qu'il soit (ou peu s'en faut).

Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, est ce que, pour sa part, celui-ci appelle bon, et il appelle mauvais l'objet de sa haine et de son aversion, sans valeur et négligeable l'objet de son dédain. En effet, ces mots de bon et de mauvais et de digne de dédain s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie ; car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes ; cette règle vient de la personne de chacun, là où il n'existe pas de république, et, dans une république, de la personne qui représente celle-ci ; ou encore d'un arbitre ou d'un juge, que des hommes en désaccord s'entendent pour instituer, faisant de sa sentence la règle du bon et du mauvais.

Hobbes, *Léviathan*, chap. 6.,

### Texte complémentaire 2

Qu'est-ce qu'une bonne loi ? Par bonne loi, je n'entends pas une loi juste, car aucune loi ne peut être injuste. La loi est faite par le pouvoir souverain, et tout ce qui est fait par ce pouvoir est sûr, et approuvé par tout un chacun parmi le peuple. Et ce que tout homme veut, nul ne saurait le dire injuste. Il en est des lois de la communauté politique comme des lois du jeu : ce sur quoi les joueurs se sont mis d'accord ne saurait être une injustice pour aucun d'eux. Une bonne loi est celle qui est à la fois nécessaire au bien du peuple et facile à comprendre.

En effet, le rôle des lois, qui ne sont que des règles revêtues d'une autorité, n'est pas d'empêcher toute action volontaire, mais de diriger et de contenir les mouvements des gens, de manière qu'ils ne se nuisent pas à eux-mêmes par l'impétuosité de leurs désirs, leur empressement ou leur aveuglement ; comme on dresse des haies, non pas pour arrêter les voyageurs, mais pour les maintenir sur le chemin. C'est pourquoi une loi qui n'est pas nécessaire, c'est-à-dire qui ne satisfait pas à ce à quoi vise une loi, n'est pas bonne.

Hobbes, *Léviathan*, chap 30.

### Texte complémentaire 3

La sécurité du peuple exige en plus, de la part de celui ou de ceux qui ont la puissance souveraine, que la justice soit administrée avec égalité à tous les niveaux du peuple, c'est-à-dire que, aussi bien les personnes riches et puissantes que celles qui sont pauvres et obscures puissent être rétablies dans leur droit pour les torts qui leur ont été faits, en sorte que les personnes de rang élevé ne puissent avoir un plus grand espoir d'impunité quand elles agissent avec violence envers celles d'un rang inférieur, les déshonorent et leur font subir des torts, que lorsque celles-ci font la même chose à celles-là. C'est en cela, en effet, que l'équité consiste. Or, étant un précepte de la loi de nature, un souverain lui est autant assujéti que le plus humble parmi son peuple.

Hobbes, *Léviathan*, chap 30.

### Texte complémentaire 4

Chaque fois qu'un homme transmet son droit ou y renonce, c'est soit en considération de quelque droit qui lui est réciproquement transmis, soit à cause de quelque autre bien qu'il espère pour ce motif. C'est en effet un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chaque homme est quelque *bien pour lui-même*. C'est pourquoi il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis par quelques paroles que ce soit, ou par d'autres signes. Ainsi, pour commencer, un homme ne peut pas se dessaisir du droit de résister à ceux qui l'attaquent de vive force pour lui enlever la vie : car on ne saurait concevoir qu'il vise par là quelque bien pour lui-même. On peut en dire autant à propos des blessures, des chaînes et de l'emprisonnement, à la fois parce qu'il n'y a pas d'avantage consécutif au fait de souffrir ces choses (comme il y en a au fait de souffrir qu'un autre soit blessé ou emprisonné) et parce qu'il n'est pas possible de dire, quand vous voyez des gens qui usent de violence à votre égard, s'ils recherchent votre mort ou non. Enfin, le motif et la fin qui donnent lieu au fait de renoncer à un droit et de le transmettre n'est rien d'autre que la sécurité de la personne du bailleur, tant pour ce qui regarde sa vie que pour ce qui est des moyens de la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter.

Hobbes, *Leviathan*, chap 14

### Texte complémentaire 5

Hors de l'état civil, chacun jouit sans doute d'une liberté entière, mais stérile ; car s'il a la liberté de faire ce qui lui plaît, il est en revanche, puisque les autres ont la même liberté, exposé à subir tout ce qui leur plaît. Mais, une fois la société civile constituée, chaque citoyen ne conserve qu'autant de liberté qu'il lui en faut pour vivre bien et vivre en paix, de même que les autres perdent leur liberté juste ce qu'il faut pour qu'ils ne soient plus à redouter. Hors de la société civile, chacun a droit sur toutes choses, si bien qu'il ne peut néanmoins jouir d'aucune. Dans une société civile par contre, chacun jouit en toute sécurité d'un droit limité. Hors de la société civile, tout homme peut être dépouillé et tué par n'importe quel autre. Dans une société civile, il ne peut plus l'être que par un seul [3]. Hors de la société civile, nous n'avons pour nous protéger que nos propres forces ; dans une société civile, nous avons celles de tous. Hors de la société civile, nul n'est assuré de jouir des fruits de son industrie [4] ; dans une société civile, tous le sont. On ne trouve enfin hors de la société civile que l'empire des passions, la guerre, la crainte, la pauvreté, la laideur, la solitude, la barbarie, l'ignorance et la férocité ; dans une société civile on voit, sous l'empire de la raison, régner la paix, la sécurité, l'abondance, la beauté, la sociabilité, la politesse, le savoir et la bienveillance.

Hobbes, *Le citoyen*, 1642, chapitre X, § 1



### Texte complémentaire 6

Communément on tient que la liberté consiste à pouvoir faire impunément tout ce que bon nous semble et que la servitude est une restriction de cette liberté. Mais on le prend fort mal de ce biais-là ; car, à ce compte, il n'y aurait personne de libre dans la république, vu que les États doivent maintenir la paix du genre humain par l'autorité souveraine, qui tient la bride à la volonté des personnes privées. Voici quel est mon raisonnement sur cette matière. [...] Je dis que la liberté n'est autre chose que l'absence de tous les empêchements qui s'opposent à quelque mouvement ; ainsi l'eau qui est enfermée dans un vase n'est pas libre, à cause que le vase l'empêche de se répandre et, lorsqu'il se rompt elle recouvre sa liberté.

Et de cette sorte une personne jouit de plus ou moins de liberté, suivant l'espace qu'on lui donne ; comme dans une prison étroite, la captivité est bien plus dure qu'en un lieu vaste où les coudées sont plus franches. D'ailleurs un homme peut être libre vers un endroit et non pas vers quelque autre ; comme en voyageant on peut bien s'avancer et gagner un pays, mais quelquefois on est empêché d'aller du bon côté par les haies et par les murailles dont on a garni les vignes et les jardins. Cette sorte d'empêchement est extérieure et ne reçoit point d'exception ; car les esclaves et les sujets sont libres de cette sorte s'ils ne sont en prison ou à la chaîne. Mais il y a d'autres empêchements que je nomme arbitraires et qui ne s'opposent pas à la liberté du mouvement absolument, mais par accident, à savoir parce que nous le voulons bien ainsi et qu'ils nous font souffrir une privation volontaire.

Je m'explique par un exemple : celui qui est dans un navire au milieu de la mer, peut se jeter du tillac dans l'eau s'il lui en prend fantaisie ; il ne rencontre que des empêchements arbitraires à la résolution de se précipiter. La liberté civile est de cette nature et paraît d'autant plus grande que les mouvements peuvent être plus divers, c'est-à-dire qu'on a plus de moyens d'exécuter sa volonté. Mais, de quel privilège donc, me direz-vous, jouissent les bourgeois d'une ville ou les fils de famille, par-dessus les esclaves ? C'est qu'ils ont de plus honorables emplois et qu'ils possèdent davantage de choses superflues. Et toute la différence qu'il y a entre un homme libre et un esclave est que celui qui est libre n'est obligé d'obéir qu'au public et que l'esclave doit obéir aussi à quelque particulier.

Hobbes, *Le Citoyen*, Section 2, chapitre IX, paragraphe IX

\*\*\*

### Exposé 5

Mais outre l'âme, qui est immortelle, les hommes ont un corps qui les attache à cette vie périssable et dont la durée est incertaine, et qui a besoin, pour s'entretenir, de plusieurs commodités que ce monde leur fournit, et qu'ils doivent acquérir ou conserver par leur travail et leur industrie. Du moins, la terre ne produit pas d'elle-même tout ce qui est nécessaire pour nous rendre la vie agréable. C'est ce qui engage les hommes à de nouveaux soins, et à s'occuper des choses qui regardent la vie présente. Mais leur corruption est si grande, qu'il y en a plusieurs qui aiment mieux jouir du travail des autres que de s'y adonner eux-mêmes. De sorte que, pour se conserver la jouissance de leurs biens et de leurs richesses, ou de ce qui leur sert à les acquérir, comme sont la force et la liberté du corps, ils sont obligés de s'unir ensemble, afin de se prêter un secours mutuel contre la violence, et que chacun puisse jouir sûrement de ce qui lui appartient en propre. [...] D'ailleurs, quoique les hommes aient formé des sociétés pour se protéger mutuellement et s'assurer la possession de leurs biens temporels, ils en peuvent être dépouillés, soit par la fraude et la rapine de leurs concitoyens, ou par les entreprises d'ennemis étrangers. Pour remédier au premier de ces désordres, ils ont fait des lois, et, pour prévenir ou repousser l'autre mal, ils emploient les armes, les richesses et les bras de leurs compatriotes ; et ils ont remis l'exécution et le maniement de toutes ces choses au magistrat civil. C'est là l'origine et le but du pouvoir législatif, qui constitue la souveraineté de chaque État : telles sont les bornes où il est renfermé ; c'est-à-dire que le magistrat doit faire en sorte que chaque particulier possède sûrement ce qu'il a, que le public jouisse de la paix et de tous les avantages qui lui sont nécessaires, qu'il augmente en force et en richesse, et qu'il ait, autant qu'il est possible, les moyens de se défendre par lui-même contre les invasions des étrangers.

Cela posé, il est clair que le magistrat ne peut faire des lois que pour le bien temporel du public ; que c'est l'unique motif qui a porté les hommes à se joindre en société les uns avec les autres, et le seul but de tout gouvernement civil.

Locke, *Lettre sur la tolérance*

### Texte complémentaire 1

Celui qui se nourrit des glands qu'il a ramassés sous un chêne, ou des pommes qu'il a cueillies aux arbres d'un bois, se les est certainement appropriés. Personne ne peut nier que ces aliments soient à lui. Je demande donc : Quand est-ce que ces choses commencent à être à lui ? Lorsqu'il les a digérées, ou lorsqu'il les a mangées, ou lorsqu'il les a fait bouillir, ou lorsqu'il les a rapportées chez lui, ou lorsqu'il les a ramassées ? Il est clair que si le fait, qui vient le premier, de les avoir cueillies ne les a pas rendues siennes, rien d'autre ne le pourrait. Ce travail a établi une distinction entre ces choses et ce qui est commun ; il leur a ajouté quelque chose de plus que ce que la nature, la mère commune de tous, y a mis ; et, par là, ils sont devenus sa propriété privée. Quelqu'un dira-t-il qu'il n'avait aucun droit sur ces glands et sur ces pommes qu'il s'est appropriés de la sorte, parce qu'il n'avait pas le consentement de toute l'humanité pour les faire siens ? Était-ce un vol, de prendre ainsi pour soi ce qui appartenait à tous en commun ? Si un consentement de ce genre avait été nécessaire, les hommes seraient morts de faim en dépit de l'abondance des choses [...]. Nous voyons que sur les terres communes, qui le demeurent par convention, c'est le fait de prendre une partie de ce qui est commun et de l'arracher à l'état où la laisse la nature qui est au commencement de la propriété, sans laquelle ces terres communes ne servent à rien. Et le fait qu'on se saisisse de ceci ou de cela ne dépend pas du consentement explicite de tous. Ainsi, l'herbe que mon cheval a mangée, la tourbe qu'a coupée mon serviteur et le minerai que j'ai déterré, dans tous les lieux où j'y ai un droit en commun avec d'autres, deviennent ma propriété, sans que soit nécessaire la cession ou le consentement de qui que ce soit. Le travail, qui était le mien, d'arracher ces choses de l'état de possessions communes où elles étaient, y a fixé ma propriété.

Locke, *Second traité du gouvernement civil*, 1690, Chapitre V, § 28.

### Texte complémentaire 2

124. C'est pourquoi, la plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature. Premièrement, il y manque des lois établies, connues, reçues et approuvées d'un commun consentement, qui soient comme l'étendard du droit et du tort, de la justice et de l'injustice, et comme une commune mesure capable de terminer les différends qui s'élèveraient. Car bien que les lois de la nature soient claires et intelligibles à toutes les créatures raisonnables ; cependant, les hommes étant poussés par l'intérêt aussi bien qu'ignorants à l'égard de ces lois, faute de les étudier, ils ne sont guère disposés, lorsqu'il s'agit de quelque cas particulier qui les concerne, à considérer les lois de la nature, comme des choses qu'ils sont très étroitement obligés d'observer.

125. En second lieu, dans l'état de nature, il manque un juge reconnu, qui ne soit pas partial, et qui ait l'autorité de terminer tous les différends, conformément aux lois établies. Car, dans cet état-là, chacun étant juge et revêtu du pouvoir de faire exécuter les lois de la nature, et d'en punir les infracteurs, et les hommes étant partiaux, principalement lorsqu'il s'agit d'eux-mêmes et de leurs intérêts, la passion et la vengeance sont fort propres à les porter bien loin, à les jeter dans de funestes extrémités et à leur faire commettre bien des injustices ; ils sont fort ardents lorsqu'il s'agit de ce qui les regarde, mais fort négligents et fort froids, lorsqu'il s'agit de ce qui concerne les autres : ce qui est la source d'une infinité d'injustices et de désordres.

126. En troisième lieu, dans l'état de nature, il manque ordinairement un pouvoir qui soit capable d'appuyer et de soutenir une sentence donnée, et de l'exécuter. Ceux qui ont commis quelque crime, emploient d'abord, lorsqu'ils peuvent, la force pour soutenir leur injustice ; et la résistance qu'ils font rend quelquefois la punition dangereuse, et mortelle même à ceux qui entreprennent de la faire.

127. Ainsi, les hommes, nonobstant tous les privilèges de l'état de nature, ne laissant pas d'être dans une fort fâcheuse condition tandis qu'ils demeurent dans cet état-là, sont vivement poussés à vivre en société. De là vient que nous voyons rarement qu'un certain nombre de gens vivent quelque temps ensemble, en cet état. Les inconvénients auxquels ils s'y trouvent exposés, par l'exercice irrégulier et incertain du pouvoir que chacun a de punir les crimes des autres, les contraignent de chercher dans les lois établies d'un gouvernement, un asile et la conservation de leurs propriétés. C'est cela, c'est cela précisément, qui porte chacun à se défaire de si bon cœur du pouvoir qu'il a de punir, à en commettre l'exercice à celui qui a été élu et destiné pour l'exercer, et à se soumettre à ces règlements que la communauté ou ceux qui ont été autorisés par elle, auront trouvé bon de faire. Et voilà proprement le droit original et la source, et du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, aussi bien que des sociétés et des gouvernements mêmes.

Locke, *Second traité du gouvernement*, 1690, Chapitre IX, §124-127

### Texte complémentaire 3

La liberté naturelle de l'homme, c'est d'être exempt de toute sujétion envers un pouvoir supérieur sur la terre, et de ne pas être soumis à l'autorité législative de l'homme, mais de n'avoir pour règle que la loi de nature. La liberté de l'homme dans la société, c'est de n'être soumis à aucun autre pouvoir législatif que celui qui a été établi dans la République par consentement ; de n'être assujéti à aucune domination, à aucune volonté, ni à aucune loi hormis celle qu'édicté le pouvoir législatif, conformément à la mission qui lui a été confiée. La liberté n'est donc pas [...] une liberté pour tout un chacun de faire tout ce qui lui plaît, de vivre comme il l'entend, et de n'être lié par aucune loi. Mais la liberté des hommes soumis à un gouvernement, c'est d'avoir une règle stable à laquelle se conformer, qui soit commune à tous les membres de cette société, et créée par le pouvoir législatif qui y a été établi ; une liberté de suivre ma propre volonté dans toutes les choses où la règle ne prescrit rien ; de n'être pas assujéti à la volonté inconstante, incertaine et arbitraire d'un autre homme. Tout comme la liberté de nature consiste à n'être soumis à aucune autre contrainte que celle de la loi de nature.

Locke, *Second traité du gouvernement*, 1690, Chapitre IV, § 22.

### Texte complémentaire 4

Bien compris, le droit consiste moins à restreindre un agent libre et intelligent qu'à le guider au mieux de ses intérêts et il ne commande qu'en vue du bien commun de ceux qui lui sont soumis. S'ils pouvaient vivre plus heureux sans lui, le droit disparaîtrait de lui-même, comme objet inutile ; ce n'est pas séquestrer quelqu'un que de lui rendre inaccessible les marécages et les précipices. Quoiqu'on s'y trompe souvent, le droit n'a pas pour fin d'abolir la liberté ni de l'entraver, mais de la conserver et de l'accroître. Les créatures capables de vie juridique, quelle que soit leur condition, ne sont jamais libres sans lois. La liberté consiste à ne subir ni contrainte ni violence, par le fait d'autrui, ce qui est impossible sans lois ; mais elle ne se définit pas, comme on le prétend, par la liberté pour chacun d'agir à sa guise. Comment être libre, alors que n'importe qui peut vous imposer ses caprices ? Elle se définit comme la liberté, pour chacun, de régler et d'ordonner à son idée sa personne, ses actes, ses possessions et tout ce qui lui appartient, dans le cadre des lois auxquelles il est soumis, donc, de ne pas dépendre du vouloir arbitraire d'un autre, mais de suivre librement le sien propre.

Locke, *Second traité du gouvernement*, Chapitre VI, § 57

## Séance 5 : Critiques et refondation du contrat social : Rousseau

### Exposé 6 (trois extraits)

Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne ! » Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne plus pouvoir durer comme elles étaient : car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature.

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir, et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. Cette origine est d'autant plus naturelle, qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui, donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fonds, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui, faisant une

possession continue, se transforme aisément en propriété. Lorsque les Anciens, dit Grotius, ont donné à Cérès l'épithète de législatrice, et à une fête célébrée en son honneur le nom de Thesmophories, ils ont fait entendre par là que le partage des terres a produit une nouvelle sorte de droit. C'est-à-dire le droit de propriété, différent de celui qui résulte de loi naturelle.

Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte : mais la proportion que rien ne maintenait fut bientôt rompue ; le plus fort faisait plus d'ouvrage ; le plus adroit tirait meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvait des moyens d'abrèger le travail ; le laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de blé, et en travaillant également, l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait peine à vivre. C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers. (...)

D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux. Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien : ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, quand il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance ; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante. (...)

Avant qu'on eût inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvaient guère consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls biens réels que les hommes puissent posséder. Or quand les héritages se furent accrues en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et de se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres, et les surnuméraires que la faiblesse ou l'indolence avaient empêchés d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que, tout changeant autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches, et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines. Les riches de leur côté connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins ; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture et ne veulent plus que dévorer des hommes.

C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine. (...)

Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter, et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du corps. Telle fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère.

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

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 état primitif ne peut plus subsister et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. 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 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.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de

ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de Cité et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier Citoyens comme participants à l'autorité souveraine, et Sujets comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chapitre IV

#### Texte complémentaire 1

J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes et pénétré de leurs discours insinuants, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi ; je vois des peuples infortunés gémissant sous un jour de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois.

Rousseau, *L'Etat de guerre*

#### Texte complémentaire 2

Chaque individu 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'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 de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre.

Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chapitre VII

#### Texte complémentaire 3

À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi. Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi ? [...] quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière. Ainsi la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne ; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis ; elle peut établir un gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi ni nommer une famille royale ; en un mot toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative.

Sur cette idée on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le Prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'Etat ; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même ; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.

Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chap. VI.

#### Texte complémentaire 4

Le plus pressant intérêt du chef, de même que son devoir le plus indispensable, est de veiller à l'observation des lois dont il est le ministre ; et sur lesquelles est fondée toute son autorité. S'il doit les faire observer aux autres, à plus forte raison doit-il les observer lui-même qui jouit de toute leur faveur. Car son exemple est de telle force, que quand même le peuple voudrait bien souffrir qu'il s'affranchît du joug de la loi, il devrait se garder de profiter d'une si dangereuse prérogative, que d'autres s'efforceraient bientôt d'usurper à leur tour, et souvent à son préjudice. Au fond, comme tous les engagements de la société sont réciproques par leur nature, il n'est pas possible de se mettre au-dessus de la loi sans renoncer à ses avantages, et personne ne doit rien à quiconque prétend ne rien devoir à personne. Par la même raison, nulle exemption de la loi ne sera jamais accordée à quelque titre que ce puisse être dans un gouvernement bien policé. Les citoyens mêmes qui ont bien mérité de la patrie doivent être récompensés par des honneurs et jamais par des privilèges : car la république est à la veille de sa ruine, sitôt que quelqu'un peut penser qu'il est beau de ne pas obéir aux lois.

Rousseau, *Discours sur l'économie politique*

#### Texte complémentaire 5

On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté, ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir. Je ne connais de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance ; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction. [...]

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

Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, Huitième Lettre

#### Texte complémentaire 6

Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient. Il est vrai que par le même traité chacun s'oblige, au moins tacitement, à se cotiser dans les besoins publics ; mais cet engagement ne pouvant nuire à la foi fondamentale, et supposant l'évidence du besoin reconnue par les contribuables, on voit que pour être légitime, cette cotisation doit être volontaire, non d'une volonté particulière, comme s'il était nécessaire d'avoir le consentement de chaque citoyen, et qu'il ne dût fournir que ce qu'il lui plaît, ce qui serait directement contre l'esprit de la confédération, mais d'une volonté générale, à la pluralité des voix, et sur un tarif proportionnel qui ne laisse rien d'arbitraire à l'imposition.

Cette vérité, que les impôts ne peuvent être établis légitimement que du consentement du peuple ou de ses représentants, a été reconnue généralement de tous les philosophes et jurisconsultes qui se sont acquis quelque réputation dans les matières de droit politique, sans excepter Bodin même. Si quelques-uns ont établi des maximes contraires en apparence, outre qu'il est aisé de voir les motifs particuliers qui les y ont portés, ils y mettent tant de conditions et de restrictions, qu'au fond la chose revient exactement au même : car que le peuple puisse refuser, ou que le souverain ne doive pas exiger, cela est indifférent quant au droit ; et s'il n'est question que de la force, c'est la chose la plus inutile que d'examiner ce qui est légitime ou non.

Les contributions qui se lèvent sur le peuple sont de deux sortes : les unes réelles, qui se perçoivent sur les choses ; les autres personnelles, qui se payent par tête. On donne aux unes et aux autres les noms d'impôts ou de subsides : quand le peuple fixe la somme qu'il accorde, elle s'appelle subside ; quand il accorde tout le produit d'une taxe, alors c'est un impôt. On trouve dans le livre de L'Esprit des lois, que l'imposition par tête est plus propre à la servitude, et la taxe réelle plus convenable à la liberté. Cela serait incontestable si les contingents par tête étaient égaux ; car il n'y aurait rien de plus disproportionné qu'une pareille taxe, et c'est surtout dans les proportions exactement observées que consiste l'esprit de la liberté. Mais si la taxe par tête est exactement proportionnée aux moyens des particuliers, comme pourrait être celle qui porte en France le nom de capitation,

et qui de cette manière est à la fois réelle et personnelle, elle est la plus équitable, et par conséquent la plus convenable à des hommes libres. Ces proportions paraissent d'abord très faciles à observer, parce qu'étant relatives à l'état que chacun tient dans le monde, les indications sont toujours publiques ; mais outre que l'avarice, le crédit et la fraude savent éluder jusqu'à l'évidence, il est rare qu'on tienne compte dans ces calculs de tous les éléments qui doivent y entrer. Premièrement on doit considérer le rapport des quantités, selon lequel, toutes choses égales, celui qui a dix fois plus de bien qu'un autre doit payer dix fois plus que lui. Secondement, le rapport des usages, c'est-à-dire la distinction du nécessaire et du superflu. Celui qui n'a que le simple nécessaire, ne doit rien payer du tout ; la taxe de celui qui a du superflu, peut aller au besoin jusqu'à la concurrence de tout ce qui excède son nécessaire. A cela il dira qu'eu égard à son rang, ce qui serait superflu pour un homme inférieur est nécessaire pour lui ; mais c'est un mensonge : car un Grand a deux jambes, ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre non plus que lui. De plus, ce prétendu nécessaire est si peu nécessaire à son rang, que s'il savait y renoncer pour un sujet louable, il n'en serait que plus respecté. Le peuple se prosternerait devant un ministre qui irait au conseil à pied, pour avoir vendu ses carrosses dans un pressant besoin de l'État. Enfin la loi ne prescrit la magnificence à personne, et la bienséance n'est jamais une raison contre le droit.

Un troisième rapport qu'on ne compte jamais, et qu'on devrait toujours compter le premier, est celui des utilités que chacun retire de la confédération sociale, qui protège fortement les immenses possessions du riche, et laisse à peine un misérable jouir de la chaumière qu'il a construite de ses mains. Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches ? tous les emplois lucratifs ne sont-ils pas remplis par eux seuls ? toutes les grâces, toutes les exemptions ne leur sont-elles pas réservées ? et l'autorité publique n'est-elle pas en leur faveur ? Qu'un homme de considération vole ses créanciers ou fasse d'autres friponneries, n'est-il pas toujours sûr de l'impunité ? Les coups de bâton qu'il distribue, les violences qu'il commet, les meurtres mêmes et les assassinats dont il se rend coupable, ne sont-ce pas des affaires qu'on assoupit, et dont au bout de six mois il n'est plus question ? Que ce même homme soit volé, toute la police est aussitôt en mouvement, et malheur aux innocents qu'il soupçonne. Passe-t-il dans un lieu dangereux ? voilà les escor-es en campagne : l'essieu de sa chaise vient-il à rompre ? tout vole à son secours : fait-on du bruit à sa porte ? il dit un mot, et tout se tait : la foule l'incommode-t-elle ? il fait un signe, et tout se range : un charretier se trouve-t-il sur son passage ? ses gens sont prêts à l'assommer ; et cinquante honnêtes piétons allant à leurs affaires seraient plutôt écrasés, qu'un faquin oisif retardé dans son équipage. Tous ces égards ne lui coûtent pas un sou ; ils sont le droit de l'homme riche, et non le prix de la richesse. Que le tableau du pauvre est différent ! plus l'humanité lui doit, plus la société lui refuse : toutes les portes lui sont fermées, même quand il a le droit de les faire ouvrir ; et si quelquefois il obtient justice, c'est avec plus de peine qu'un autre n'obtiendrait grâce : s'il y a des corvées à faire, une milice à tirer, c'est à lui qu'on donne la préférence ; il porte toujours, outre sa charge, celle dont son voisin plus riche a le crédit de se faire exempter : au moindre accident qui lui arrive, chacun s'éloigne de lui : si sa pauvre charrette renverse, loin d'être aidé par personne, je le tiens heu-reux s'il évite en passant les avanies des gens lestes d'un jeune duc : en un mot, toute assistance gratuite le fuit au besoin, précisément parce qu'il n'a pas de quoi la payer ; mais je le tiens pour un homme perdu s'il a le malheur d'avoir l'âme honnête, une fille aimable, et un puissant voisin.

Une autre attention non moins importante à faire, c'est que les pertes des pauvres sont beaucoup moins réparables que celles du riche, et que la difficulté d'acquérir croît toujours en raison du besoin. On ne fait rien avec rien ; cela est vrai dans les affaires comme en Physique : l'argent est la semence de l'argent, et la première pistole est quelquefois plus difficile à gagner que le second million. Il y a plus encore : c'est que tout ce que le pauvre paye, est à jamais perdu pour lui, et reste ou revient dans les mains du riche ; et comme c'est aux seuls hommes qui ont part au gouvernement, ou à ceux qui en approchent, que passe tôt ou tard le produit des impôts, ils ont, même en payant leur contingent, un intérêt sensible à les augmenter.

Résumons en quatre mots le pacte social des deux êtres. Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre ; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste pour la peine que Je prendrai de vous commander.

Si l'on combine avec soin toutes ces choses, on trouvera que, pour répartir les taxes d'une manière équitable et vraiment proportionnelle, l'imposition n'en doit pas être faite seulement en raison des biens des contribuables, mais en raison composée de la différence de leurs conditions et du superflu de leurs biens.

Rousseau, *Discours sur l'économie politique*

**Auteur complémentaire : Kant**

*Quatrième proposition : Le moyen dont se sert la nature, pour mener à terme le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme dans la société, jusqu'à ce que celui-ci finisse pourtant par devenir la cause d'un ordre conforme à la loi.*

J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire le penchant des hommes à entrer en société, qui est pourtant lié à une résistance générale qui menace constamment de rompre cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte, de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. [...] Sans ces qualités d'insociabilité, peu sympathiques certes par elles-mêmes, source de la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient à jamais enfouis en germes, au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie, dans une concorde, une satisfaction et un amour mutuels parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, ne donneraient à l'existence guère plus de valeur que n'en a leur troupeau domestique ; ils ne combleraient pas le néant de la création en considération de la fin qu'elle propose comme nature raisonnable. Remercions donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil.

Kant, *Idée d'une histoire universelle*, 1784, quatrième proposition

*Septième proposition : Le problème de l'établissement d'une société civile parfaite est dépendant de celui de l'établissement de relations extérieures entre les États régies par des lois, et ne peut être résolu sans que ce dernier ne le soit.*

A quoi bon travailler à une constitution civile réglée par la loi entre les particuliers, c'est-à-dire à la mise en place d'une communauté? La même insociabilité, qui contraignait les hommes à cette tâche, est la cause [qui fait] que chaque communauté, dans les relations extérieures, c'est-à-dire en tant qu'État en rapport avec les [autres] États, se trouve en liberté naturelle, et par suite, doit attendre des autres [États] les mêmes maux qui accablaient les particuliers et les forçaient à entrer dans un état civil réglé par des lois. La nature a donc aussi utilisé l'incapacité à se supporter [que manifestent] les hommes, et même les grandes sociétés et les grands corps politiques composés d'individus de ce genre, comme un moyen de découvrir, au sein-même de l'inévitable antagonisme, un état de repos et de sécurité. C'est-à-dire que, par les guerres, par ses préparatifs extravagants et jamais relâchés, par la souffrance qui s'ensuit et qui doit finalement être ressentie par chaque État même en pleine paix intérieure, la nature pousse [les États] à des tentatives d'abord imparfaites, mais finalement, après beaucoup de dévastations, de renversements, et même après un épuisement intérieur général de leurs forces, [les pousse] à faire ce que la raison aurait pu aussi leur dire sans une si triste expérience; à savoir sortir de l'état sans lois des sauvages pour entrer dans une société des nations, dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourra attendre sa sécurité et ses droits non de sa force propre ou de son appréciation juridique personnelle, mais seulement de cette grande société des nations de l'union des forces en une seule force et de la décision, soumise à des lois, de l'union des volontés en une seule volonté. Aussi enthousiaste que puisse aussi paraître cette idée, et bien qu'une telle idée ait prêté à rire chez un abbé de Saint-Pierre ou chez un Rousseau (peut-être parce qu'ils croyaient la réalisation d'une telle idée trop proche), c'est pourtant le résultat inévitable de la souffrance où les hommes se placent mutuellement, qui doit contraindre les États (aussi difficile qu'il soit pour eux de l'admettre) à adopter cette résolution même que l'homme sauvage avait été contraint de prendre d'aussi mauvais gré, à savoir : renoncer à sa liberté brutale et chercher dans une constitution réglée par la loi le repos et la sécurité. Toutes les guerres sont donc autant d'essais (certes pas dans l'intention des hommes, mais dans l'intention de la nature) de mettre en place de nouvelles relations entre États et, par la destruction, ou du moins par le démembrement, de former de tout nouveaux corps qui, à leur tour, soit par eux-mêmes, soit à cause de leur proximité, ne peuvent se conserver et doivent par là essayer de nouvelles et semblables révolutions; jusqu'à ce qu'enfin, un jour, en partie par la meilleure organisation possible d'une constitution civile à l'intérieur, en partie par une convention et une législation communautaires à l'extérieur, un État soit fondé qui, semblable à une communauté civile, puisse, tout comme un automate, se maintenir par elle-même.

Doit-on attendre d'une rencontre épicurienne des causes efficientes que les États, tout comme les atomes minuscules de la matière, s'essaient à toutes sortes de configurations par leur choc fortuit, qui, par de nouveaux chocs, soient à leur tour réduites à néant, jusqu'à ce qu'enfin, un jour, réussisse par hasard une configuration telle qu'elle puisse se maintenir dans sa forme (un heureux hasard qui aura bien des difficultés à se produire un jour); ou doit-on plutôt admettre que la nature suit ici un cours régulier pour mener peu à peu notre espèce du degré inférieur de l'animalité jusqu'au degré suprême de l'humanité par, il est vrai, un art propre bien qu'extorqué à l'homme, et qu'elle développe très régulièrement, dans cet agencement apparemment sauvage, ses dispositions originaires; ou bien préfère-t-on que, de toutes ces actions et réactions de l'homme, rien, dans l'ensemble, nulle part, ne résulte, ou du moins rien de sensé, que tout restera comme tout a toujours été, et que l'on ne peut, de là, prévoir si la discorde, qui est si naturelle à notre espèce, ne nous prépare pas finalement un enfer de maux, quelque civilisé que soit notre état, pendant qu'elle anéantira peut-être de nouveau cet état et tous les progrès [réalisés] jusqu'à présent dans la culture par une dévastation barbare (un destin dont on n'est pas l'abri sous le règne du hasard aveugle, qui est en fait la même chose que la liberté sans lois, si on ne suppose pas [que la discorde suit] un fil directeur de la nature secrètement lié à une sagesse)! Ce qui revient à peu près à la question : est-il bien raisonnable d'admettre la finalité de l'institution de la nature dans ses parties et pourtant l'absence de finalité dans le tout? Ainsi, ce que faisait l'état sans finalité des sauvages, à savoir qu'il bridait les dispositions naturelles de notre espèce mais, finalement, par les maux où il la plaçait, la contraignait à sortir de cet état et à entrer dans une constitution civile où tous ces germes peuvent être développés, la liberté barbare des États déjà institués le fait aussi : par l'utilisation de toutes les forces des communautés pour s'armer les uns contre les autres, par les dévastations que la guerre occasionne, et encore plus par la nécessité de se tenir pour cette raison constamment en état d'alerte il est vrai que le progrès du développement des dispositions naturelles se trouve entravé. Mais, en revanche, les maux qui en proviennent contraignent notre espèce à trouver une loi d'équilibre pour [conserver] la résistance de nombreux États voisins, [résistance] en elle-même salutaire, et qui naît de leur liberté, et à conférer de la fermeté à cette loi par l'union des forces en une seule force, par conséquent à instaurer un État cosmopolitique de sécurité publique des États, qui ne soit pas sans danger, afin que les forces de l'humanité ne s'endorment pas, mais qui ne soit pas non plus sans un principe d'égalité de leur action et de leur réaction mutuelles, afin qu'elles ne s'entredétruisent pas. Avant que ce dernier pas (à savoir l'union des États ne se fasse, donc à peu près à mi-chemin de son développement, la nature humaine subit les maux les plus durs sous l'apparence trompeuse d'un bien-être extérieur; et Rousseau n'avait pas tellement tort, quand il préférait l'état des sauvages, si l'on s'empresse de faire abstraction de la dernière étape que notre espèce a encore à franchir. Nous sommes cultivés à un haut niveau par l'art et la science. Nous sommes civilisés, jusqu'à en être accablés, par la courtoisie et les convenances sociales de toutes sortes. Mais se tenir déjà pour moralisés, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient bien à la culture, mais la mise en oeuvre de cette idée, qui se réduit à l'apparence de moralité, par la noble ambition et par la bienséance extérieure, constitue simplement la civilisation. Mais aussi longtemps que les États utiliseront toutes leurs forces à leurs projets d'expansion vains et violents et qu'ils freineront constamment le lent effort de formation intérieure du mode de penser de leurs citoyens, en leur ôtant même toute aide dans cette perspective, on ne pourra rien attendre de cette façon de faire : il est nécessaire, [pour obtenir autre chose], que chaque communauté forme ses citoyens par un long travail intérieur. Mais tout bien, qui n'est pas greffé sur une intention moralement bonne, n'est rien d'autre qu'une apparence ostentatoire et un manque de moralité habillé de brillants atours. Le genre humain demeurera sans doute dans cet état jusqu'à ce qu'il ait travaillé à sortir, par la façon dont j'ai parlé, de l'état chaotique de ses relations internationales.

Kant, *Idée d'une histoire universelle*, 1784

## Séance 6 : Se protéger du pouvoir : le libéralisme politique de Mill et Tocqueville

### Exposé 7 (deux extraits)

La première et la plus vive des passions que l'égalité des conditions fait naître, je n'ai pas besoin de le dire, c'est l'amour de cette même égalité. On ne s'étonnera donc pas que j'en parle avant toutes les autres.

Chacun a remarqué que, de notre temps, et spécialement en France, cette passion de l'égalité prenait chaque jour une place plus grande dans le cœur humain. On a dit cent fois que nos contemporains avaient un amour bien plus ardent et bien plus tenace pour l'égalité que pour la liberté ; mais je ne trouve point qu'on soit encore suffisamment remonté jusqu'aux causes de ce fait. [...]

Le goût que les hommes ont pour la liberté et celui qu'ils ressentent pour l'égalité sont, en effet, deux choses distinctes, et je ne crains pas d'ajouter que, chez les peuples démocratiques, ce sont deux choses inégales. [...] La liberté s'est manifestée aux hommes dans différents temps et sous différentes formes ; elle ne s'est point attachée exclusivement à un état social, et on la rencontre autre part que dans les démocraties. Elle ne saurait donc former le caractère distinctif des siècles démocratiques.

Le fait particulier et dominant qui singularise ces siècles, c'est l'égalité des conditions ; la passion principale qui agite les hommes dans ces temps-là, c'est l'amour de cette égalité.

Les maux que l'extrême égalité peut produire ne se manifeste que peu à peu ; ils s'insinuent graduellement dans le corps social ; on ne les voit que de loin en loin, et, au moment où ils deviennent le plus violents, l'habitude a déjà fait qu'on ne les sent plus. [...]

L'égalité fournit chaque jour une multitude de petites jouissances à chaque homme. Les charmes de l'égalité se sentent à tous moments, et ils sont à la portée de tous ; les plus nobles cœurs n'y sont pas insensibles, et les âmes les plus vulgaires en font leurs délices. La passion que l'égalité fait naître doit donc être tout à la fois énergique et générale.

Les hommes ne sauraient jouir de la liberté politique sans l'acheter par quelques sacrifices, et ils ne s'en emparent jamais qu'avec beaucoup d'efforts. Mais les plaisirs que l'égalité procure s'offrent d'eux-mêmes. Chacun des petits incidents de la vie privée semble les faire naître, et, pour les goûter, il ne faut que vivre.

Les peuples démocratiques aiment l'égalité dans tous les temps, mais il est de certaines époques où ils poussent jusqu'au délire la passion qu'ils ressentent pour elle. Ceci arrive au moment où l'ancienne hiérarchie sociale, longtemps menacée, achève de se détruire, après une dernière lutte intestine, et que les barrières qui séparaient les citoyens sont enfin renversées. Les hommes se précipitent alors sur l'égalité comme sur une conquête, et ils s'y attachent comme à un bien précieux qu'on veut leur ravir. La passion d'égalité pénètre de toutes parts dans le cœur humain, elle s'y étend, elle le remplit tout entier. Ne dites point aux hommes qu'en se livrant aussi aveuglément à une passion exclusive, ils compromettent leurs intérêts les plus chers ; ils sont sourds. Ne leur montrez pas la liberté qui s'échappe de leurs mains, tandis qu'ils regardent ailleurs ; ils sont aveugles, ou plutôt ils n'aperçoivent dans tout l'univers qu'un seul bien digne d'envie. [...]

Je pense que les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté ; livrés à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment, et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible ; ils veulent l'égalité dans la liberté, et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie.

Ceci est vrai dans tous les temps, et surtout dans le nôtre. Tous les hommes et tous les pouvoirs qui voudront lutter contre cette puissance irrésistible seront renversés et détruits par elle. De nos jours, la liberté ne peut s'établir sans son appui, et le despotisme lui-même ne saurait régner sans elle.

Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, 1840, deuxième partie, chap. premier

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?

Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, IV<sup>e</sup> partie, Chapitre VI

### Texte complémentaire 1

L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme. L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien apporter qu'à lui seul et à se préférer à tout. L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même. [...]

L'égoïsme est un vice aussi ancien que le monde. Il n'appartient guère plus à une forme de société qu'à une autre. L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent.

Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part.

À mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, ils se figurent volontiers que leur destinée toute entière est entre leurs mains.

Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur.

Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, deuxième partie, chap. II

### Texte complémentaire 2

Lorsque le goût des jouissances matérielles se développe chez un de ces peuples plus rapidement que les lumières et que les habitudes de la liberté, il vient un moment où les hommes sont emportés, et comme hors d'eux-mêmes, à la vue de ces biens nouveaux qu'ils sont prêts à saisir. Préoccupés du seul soin de faire fortune, ils n'aperçoivent plus le lien étroit qui unit la fortune particulière de chacun d'eux à la prospérité de tous. Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent ; ils les laissent volontiers échapper eux-mêmes. L'exercice de leurs devoirs politiques leur paraît un contretemps fâcheux qui les distrait de leur industrie. S'agit-il de choisir leurs représentants, de prêter main forte à l'autorité, de traiter en commun la chose commune, le temps leur manque ; ils ne sauraient dissiper ce temps si précieux en travaux inutiles. Ce sont là jeux d'oisifs qui ne conviennent point à des hommes graves et occupés des intérêts sérieux de la vie. Ces gens-là croient suivre la doctrine de l'intérêt, mais ils ne s'en font qu'une idée grossière, et, pour mieux veiller à ce qu'ils nomment leurs affaires, ils négligent la principale, qui est de rester maîtres d'eux-mêmes.

Les citoyens qui travaillent ne voulant pas songer à la chose publique, et la classe qui pourrait se charger de ce soin pour remplir ses loisirs n'existant plus, la place du gouvernement est comme vide.

Si, à ce moment critique, un ambitieux habile vient à s'emparer du pouvoir, il trouve que la voie à toutes les usurpations est ouverte. Qu'il veuille quelque temps à ce que tous les intérêts matériels prospèrent, on le tiendra aisément quitte du reste. Qu'il garantisse surtout le bon ordre. Les hommes qui ont la passion des jouissances matérielles découvrent d'ordinaire comment les agitations de la liberté troublent le bien-être, avant que d'apercevoir comment la liberté sert à se le procurer ; et, au moindre bruit des passions politiques qui pénètrent au milieu des petites jouissances de leur vie privée, ils s'éveillent et s'inquiètent ; pendant longtemps la peur de l'anarchie les tient sans cesse en suspens et toujours prêts à se jeter hors de la liberté au premier désordre. Je conviendrais sans peine que la paix publique est un grand bien ; mais je ne veux pas oublier cependant que c'est à travers le bon ordre que tous les peuples sont arrivés à la tyrannie. Il ne s'ensuit pas assurément que les peuples doivent mépriser la paix publique ; mais il ne faut pas qu'elle leur suffise. Une nation qui ne demande à son gouvernement que le maintien de l'ordre est déjà esclave au fond du cœur ; elle est esclave de son bien-être, et l'homme qui doit l'enchaîner peut paraître.

Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, 2e partie, chapitre XIV

\*\*\*

### Exposé 8

I §9 L'objet de cet essai est d'affirmer un principe simple comme autorisé à gouverner absolument ce en quoi la société a affaire à l'individu par le moyen de la coercition et du contrôle, que le moyen utilisé soit la force physique sous la forme des peines légales, ou qu'il soit la contrainte morale de l'opinion publique. Le principe est que le seul but en vue duquel les hommes sont individuellement ou collectivement légitimés à interférer avec la liberté d'action d'un des leurs, est la protection de soi. Que le seul but pour lequel le pouvoir peut être justement exercé sur quelque membre que ce soit d'une communauté civilisée, sans le consentement de celui-ci, est d'éviter aux autres un dommage. Son propre bien, physique ou moral, n'est pas une légitimation suffisante. Il ne saurait justement être forcé à faire quelque chose ou à s'en abstenir au motif qu'il en résulterait plus de bien pour lui, au motif qu'il en sera plus heureux, au motif qu'il serait sage d'agir ainsi selon l'opinion des autres, ou même au motif que ce serait plus juste. Ce sont là de bonnes raisons pour lui faire des reproches, pour le raisonner, ou pour le persuader, ou pour le supplier, mais non pour le forcer, ou le punir s'il agit autrement. Pour justifier cela, la conduite dont on désire le dissuader doit être calculée pour produire du mal chez quelqu'un d'autre. La seule partie de la conduite de quelqu'un, de laquelle il doit répondre devant la société, est celle qui concerne les autres. Dans la partie qui ne concerne que lui, son indépendance est, en droit, absolue. Sur lui-même, sur son propre corps et sur son esprit, l'individu est souverain.

Mill, *De la liberté*, chapitre 1, §9

### Texte complémentaire 1

§11 Il convient d'ajouter que je ne renonce à aucun des avantages qui pourraient être tirés de mon raisonnement à partir d'une idée du droit abstrait, comme une chose indépendante de l'utilité. Je considère l'utilité comme l'ultime recours pour toutes les questions éthiques, mais cela doit être l'utilité dans le sens le plus large, fondé sur les intérêts permanents de l'homme, en tant qu'être de progrès. Les intérêts qui sont ceux que je soutiens, légitiment l'assujettissement de la spontanéité individuelle au contrôle extérieur, seulement eu égard aux actions de chacun, où l'intérêt d'autres gens est en jeu. Si quelqu'un commet un acte qui blesse les autres, c'est un cas où, en première apparence, on peut le punir, par la loi ou, là où les sanctions légales ne sont pas sûrement applicables, par la désapprobation générale. Il y a aussi beaucoup d'actes positifs au bénéfice des autres, qu'il peut aussi, justement, être obligé de produire ; comme fournir un indice dans une cour de justice ; prendre part à la défense commune, ou à n'importe quelle autre tâche collective, nécessaire à l'intérêt de la société qui le fait bénéficier de sa protection ; et accomplir certains actes de bienfaisance individuelle – comme sauver la vie d'un semblable ou s'interposer pour protéger les sans-défense contre de mauvais traitements, qui sont évidemment toujours des devoirs de l'homme – dont il pourrait justement être tenu pour responsable devant la société, s'il ne les fait pas. Une personne peut causer du tort aux autres non seulement par ses actions, mais encore par son inaction, et dans les deux cas elle leur doit des comptes pour le préjudice. Ce dernier cas, il est vrai, requiert un exercice plus

prudent de la contrainte, que le premier. Rendre quelqu'un responsable d'avoir fait du mal aux autres est la règle, le rendre responsable de ne pas l'avoir empêché est, en comparaison, l'exception. Cependant, il y a beaucoup de cas assez clairs et assez graves pour justifier cette exception. Dans toutes les choses qui concernent les relations extérieures de l'individu, il est en droit responsable devant ceux dont les intérêts sont concernés, et si nécessaire, devant la société en tant qu'elle les protège. Il y a souvent de bonnes raisons pour ne pas s'en tenir à lui comme seul responsable, mais ces raisons doivent émerger des opportunités spéciales du cas en question : soit parce qu'il s'agit d'une sorte de cas où il a toutes les chances d'agir mieux, quand on le laisse faire à sa guise que lorsqu'il est contrôlé de quelque façon par laquelle la société a pouvoir sur lui de le contrôler, soit parce que la tentative d'exercer un contrôle produirait d'autres maux, plus grands que ceux qu'elle éviterait. Quand de telles raisons excluent l'application d'une responsabilité, la conscience de l'agent lui-même devrait la place du juge, laissée vide, et protéger les intérêts des autres qui n'ont aucune protection extérieure ; se jugeant lui-même le plus inflexiblement, parce que le cas ne permet pas qu'il soit tenu pour responsable devant le jugement de ses semblables.

Mill, *De la liberté*, chapitre 1, §11

### Texte complémentaire 2

Il s'agit de savoir si le gouvernement devrait faire, ou donner les moyens de faire quelque chose pour leur bien, au lieu de laisser les individus s'en occuper seuls, ou en s'associant librement [...]

Dans de nombreux cas, bien qu'en moyenne les individus ne soient pas capables de faire certaines choses aussi bien que les fonctionnaires, il est néanmoins souhaitable que ce soit eux qui le fassent et non le gouvernement, afin de contribuer à leur propre éducation intellectuelle et comme moyen de fortifier leurs facultés d'action, d'exercer leur jugement, et de leur rendre familière la connaissance des sujets dont les laisse s'occuper. C'est là la principale, mais non la seule recommandation du jugement par le jury (dans les cas non politiques), des institutions libres et populaires à l'échelon local et municipal, et de la conduite des entreprises industrielles et philanthropiques par des associations volontaires. Ce ne sont pas là des questions de liberté, et elles ne se rapportent que de loin à notre sujet. Ce sont des questions de développement. Il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur toutes ces choses en tant qu'aspects de l'éducation au niveau national. Elles font en réalité partie de l'éducation particulière du citoyen et de l'aspect purement pratique de l'éducation politique d'un peuple libre. Elles ont pour objet de faire sortir l'individu du cercle étroit de l'égoïsme personnel et familial pour le familiariser avec les intérêts communs et la direction des affaires communes, de l'habituer à agir en vertu de motivations publiques ou semi-publiques, d'orienter sa conduite par rapport à des fins qui l'unissent à autrui au lieu de l'en isoler. Sans ces habitudes et ces facultés, on ne peut ni faire fonctionner, ni perpétuer une constitution libre, comme le montre trop souvent la nature transitoire de la liberté politique dans les pays où elle n'est pas fondée sur une base relativement solide de libertés locales.

John Stuart Mill, *De la liberté*, 1859

### Texte complémentaire 3

Dès lors, voici l'extension convenable de la liberté humaine : elle comprend, d'abord, le domaine intérieur de la conscience ; qui exige la liberté de conscience, dans le sens le plus large, la liberté de pensée et de sentiment, la liberté absolue de l'opinion et du sentiment sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques. La liberté d'expression et de publication des opinions peut sembler dépendre d'un principe différent, du moment qu'elle appartient à la partie de la conduite d'un individu qui concerne d'autres gens. Cependant, puisqu'elle est presque aussi importante que la liberté de pensée elle-même, et qu'elle repose en grande partie sur les mêmes raisons, elle en est inséparable en pratique. Secondement, le principe nécessite la liberté des goûts et des recherches, de concevoir le plan de notre vie tel qu'il convienne à notre caractère propre ; d'agir comme nous voulons, ce qui porte aux conséquences qui peuvent s'ensuivre : sans empêchement de la part de nos semblables, pour autant que cela ne leur nuit pas, même s'ils doivent penser que notre conduite est folle, perverse, ou mauvaise. Troisièmement, de cette liberté de chaque individu, s'ensuit la liberté – dans les mêmes limites – de s'associer entre individus ; la liberté de s'unir pour quelque but que ce soit du moment qu'il n'implique pas de nuire aux autres : les personnes associées étant supposées majeures, volontaires, et informées. I §13 Aucune société dans laquelle ces libertés ne sont pas respectées dans l'ensemble, n'est libre, quelle que soit la forme de son gouvernement ; et aucune n'est complètement libre si elles n'y sont pas présentes d'une manière absolue et sans réserve. La seule liberté digne de ce nom est celle de rechercher notre propre bien de notre propre façon, aussi longtemps que nous ne privons pas les autres de la leur, ou que nous n'empêchons pas les efforts des autres pour l'obtenir. Chacun est seul gardien de sa propre santé qu'elle soit physique, mentale ou spirituelle.

L'humanité gagne davantage à supporter que chacun vive comme il lui semble bon, qu'à forcer chacun à vivre comme il semble bon aux autres.

Mill, *De la liberté*, chapitre 1, §12-13

#### Texte complémentaire 4

§1 Ainsi donc, quelle est la juste limite de la souveraineté de l'individu sur lui-même ? Où commence l'autorité de la société ? Quelle quantité de la vie humaine doit être donnée à l'individualité ? Quelle quantité doit l'être à la société ?

§2 Chacun recevra sa juste part, si chacun possède ce qui le concerne plus particulièrement. A l'individualité doit appartenir la partie de la vie qui intéresse principalement l'individu ; à la société, celle qui intéresse principalement la société.

§3 Quoique la société ne soit pas fondée sur le contrat, et quoiqu'on ne trouve aucun but valable en inventant un contrat afin d'en déduire des obligations sociales, tous ceux qui reçoivent la protection de la société contractent une dette en en bénéficiant, et le fait de vivre en société rend indispensable que chacun soit obligé d'observer une certaine ligne de conduite par rapport aux autres. Cette conduite consiste d'abord à ne pas porter préjudice aux intérêts des uns et des autres, ou du moins à certains intérêts qui, par disposition légale explicite, ou par entente tacite, doivent être considérés comme des droits. En second lieu, elle consiste à ce que chaque personne prenne sa part des travaux et des sacrifices (dans une mesure à fixer d'après un principe équitable) auxquels on s'expose lorsqu'il s'agit de défendre la société ou ses membres contre l'injustice et la brutalité. La société peut légitimement forcer à tout prix ceux qui s'évertuent à refuser de remplir ces obligations. Mais ce n'est pas non plus à tout ce que la société peut faire. Les actes d'un individu peuvent porter préjudice aux autres, ou manquer d'égards pour leur bien-être, sans aller jusqu'à violer leur droits établis. L'offenseur peut alors n'être puni que par l'opinion, sans l'être par la loi. Aussitôt qu'une partie quelconque de la conduite d'une personne porte atteinte aux intérêts des autres, la société a droit sur elle, et la question de savoir si le bien-être général sera ou non encouragé par cette ingérence devient ouverte à la discussion. Mais il n'existe aucune chambre où puisse être débattue quelque question semblable lorsque la conduite de quelqu'un n'affecte les intérêts de personne à part lui, ou n'implique nullement de les affecter sans le consentement des intéressés (ces derniers étant majeurs, et dotés d'une intelligence ordinaire). Dans tous ces cas, il doit y avoir une parfaite liberté – légale et sociale – d'agir et d'assumer les conséquences. (...)

Dans la conduite des êtres humains les uns à l'égard des autres, il est nécessaire que les règles générales soient respectées pour la plupart d'entre elles, pour que les gens puissent savoir à quoi s'attendre. Mais dans ce qui ne concerne proprement que chacun, sa spontanéité individuelle a le droit d'être librement exercée. Des remarques pour éclairer son jugement, des encouragements pour donner de la force à sa volonté, peuvent lui être prodigués – et même lui être imposés – par les autres. Mais en ultime instance, il est seul juge. Toutes les erreurs qu'il a des chances de commettre malgré les conseils et les avertissements valent mieux – et de loin ! – que le mal de permettre aux autres de le contraindre à faire ce qu'ils estiment être son bien.

Mill, *De la liberté*, chapitre 4, §1-4

#### Texte complémentaire 5

IV §11 Mais eu égard au préjudice purement contingent ou qu'on pourrait appeler « constructif » qu'une personne cause à la société par une conduite qui ne viole aucun devoir spécifique à l'égard du public et qui n'occasionne de dommage perceptible à aucun individu précis, si ce n'est à lui-même, l'inconvénient est de ceux que la société peut supporter, au bénéfice du plus grand bien de la liberté humaine. Si des adultes doivent être punis au motif qu'ils ne prennent pas soin d'eux-mêmes, j'aimerais mieux que cela fût pour leur propre bien plutôt que sous le prétexte de les empêcher de détériorer leurs capacités dont la société tire un bénéfice, qu'elle ne prétend pas avoir le droit d'extorquer. Mais je ne peux en aucun cas consentir à discuter ce point comme si la société n'avait aucun moyen d'amener ses plus faibles membres vers son standard ordinaire de la conduite rationnelle, à part d'attendre qu'ils fissent quelque chose d'irrationnel, et de les punir alors pour cela – légalement ou moralement. La société a disposé d'un pouvoir absolu sur eux durant tout le début de leur existence : elle a disposé de l'entière période de l'enfance et de la minorité, pour voir si elle pouvait les rendre capables d'une conduite rationnelle dans la vie. La génération existante est maîtresse et de la formation, et de toutes les conditions de vie de la génération à venir. De fait, elle ne peut les rendre parfaitement sages et bons, car elle est elle-même bien lamentablement déficiente en bonté et en sagesse. Et ses meilleurs efforts ne sont pas toujours – dans les cas individuels – les plus réussis. Mais elle est parfaitement capable de rendre la nouvelle génération, dans l'ensemble, aussi bonne qu'elle-même – si ce n'est même un peu meilleure. Si la société laisse évoluer un nombre considérable de ses membres comme de simples enfants, fermés à la prise en compte

rationnelle des motifs éloignés, la société ne doit s'en prendre qu'à elle-même pour les conséquences. Armée non seulement de tous les pouvoirs de l'éducation, mais encore de l'ascendant que l'opinion reçue exerce toujours sur les esprits les moins aptes à juger par eux-mêmes, et aidée par les handicaps naturels qui ne peuvent pas ne pas tomber sur ceux qui encourent le mépris ou le dégoût de ceux qui les connaissent : tout cela ne permet pas à la société de prétendre qu'elle a besoin, en plus, du pouvoir de commander et de forcer l'obéissance dans ce qui concerne personnellement les individus – dans ce pour quoi, d'après tous les principes de justice et de politique, la décision doit appartenir à ceux qui ont à en supporter les conséquences. De plus, il il n'y a rien qui tende davantage à discréditer et à faire échouer les meilleurs moyens d'influencer la conduite, que d'avoir recours aux pires. S'il y avait dans ceux qu'on essaie de forcer à la prudence et à la tempérance la moindre parcelle de la matière dont est faite une personnalité vigoureuse et indépendante, ils se rebelleraient inmanquablement contre ce joug. Les gens de cette sorte ne sentiraient jamais que les autres ont un droit de les contrôler dans ce qui ne regarde qu'eux-mêmes, de manière à les empêcher de nuire aux autres dans ce qui les concerne, eux. Et on en vient rapidement à considérer comme une marque d'esprit et de courage de braver une telle autorité usurpée, et de faire ostensiblement le contraire de ce qu'elle commande, comme il arriva avec cette grossièreté qui fut à la mode du temps que Charles II, qui succéda à l'intolérance morale fanatique des puritains. En ce qui concerne ce qu'on dit de la nécessité de protéger la société du mauvais exemple donné aux autres par les vicieux et les sans-vergogne, il est vrai qu'un mauvais exemple a un effet, pernicieux, spécialement l'exemple de quelqu'un qui nuit aux autres impunément. Mais nous parlons à présent de la conduite qui, ne faisant aucun tort aux autres, est supposée faire grand mal à l'agent lui-même : et je ne vois vraiment pas comment ceux qui croient cela peuvent ne pas penser que l'exemple, dans l'ensemble, doive être plus salubre que nuisible, dès lors que s'il montre une mauvaise conduite, il montre aussi les conséquences douloureuses ou dégradantes dont on doit supposer qu'elles en sont les suites dans la plupart des cas, sinon tous, si la conduite est blâmée comme il se doit.

Mill, *De la liberté*, chapitre 4, §11

#### Séance 7 : Critique du libéralisme politique et économique : Marx

##### Exposé 9 (trois extraits)

Dans la mesure même où elle (l'économie politique) est bourgeoise, c'est-à-dire où, au lieu de concevoir l'ordre capitaliste comme un stade de développement historiquement transitoire, elle en fait au contraire une figure absolue et ultime de la production sociale, l'économie politique ne peut demeurer une science qu'aussi longtemps que la lutte des classes demeure latente, ou ne se révèle que dans des manifestations isolées. (...)

La bourgeoisie avait conquis le pouvoir politique en France et en Angleterre. La lutte des classes prit alors, dans la pratique et dans la théorie, des formes de plus en plus explicites et menaçantes. Elle sonna le glas de l'économie bourgeoise scientifique. La question n'était plus de savoir si tel ou tel théorème était vrai, mais s'il était utile ou nuisible au capital, s'il lui causait de l'agrément ou du désagrément, s'il était contraire ou non aux règlements de la police. La recherche désintéressée fit place au mercenariat, à l'innocente investigation scientifique succédèrent la mauvaise conscience et les mauvaises intentions des apologistes.

Marx, *Postface à la deuxième édition allemande du Capital*

Mais c'est précisément cette forme achevée du monde des marchandises – la forme-monnaie – qui occulte sous une espèce matérielle, au lieu de les révéler le caractère social des travaux privés et donc les rapports sociaux des travailleurs privés. (...)

C'est précisément ce genre de formes qui constituent les catégories de l'économie bourgeoise. Ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et non une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande. Si donc nous nous en échappons vers d'autres formes de production, nous verrons disparaître instantanément tout le mysticisme du monde de la marchandise, tous les sortilèges qui voilent d'une brume fantomatique les produits du travail accompli sur la base de la production marchande.

Marx, *Le Capital*, chapitre 1 « La marchandise »



Nous avons vu comment l'argent devient capital, le capital source de plus-value, et la plus-value source de capital additionnel. Mais l'accumulation capitaliste présuppose la présence de la plus-value et celle-ci la production capitaliste qui, à son tour, n'entre en scène qu'au moment où des masses de capitaux et de forces ouvrières assez considérables se trouvent déjà accumulées entre les mains de producteurs marchands. Tout ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux, dont on ne saurait sortir sans admettre une accumulation primitive (previous accumulation, dit Adam Smith) antérieure à l'accumulation capitaliste et servant de point de départ à la production capitaliste, au lieu de venir d'elle. Cette accumulation primitive joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. Adam mordit la pomme, et voilà le péché qui fait son entrée dans le monde. On nous en expliqua l'origine par une aventure qui se serait passée quelques jours après la création du monde.

Le rapport officiel entre le capitaliste et le salarié est d'un caractère purement mercantile. Si le premier joue le rôle de maître et le dernier le rôle de serviteur, c'est grâce à un contrat par lequel celui-ci s'est non seulement mis au service, et partant sous la dépendance de celui-là, mais par lequel il a renoncé à tout titre de propriété sur son propre produit. Mais pourquoi le salarié fait-il ce marché? Parce qu'il ne possède rien que sa force personnelle, le travail à l'état de puissance, tandis que toutes les conditions extérieures requises pour donner corps à cette puissance, la matière et les instruments nécessaires à l'exercice utile du travail, le pouvoir de disposer des subsistances indispensables au maintien de la force ouvrière et à sa conversion en mouvement productif, tout cela se trouve de l'autre côté.

Au fond du système capitaliste il y a donc la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit sur une échelle progressive dès que le système capitaliste s'est une fois établi; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, les moyens de production aient déjà été arrachés sans phrase aux producteurs, qui les employaient à réaliser leur propre travail, et qu'ils se trouvent déjà détenus par des producteurs marchands, qui eux les emploient à spéculer sur le travail d'autrui. Le mouvement historique qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée « primitive » parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois. L'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal. La dissolution de l'un a dégage les éléments constitutifs de l'autre.

Quant au travailleur, au producteur immédiat, pour pouvoir disposer de sa propre personne, il lui fallait d'abord cesser d'être attaché à la glèbe ou d'être inféodé à une autre personne; il ne pouvait non plus devenir libre vendeur de travail, apportant sa marchandise partout où elle trouve un marché, sans avoir échappé au régime des corporations, avec leurs maîtrises, leurs jurandes, leurs lois d'apprentissage, etc. Le mouvement historique qui convertit les producteurs en salariés se présente donc comme leur affranchissement du servage et de la hiérarchie industrielle. De l'autre côté, ces affranchis ne deviennent vendeurs d'eux-mêmes qu'après avoir été dépouillés de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties d'existence offertes par l'ancien ordre des choses. L'histoire de leur expropriation n'est pas matière à conjecture - elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles.

Quant aux capitalistes entrepreneurs, ces nouveaux potentats avaient non seulement à déplacer les maîtres des métiers, mais aussi les détenteurs féodaux des sources de la richesse. Leur avènement se présente de ce côté-là comme le résultat d'une lutte victorieuse contre le pouvoir seigneurial, avec ses prérogatives révoltantes, et contre le régime corporatif avec les entraves qu'il mettait au libre développement de la production et à la libre exploitation de l'homme par l'homme. Mais les chevaliers d'industrie n'ont supplanté les chevaliers d'épée qu'en exploitant des événements qui n'étaient pas de leur propre fait. Ils sont arrivés par des moyens aussi vils que ceux dont se servit l'affranchi romain pour devenir le maître de son patron.

L'ensemble du développement, embrassant à la fois le genèse du salarié et celle du capitaliste, a pour point de départ la servitude des travailleurs; le progrès qu'il accomplit consiste à changer la forme de l'asservissement, à amener la métamorphose de l'exploitation féodale en exploitation capitaliste. Pour en faire comprendre la marche, il ne nous faut pas remonter trop haut. Bien que les premières ébauches de la production capitaliste aient été faites de bonne heure dans quelques villes de la Méditerranée, l'ère capitaliste ne date que du XVI<sup>e</sup> siècle. Partout où elle éclot, l'abolition du servage est depuis longtemps un fait accompli, et le régime des villes souveraines, cette gloire du moyen âge, est déjà en pleine décadence. Dans l'histoire de l'accumulation primitive, toutes les révolutions qui servent de levier à l'avancement de la classe capitaliste en voie de formation font époque, celles, surtout qui, dépouillant de grandes masses de leurs moyens de production et d'existence traditionnels, les lancent à l'improviste sur le marché du travail. Mais la base de toute cette évolution, c'est l'expropriation des cultivateurs. (...) La spoliation des biens d'église, l'aliénation frauduleuse des domaines de l'État, le pillage des terrains communaux, la transformation usurpatrice et terroriste de la propriété féodale ou même patriarcale en propriété moderne privée, la guerre aux chaumières, voilà les procédés idylliques de l'accumulation primitive. Ils ont conquis la terre à l'agriculture capitaliste, incorporé le sol au capital et livré à l'industrie des villes les bras dociles d'un prolétariat sans feu ni lieu. (...) C'est ainsi que la population des campagnes, violemment expropriée et réduite au vagabondage, a été rompue à la discipline qu'exige le système du salariat par des lois d'un terrorisme grotesque, par le fouet, la marque au fer rouge, la torture et l'esclavage.

Ce n'est pas assez que d'un côté se présentent les conditions matérielles du travail, sous forme de capital, et de l'autre des hommes qui n'ont rien à vendre, sauf leur puissance de travail. Il ne suffit pas non plus qu'on les contraigne par la force à se vendre volontairement. Dans le progrès de la production capitaliste, il se forme une classe de plus en plus nombreuse de travailleurs, qui, grâce à l'éducation, la tradition, l'habitude, subissent les exigences du régime aussi spontanément que le changement des saisons. Dès que ce mode de production a acquis un certain développement, son mécanisme brise toute résistance; la présence constante d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et la demande du travail et, partant, le salaire dans des limites conformes aux besoins du capital, et la sourde pression des rapports économiques achève le despotisme du capitaliste sur le travailleur. Parfois on a bien encore recours à la contrainte, à l'emploi de la force brutale, mais ce n'est que par exception. Dans le cours ordinaire des choses, le travailleur peut être abandonné à l'action des « lois naturelles » de la société, c'est-à-dire à la dépendance du capital, engendrée, garantie et perpétuée par le mécanisme même de la production. Il en est autrement pendant la genèse historique de la production capitaliste. La bourgeoisie naissante ne saurait se passer de l'intervention constante de l'État; elle s'en sert pour « régler » le salaire, c'est-à-dire pour le déprimer à un niveau convenable, pour prolonger la journée de travail et maintenir le travailleur lui-même au degré de dépendance voulu. C'est là un moment essentiel de l'accumulation primitive. Ainsi donc ce qui gît au fond de l'accumulation primitive du capital, au fond de sa genèse historique, c'est l'expropriation du producteur immédiat, c'est la dissolution de la propriété fondée sur le travail personnel de son possesseur.

La propriété privée, comme antithèse de la propriété collective, n'existe que là où les instruments et les autres conditions extérieures du travail appartiennent à des particuliers. Mais selon que ceux-ci sont les travailleurs ou les non-travailleurs, la propriété privée change de face. Les formes infiniment nuancées qu'elle affecte à première vue ne font que réfléchir les états intermédiaires entre ces deux extrêmes. La propriété privée du travailleur sur les moyens de son activité productive est le corollaire de la petite industrie, agricole ou manufacturière, et celle-ci constitue la pépinière de la production sociale, l'école où s'élaborent l'habileté manuelle, l'adresse ingénieuse et la libre individualité du travailleur. Certes, ce mode de production se rencontre au milieu de l'esclavage, du servage et d'autres états de dépendance. Mais il ne prospère, il ne déploie toute son énergie, il ne revêt sa forme intégrale et classique que là où le travailleur est le propriétaire libre des conditions

de travail qu'il met lui-même en œuvre, le paysan, du sol qu'il cultive, l'artisan, de l'outillage qu'il manie, comme le virtuose, de son instrument.

Ce régime industriel de petits producteurs indépendants, travaillant à leur compte, présuppose le morcellement du sol et l'éparpillement des autres moyens de production. Comme il en exclut la concentration, il exclut aussi la coopération sur une grande échelle, la subdivision de la besogne dans l'atelier et aux champs, le machinisme, la domination savante de l'homme sur la nature, le libre développement des puissances sociales du travail, le concert et l'unité dans les fins, les moyens et les efforts de l'activité collective. Il n'est compatible qu'avec un état de la production et de la société étroitement borné. (...) Mais, arrivé à un certain degré, il engendre de lui-même les agents matériels de sa dissolution. A partir de ce moment, des forces et des passions qu'il comprime, commencent à s'agiter au sein de la société. Il doit être, il est anéanti. Son mouvement d'élimination transformant les moyens de production individuels et épars en moyens de production socialement concentrés, faisant de la propriété naine du grand nombre la propriété colossale de quelques-uns, cette douloureuse, cette épouvantable expropriation du peuple travailleur, voilà les origines, voilà la genèse du capital. Elle embrasse toute une série de procédés violents, dont nous n'avons passé en revue que les plus marquants sous le titre de méthodes d'accumulation primitive.

L'expropriation des producteurs immédiats s'exécute avec un vandalisme impitoyable qu'aiguillonnent les mobiles les plus infâmes, les passions les plus sordides et les plus haïssables dans leur petitesse. La propriété privée, fondée sur le travail personnel, cette propriété qui soude pour ainsi dire le travailleur isolé et autonome aux conditions extérieures du travail, va être supplantée par la propriété privée capitaliste, fondée sur l'exploitation du travail d'autrui, sur le salariat.

Dès que ce procès de transformation a décomposé suffisamment et de fond en comble la vieille société, que les producteurs sont changés en prolétaires, et leurs conditions de travail, en capital, qu'enfin le régime capitaliste se soutient par la seule force économique des choses, alors la socialisation ultérieure du travail, ainsi que la métamorphose progressive du sol et des autres moyens de production en instruments socialement exploités, communs, en un mot, l'élimination ultérieure des propriétés privées, va revêtir une nouvelle forme. Ce qui est maintenant à exproprier, ce n'est plus le travailleur indépendant, mais le capitaliste, le chef d'une armée ou d'une escouade de salariés.

Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux. Corrélativement à cette centralisation, à l'expropriation du grand nombre des capitalistes par le petit, se développent sur une échelle toujours croissante l'application de la science à la technique, l'exploitation de la terre avec méthode et ensemble, la transformation de l'outil en instruments puissants seulement par l'usage commun, partant l'économie des moyens de production, l'entrelacement de tous les peuples dans le réseau du marché universel, d'où le caractère international imprimé au régime capitaliste. A mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés.

L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée

du travailleur, mais sa propriété individuelle, fondée sur les acquêts de, l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol.

Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là, il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs ; ici, il s'agit de l'expropriation de quelques, usurpateurs par la masse.

Marx, *Le Capital*, chapitre 24, « La prétendue accumulation initiale »

### Texte complémentaire 1

En outre, la division du travail fait naître également l'antagonisme entre l'intérêt de chaque individu ou de chaque famille et l'intérêt commun de tous les individus qui communiquent entre eux ; et, à vrai dire, cet intérêt commun n'existe pas simplement dans l'imagination, en tant que « qu'idée générale », mais, en premier lieu, dans la réalité, en tant que mutuelle dépendance des individus entre lesquels le travail est divisé.

C'est précisément en raison de cette opposition entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun que celui-ci prend, en tant qu'Etat, une configuration autonome, détachée des intérêts réels, individuels et collectifs, en même temps qu'il se présente comme communauté illusoire, mais toujours sur la base réelle des liens existant dans chaque conglomérat de familles et de tribus, tels que consanguinité, langage, division du travail à une plus grande échelle et autres intérêts ; en particulier, comme nous l'exposerons plus tard, sur la base des classes sociales déjà issues de la division du travail, lesquelles se constituent séparément dans tout agrégat humain de ce genre, et dont l'une domine toutes les autres. Il s'ensuit que toutes les luttes au sein de l'Etat, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le suffrage, etc., ne sont que des formes illusoires – le général étant toujours la forme illusoire du communautaire – dans lesquelles les luttes des différentes classes entre elles sont menées. (...) Il s'ensuit en outre que toute classe qui aspire à la domination – même si cette domination a pour condition, comme c'est le cas pour le prolétariat, l'abolition de toute l'ancienne forme de la société et de la domination en général – doit d'abord s'emparer du pouvoir politique afin de présenter, elle aussi, son intérêt comme l'intérêt général, ce à quoi elle est contrainte dès le début.

Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, 1845

### Texte complémentaire 2

La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériel des hommes : elle est le langage de la vie réelle. Ici, la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle. Il en va de même de la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc, d'un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais ce sont les hommes réels, œuvrants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du commerce qui leur correspond jusque dans ses formes les plus étendues. La conscience ne peut être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus de vie réel.

Marx et Engels, *L'idéologie allemande*

### Texte complémentaire 3

À 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 la production intellectuelle, si bien qu'en général, elle exerce son pouvoir sur les idées de ceux à qui ces moyens font défaut. Les pensées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression en idées des conditions matérielles dominantes, ce sont ces conditions conçues comme idées, donc l'expression des rapports sociaux qui font justement d'une seule classe la classe dominante, donc les idées de sa suprématie. Les individus qui composent la classe dominante ont aussi, entre autres choses, une conscience et c'est pourquoi ils pensent. 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 pensées ; 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. À un moment, par exemple, et dans un pays où la puissance royale, l'aristocratie

et la bourgeoisie se disputent la suprématie et où, par conséquent, le pouvoir est partagé, la pensée dominante se manifeste dans la doctrine de la séparation des pouvoirs que l'on proclame alors « loi éternelle ».

Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*

#### Texte complémentaire 4

On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.

La façon dont les hommes produisent leurs moyens d'existence, dépend d'abord de la nature des moyens d'existence déjà donnés et qu'il leur faut reproduire. Il ne faut pas considérer ce mode de production de ce seul point de vue, à savoir qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il représente au contraire déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé. La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent.

Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*

#### Texte complémentaire 5

Finale, la conception de l'histoire que nous venons de développer nous donne les résultats suivants :

1. À un certain stade de développement des forces productives, il arrive un stade où naissent des forces productives et des moyens de circulation qui, dans les conditions existantes, ne font que causer des désastres. Ce ne sont plus des forces de production, mais des forces de destruction (machinisme et argent). Autre conséquence, une classe fait son apparition, qui doit supporter toutes les charges de la société, sans jouir de ses avantages ; une classe qui, jetée hors de la société, est reléguée de force dans l'opposition la plus résolue à toutes les autres classes, une classe qui constitue la majorité de tous les membres de la société et d'où émane la conscience de la nécessité d'une révolution en profondeur, la conscience communiste, celle-ci pouvant, naturellement, se former aussi parmi les autres classes capables d'appréhender la position de cette classe ;

2. Les conditions dont dépend l'emploi des forces productives déterminées sont celles qu'impose le règne d'une classe déterminée de la société dont la puissance sociale, fruit de ses possessions matérielles, trouve son expression idéaliste et pratique dans la forme d'État existant ; c'est pourquoi toute lutte révolutionnaire est dirigée contre une classe qui a dominé jusqu'alors ;

3. Jusqu'à présent, toutes les révolutions ont toujours laissé intact le mode des activités ; il s'y agissait seulement d'une autre distribution de ces activités, d'une répartition nouvelle du travail entre d'autres personnes. En revanche, la révolution communiste, se dressant contre le mode traditionnel des activités, se débarrasse du travail et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes, cette révolution étant l'œuvre de la classe qui, dans la société, n'a plus rang de classe et n'est pas reconnue comme telle : dès maintenant, elle marque la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités, etc., au sein même de la société présente ;

4. Pour produire massivement cette conscience communiste, aussi bien que pour faire triompher la cause elle-même, il faut une transformation qui touche la masse des hommes ; laquelle ne peut s'opérer que dans un mouvement pratique, dans une révolution. Par conséquent, la révolution est nécessaire non seulement parce qu'il n'est pas d'autre moyen pour renverser la classe dominante, mais encore parce que c'est seulement dans une révolution que la classe du renversement réussira à se débarrasser de toute l'ancienne fange et à devenir ainsi capable de donner à la société de nouveaux fondements.

Marx, *L'Idéologie allemande*

#### Texte complémentaire 6

Enfin, et la division du travail nous en fournit d'emblée le premier exemple, aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société primitive, donc aussi longtemps que subsiste la division entre intérêt particulier et intérêt général, et que l'activité n'est pas divisée volontairement mais naturellement, le propre acte de l'homme se dresse devant lui comme une puissance étrangère qui l'asservit, au lieu que ce soit lui qui la maîtrise. En effet, du moment où le travail commence à être réparti, chacun entre dans un cercle d'activités déterminé et exclu-sif, qui lui est imposé et dont il ne peut s'évader ; il est chasseur, pé-cheur, berger ou « critique », et il doit le rester sous peine de perdre les moyens qui lui permettent de vivre. Dans la société communiste, c'est le contraire : personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle

branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique.

Marx et Engels, *L'Idéologie Allemande*

#### Texte complémentaire 7

##### INTRODUCTION À UNE CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

##### 1. La Production en général.

Notre thème est en premier lieu la production matérielle.

Des individus produisant en société — donc la production d'individus, déterminée socialement, est naturellement le point de départ. Le chasseur ou le pêcheur particulier et isolé, par lequel commencent Smith et Ricardo, appartiennent aux plates imaginations du xviii<sup>e</sup> siècle. Ce sont des Robinsonades qui n'expriment nullement, ainsi que se le figurent les historiens de la civilisation, une simple réaction contre un raffinement excessif et le retour à une vie primitive mal comprise. Pas plus que le « Contrat Social » de Rousseau, qui au moyen d'une convention met en rapport et communication des sujets indépendants par nature, ne repose sur un pareil naturalisme. C'est là l'apparence, et l'apparence esthétique seulement, des petites et des grandes Robinsonades. Elles anticipent plutôt la « société bourgeoise » qui se préparait depuis le xv<sup>e</sup> siècle et qui au xviii<sup>e</sup> marchait à pas de géant à sa maturité. Dans cette société de libre concurrence, l'individu apparaît comme détaché des liens de la nature, lesquels aux époques antérieures de l'histoire font de lui une partie intégrante d'un conglomérat humain déterminé, délimité. Pour les prophètes du xviii<sup>e</sup> siècle, qui portent sur leurs épaules Smith et Ricardo, cet individu du xviii<sup>e</sup> siècle — le produit d'une part de la dissolution des formes de société féodales, d'autre part des forces productives nouvellement développées depuis le xv<sup>e</sup> siècle — apparaît comme un idéal dont l'existence appartient au passé. Non pas comme un résultat historique mais comme le point de départ de l'histoire.

Parce que cet individu paraissait conforme à la nature et qu'il [répondait][1] à leur conception de la nature humaine, il [n'apparaissait pas] comme se produisant historiquement mais comme posé par la nature. Chaque nouvelle époque a jusqu'ici partagé cette illusion. Stuart, qui en sa qualité d'aristocrate se place à certains égards et en opposition avec le xviii<sup>e</sup> siècle sur un terrain plus historique, a échappé à cette naïveté. Plus haut nous remontons dans l'histoire, plus l'individu, et partant l'individu producteur aussi, apparaît comme dépendant et faisant partie d'un tout plus grand ; d'abord d'une manière toute naturelle encore, d'une famille et d'une tribu qui est la famille élargie ; ensuite d'une communauté sous ses différentes formes, issue de l'antagonisme et de la fusion de la tribu. Ce n'est qu'au xviii<sup>e</sup> siècle et dans la « société bourgeoise » que les différentes formes des rapports sociaux se dressent devant l'individu comme un simple moyen pour ses buts privés, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui produit ce point de vue, celui de l'individu isolé, est justement celle où les conditions sociales (générales de ce point de vue) ont atteint le plus haut degré de développement.

L'homme est au sens le plus littéral un *zoon politikon*, non seulement un animal sociable, mais encore un animal qui ne peut s'isoler que dans la société. La production par des individus isolés, en dehors de la société — fait rare qui peut bien se produire lorsqu'un civilisé, qui dynamiquement possède déjà en lui les forces de la société, s'égare accidentellement dans une contrée sauvage — est une chose aussi insensée que le développement du langage dans l'absence d'individus vivant ensemble et parlant ensemble. Inutile de s'arrêter à cela plus longtemps. Il n'y aurait même pas lieu de toucher ce point, si cette fadaise, qui avait un sens et une raison chez les hommes du xviii<sup>e</sup> siècle, n'avait pas été réintroduite sérieusement en pleine économie politique par Bastiat, Carey, Proudhon, etc. Pour Proudhon et d'autres encore, il est naturellement agréable de faire de la mythologie sous prétexte de donner des explications historico-philosophiques d'un rapport économique dont ils ignorent, la genèse historique. C'est Adam ou Prométhée qui d'emblée en eurent l'idée et alors elle fut introduite, etc. Rien de plus aridement ennuyeux que le locus communis qui se fait fantaisiste.

Quand donc il est question de production, il s'agit toujours de la production à un stade déterminé du développement social — de la production d'individus sociaux. C'est pourquoi il pourrait sembler que lorsqu'on fait tant que de parler de la production, on dût ou bien suivre le procès de développement dans ses différentes phases, ou déclarer dès l'abord qu'on a affaire à une époque historique déterminée, par exemple à la production bourgeoise moderne qui en fait est notre thème propre. Mais toutes les époques de la production ont certains traits distinctifs en commun, des déterminations communes. La production en général est une abstraction, mais une abstraction raisonnable, pour autant qu'elle met réellement en relief et fine le caractère commun et, par conséquent, nous épargne les répétitions. Cependant ce caractère général, ou cet élément commun, démêlé par la comparaison, est lui-même organisé de manière complexe et diverge en déterminations diverses. Certains de

ces éléments appartiennent à toutes les époques, d'autres sont communs à quelques-unes. Certaines déterminations seront communes à l'époque la plus moderne comme à la plus ancienne. Sans elles aucune production ne serait concevable ; mais si les langues les plus développées ont des lois et des caractères déterminés qui leur sont communs avec les moins développées, c'est précisément ce qui constitue leur développement qui les différencie de ces éléments généraux et communs. Les déterminations qui valent pour la production en général doivent précisément être dégagées afin qu'on ne perde pas de vue la différence essentielle en raison de l'unité, laquelle découle déjà du fait que le sujet, l'humanité, et l'objet, la nature, sont les mêmes. Dans cet oubli réside toute la sagesse des économistes politiques modernes qui démontrent l'éternité et l'harmonie des conditions sociales existantes ; qui exposent par exemple qu'aucune production n'est possible sans un instrument de production, cet instrument ne fût-il que la main ; sans du travail passé, accumulé, ce travail ne fût-il que l'adresse que l'exercice répété a développée et concentrée dans la main du sauvage. Le capital, entre autres choses, est aussi un instrument de travail, il est du travail passé, objectif. Donc le capital est un rapport naturel, général, pour autant c'est-à-dire, que j'écarte précisément ce qui est spécifique et ce qui de l'« instrument de production », du « travail accumulé », fait du capital. Aussi toute l'histoire des rapports de production apparaît-elle chez Carey, par exemple, comme une falsification faite à l'instigation malveillante des gouvernements.

S'il n'y a point de production en général, il n'y a point non plus de production générale. La production est toujours une branche particulière de la production, ou bien elle est une totalité, par exemple, l'agriculture, l'éleveur du bétail, la manufacture, etc. Mais l'économie politique n'est pas la technologie. Le rapport des déterminations générales de la production, à un stade social donné, avec les formes de production particulières est à développer en un autre endroit.

Enfin, la production n'est pas non plus particulière seulement. C'est toujours, au contraire, un corps social donne, un sujet social, qui exerce son activité dans un agrégat plus ou moins considérable de branches de production. Ce n'est pas ici le lieu de considérer le rapport qui existe entre la représentation scientifique et le mouvement réel. [Il nous faut donc distinguer] entre la production en général, les branches de production particulières et la totalité de la production.

Il est de mode chez les économistes de débiter par une partie générale et c'est précisément celle qui figure sous le titre de Production (voir, par exemple, J.-St. Mill) et qui traite des conditions générales de toute production.

Cette partie générale expose ou est censée exposer :

1. Les conditions sans lesquelles la production n'est pas possible, ce qui de fait revient seulement à indiquer les moments les plus essentiels de toute production. Cela se réduit en effet, comme nous le verrons, à un certain nombre de très simples déterminations que l'on délaie en de plates tautologies.
2. Les conditions qui donnent plus ou moins d'essor à la production, comme par exemple les développements d'Adam Smith sur l'état progressif ou stagnant de la société.

Pour donner à ceci qui, chez lui, a sa valeur comme aperçu, un caractère scientifique, il y aurait à faire une étude sur les degrés de la productivité, aux différentes périodes, dans le développement de certains peuples-étude qui dépasserait les limites propres de notre thème, mais qui, dans la mesure où elle y entre, devra être faite lorsque seront développées la concurrence, l'accumulation, etc. Formulée d'une manière générale, la réponse aboutit à cette généralité qu'un peuple est parvenu à l'apogée de sa production au moment où en général il a atteint son apogée historique. Ou encore à ceci : que certaines dispositions de races, certains climats et certaines conditions naturelles, telles que la situation maritime, la fertilité du sol, etc. sont plus favorables à la production que d'autres. Ce qui aboutit de nouveau à la tautologie, que la richesse se produit plus facilement selon que subjectivement et objectivement ses éléments existent dans une plus large proportion. Effectivement un peuple est à son apogée industrielle aussi longtemps que la chose principale pour lui est non le gain mais le procès de gagner. À cet égard, les Yankees sont supérieurs aux Anglais.

Mais ce n'est pas tout cela qui préoccupe réellement les économistes dans cette partie générale. Il s'agit plutôt de représenter la production — voir par exemple Mill — à la différence de la distribution, comme étant régie par des lois naturelles éternelles, indépendantes de l'histoire, et à cette occasion sous main des rapports bourgeois comme des naturelles, immuables, de la société en abstracto. C'est là le but plus ou moins conscient de tout le procédé. Dans la distribution, par contre, les hommes se seraient en effet permis toutes sortes d'actes arbitraires. Toute abstraction faite de la brutale disjonction de la production et de la distribution en dépit de leur rapport réel, il est de toute évidence, dès l'abord, que pour diversifiée que puisse être la distribution aux différents stades de la société, il doit être possible, pour elle comme pour la production, de faire ressortir des caractères communs, et non moins possible de confondre et d'éteindre toutes les différences historiques dans des lois humaines générales. Par exemple, l'esclave, le serf, l'ouvrier salarié, reçoivent tous [un quantum] d'aliments qui leur permet

d'exister comme esclave, comme serf, comme ouvrier salarié. Qu'ils vivent, le conquérant du tribut, le fonctionnaire des impôts, le propriétaire foncier de la rente, ou bien le moine d'aumônes et le lévite de la dîme, tous reçoivent [un quantum] de la production sociale qui est déterminé par d'autres lois que celle des esclaves. Les deux points principaux que tous les économistes rangent sous cette rubrique sont : 1o la Propriété, 2o la protection de celle-ci par la Justice, la Police, etc. À cela il y a à répondre très brièvement :

1. Toute production est appropriation de la nature par l'individu, à l'intérieur et au moyen d'une forme de société déterminée. En ce sens c'est de la tautologie de dire que la propriété (appropriation) est une condition de la production. Mais il est ridicule de sauter de là à une forme déterminée de la propriété, par exemple la propriété privée (Ce qui en outre suppose aussi une forme antagonique, la non-propriété comme condition). L'histoire nous montre plutôt la propriété commune (par exemple chez les Indiens, les Slaves, les vieux Celtes, etc.) comme la forme primitive, forme qui pendant longtemps encore joua un rôle important sous l'aspect de la propriété communale. Demander si la richesse se développe mieux sous cette forme-ci de la propriété ou sous cette forme-là est une question qui ne se pose pas encore ici. Mais dire qu'il ne puisse pas être question d'une production, ni par suite d'une société, là où il n'existe pas de propriété, c'est une tautologie. Une appropriation qui ne s'approprie rien est une contradictio in subjecto.

2. Sauvegarde de la Propriété, etc. Lorsqu'on réduit ces trivialités à leur contenu réel, elles expriment plus que ne savent leurs prêchiers. C'est-à-dire que chaque forme de production crée ses rapports de droit, ses formes de gouvernement propres. La grossièreté et l'incompréhension consistent précisément à ne rapporter que fortuitement les uns aux autres, à ne lier que dans la réflexion, des éléments qui sont unis organiquement. La notion qui flotte dans l'esprit des économistes bourgeois c'est que la police est plus favorable à la production que le droit du plus fort. Ils oublient seulement que le droit du plus fort est aussi un droit et que le droit du plus fort survit encore sous d'autres formes dans leur « État de droit ».

Quand les conditions sociales qui répondent à un stade déterminé de la production sont en voie de formation ou quand elles sont en train de disparaître, des troubles se manifestent naturellement dans la production, quoiqu'à des degrés différents et avec un effet différent.

Pour résumer : tous les stades de production ont en commun certaines déterminations que la pensée généralise, mais les soi-disant conditions générales de toute production ne sont rien d'autre que ces moments abstraits, lesquels n'expliquent aucun stade historique réel de la production.

Marx, *Critique de l'économie politique, Appendice*

### Texte complémentaire 8

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement de forces productives, ces conditions se changent en lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. Quand on considère ces bouleversements, il faut toujours distinguer deux ordres de choses. Il y a le bouleversement matériel des conditions de production économique. Mais il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent jusqu'au bout. On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolution d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle, par le conflit qui oppose les forces productives sociales et les rapports de production.

MARX, *Critique de l'économie politique*

### Texte complémentaire 9

L'État comme tel supprime par exemple la propriété privée, l'homme décréte, politiquement, l'abolition de la propriété privée, dès qu'il décide que l'électorat et l'éligibilité ne sont plus liés au cens, ainsi qu'on l'a décidé dans bon nombre d'États de l'Amérique du Nord. Hamilton interprète très exactement ce fait au point de vue politique : « La grande masse a remporté la victoire sur les propriétaires et la richesse financière. » La propriété privée

n'est-elle pas supprimée idéalement, lorsque celui qui ne possède rien est devenu le législateur de celui qui possède ? Le cens est la dernière forme politique de la reconnaissance de la propriété privée.

Cependant l'annulation politique de la propriété privée, non seulement ne supprime pas la propriété privée, mais la présuppose. L'État supprime à sa façon les distinctions constituées par la naissance, le rang social, l'instruction, l'occupation particulière, en décrétant que la naissance, le rang social, l'instruction, l'occupation particulière sont des différences non politiques, quand, sans tenir compte de ces distinctions, il proclame que chaque membre du peuple partage, à titre égal, la souveraineté populaire, quand il traite tous les éléments de la vie populaire effective en se plaçant au point de vue de l'État. Mais l'État n'en laisse pas moins la propriété privée, l'instruction, l'occupation particulière agir à leur façon, c'est-à-dire en tant que propriété privée, instruction, occupation particulière, et faire prévaloir leur nature spéciale. Bien loin de supprimer ces différences factices, il n'existe plutôt que dans leurs présuppositions; il a conscience d'être un État politique et ne fait prévaloir son universalité que par opposition à ces éléments. Hegel détermine donc, d'une façon absolument juste, le rapport de l'État politique avec la religion, quand il dit : « Pour que l'État puisse exister en tant que réalité consciente et morale de l'esprit, il faut qu'il soit distingué de la forme de l'autorité et de la foi. Mais cette distinction ne se manifeste qu'autant que l'élément ecclésiastique en arrive lui-même à la séparation. Ce n'est que de cette façon que, par-dessus les églises particulières, l'État a conquis l'universalité de la pensée, le principe de sa forme, et qu'il leur donne l'existence. » (Hegel, Rechtsphilosophie, 2<sup>e</sup> édition, p. 346.) C'est vrai ! Ce n'est qu'au-dessus des éléments particuliers que l'État se constitue comme universalité.

L'État politique parfait est, d'après son essence, la vie générique de l'homme par opposition à sa vie matérielle. Toutes les suppositions de cette vie égoïste continuent à subsister dans la société civile en dehors de la sphère de l'État, mais comme propriétés de la société bourgeoise. Là où l'État politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la réalité, dans la vie, une existence double, céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique, où il se considère comme un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme homme privé, voit dans les autres hommes de simples moyens, se ravale lui-même au rang de simple moyen et devient le jouet de puissances étrangères. L'État politique est, vis-à-vis de la société civile, aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre. Il se trouve envers elle dans la même opposition, il en triomphe de la même façon que la religion triomphe du monde profane : il est contraint de la reconnaître, de la rétablir et de se laisser lui-même dominer par elle. L'homme, dans sa réalité la plus immédiate, dans la société civile, est un être profane. Là, où lui-même et les autres le considèrent comme un individu réel, il est un phénomène inauthentique. Dans l'État, par contre, où l'homme vaut comme être générique, il est le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréaliste. (...)

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'être considéré comme un être générique; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste.

Marx, *La question juive*

#### Texte complémentaire 10

A un certain stade très primitif du développement de la société, le besoin se fait sentir de rassembler sous une règle commune les actes se renouvelant quotidiennement de la production, de la répartition et de l'échange des produits, et de veiller à ce que chacun se soumette aux conditions communes de la production et de l'échange. Cette règle, d'abord coutume, devient bientôt une loi. Avec elle surgissent nécessairement des organismes chargés de son maintien : les pouvoirs publics, l'Etat. Au cours de l'évolution ultérieure de la société, la loi se développe en une législation plus ou moins étendue. Plus elle se complique, plus sa terminologie s'éloigne de celle qui exprime les conditions économiques courantes de la société. Cette législation apparaît alors comme un élément indépendant qui tire la justification de son existence et le fondement de son évolution ultérieure, non des conditions économiques, mais de ses propres motifs profonds ou, si vous voulez, de la « notion de volonté ». Les hommes oublient que leur droit a pour origine leurs conditions de vie économiques, comme ils ont oublié qu'ils descendent du monde animal. Avec le développement de la législation en un ensemble complexe et étendu apparaît la nécessité d'une nouvelle division du travail social ; il se forme une caste de juristes professionnels, et avec eux naît la science du droit. Celle-ci, en se développant, compare les systèmes juridiques des différents

peuples et des diverses époques, les considérant, non point comme l'image des rapports économiques du moment, mais comme des systèmes qui trouvent en eux-mêmes leur raison d'être. Or, la comparaison suppose un élément commun ; les juristes le font apparaître en construisant un *droit naturel* avec ce qui est plus ou moins commun à tous ces systèmes. Et la mesure à laquelle se référer pour savoir ce qui est ou non du droit naturel est précisément l'expression la plus abstraite du droit lui-même, à savoir la *justice*. A partir de ce moment, le développement du droit pour les juristes et pour ceux qui les croient sur parole, n'est plus que l'effort tendant à rapprocher toujours plus la condition humaine, dans son expression juridique, de l'idéal de la justice, de la justice *éternelle*.

Engels, *La question du logement*, Editions sociales, pp. 109-110

#### Texte complémentaire 11

L'Etat n'est donc pas un pouvoir imposé du dehors à la société ; il n'est pas davantage « la réalité de l'idée morale », « l'image et la réalité de la raison » comme le prétend Hegel. Il est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonismes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consomment pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'« ordre » ; et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'Etat. (...) Comme l'Etat est né du besoin de réfréner des oppositions de classes, mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit de ces classes, il est, dans la règle, l'Etat de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe opprimée. (...) L'Etat n'existe donc pas de toute éternité. Il y a eu des sociétés qui se sont tirées d'affaire sans lui, qui n'avaient aucune idée de l'Etat et du pouvoir de l'Etat. A un certain stade du développement économique, qui était nécessairement lié à la division de la société en classes, cette division fit de l'Etat une nécessité.

Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions sociales, p. 155

#### Séance 8 : Critiques du marxisme : Weil et Arendt

#### Exposé 10

À vrai dire, Marx rend admirablement compte du mécanisme de l'oppression capitaliste ; mais il en rend si bien compte qu'on a peine à se représenter comment ce mécanisme pourrait cesser de fonctionner. D'ordinaire, on ne retient de cette oppression que l'aspect économique, à savoir l'extorsion de la plus-value ; et si l'on s'en tient à ce point de vue, il est certes facile d'expliquer aux masses que cette extorsion est liée à la concurrence, elle-même liée à la propriété privée, et que le jour où la propriété deviendra collective tout ira bien. Cependant, même dans les limites de ce raisonnement simple en apparence, mille difficultés surgissent pour un examen attentif. Car Marx a bien montré que la véritable raison de l'exploitation des travailleurs, ce n'est pas le désir qu'auraient les capitalistes de jouir et de consommer, mais la nécessité d'agrandir l'entreprise le plus rapidement possible afin de la rendre plus puissante que ses concurrentes. Or ce n'est pas seulement l'entreprise, mais toute espèce de collectivité travailleuse, quelle qu'elle soit, qui a besoin de restreindre au maximum la consommation de ses membres pour consacrer le plus possible de temps à se forger des armes contre les collectivités rivales ; de sorte qu'aussi longtemps qu'il y aura, sur la surface du globe, une lutte pour la puissance, et aussi longtemps que le facteur décisif de la victoire sera la production industrielle, les ouvriers seront exploités. À vrai dire, Marx supposait précisément, sans le prouver d'ailleurs, que toute espèce de lutte pour la puissance disparaîtra le jour où le socialisme sera établi dans tous les pays industriels ; le seul malheur est que, comme Marx l'avait reconnu lui-même, la révolution ne peut se faire partout à la fois ; et lorsqu'elle se fait dans un pays, elle ne supprime pas pour ce pays, mais accentue au contraire la nécessité d'exploiter et d'opprimer les masses travailleuses, de peur d'être plus faible que les autres nations. C'est ce dont l'histoire de la révolution russe constitue une illustration douloureuse.

Si l'on considère d'autres aspects de l'oppression capitaliste, il apparaît d'autres difficultés plus redoutables encore, ou, pour mieux dire, la même difficulté, éclairée d'un jour plus cru. La force que possède la bourgeoisie pour exploiter et opprimer les ouvriers réside dans les fondements mêmes de notre vie sociale, et ne peut être anéantie par aucune transformation politique et juridique. Cette force, c'est d'abord et essentiellement le régime même de la production moderne, à savoir la grande industrie. (...) Ainsi la complète subordination de l'ouvrier à l'entreprise et à ceux qui la dirigent repose sur la structure de l'usine et non sur le régime de la propriété. De même « la séparation entre les forces spirituelles qui interviennent dans la production et le travail manuel », ou, selon une autre formule, « la dégradante division du travail en travail manuel et travail intellectuel » est la base même de notre culture, qui est une culture de spécialistes. La science est un monopole, non pas à cause d'une mauvaise organisation de l'instruction publique, mais par sa nature même ; les profanes n'ont accès qu'aux résultats, non aux méthodes, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent que croire et non assimiler. Le « socialisme scientifique » lui-même est demeuré le monopole de quelques-uns, et les « intellectuels » ont malheureusement les mêmes privilèges dans le mouvement ouvrier que dans la société bourgeoise. Et il en est de même encore sur le plan politique. Marx avait clairement aperçu que l'oppression étatique repose sur l'existence d'appareils de gouvernement permanents et distincts de la population, à savoir les appareils bureaucratique, militaire et policier ; mais ces appareils permanents sont l'effet inévitable de la distinction radicale qui existe en fait entre les fonctions de direction et les fonctions d'exécution. Sur ce point encore, le mouvement ouvrier reproduit intégralement les vices de la société bourgeoise. Sur tous les plans, on se heurte au même obstacle. Toute notre civilisation est fondée sur la spécialisation, laquelle implique l'asservissement de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent ; et sur une telle base, on ne peut qu'organiser et perfectionner l'oppression, mais non pas l'alléger. Loin que la société capitaliste ait élaboré dans son sein les conditions matérielles d'un régime de liberté et d'égalité, l'instauration d'un tel régime suppose une transformation préalable de la production et de la culture. (...)

À ses yeux, la technique actuelle, une fois libérée des formes capitalistes de l'économie, peut donner aux hommes, dès maintenant, assez de loisir pour leur permettre un développement harmonieux de leurs facultés, et par suite faire disparaître dans une certaine mesure la spécialisation dégradante établie par le capitalisme ; et surtout le développement ultérieur de la technique doit alléger davantage de jour en jour le poids de la nécessité matérielle, et par une conséquence immédiate celui de la contrainte sociale, jusqu'à ce que l'humanité atteigne enfin un état à proprement parler paradisiaque, où la production la plus abondante coûterait un effort insignifiant, où l'antique malédiction du travail serait levée, bref où serait retrouvé le bonheur d'Adam et d'Ève avant leur faute. (...)

Avant même d'examiner la conception marxiste des forces productives, on est frappé par le caractère mythologique qu'elle présente dans toute la littérature socialiste, où elle est admise comme un postulat. Marx n'explique jamais pourquoi les forces productives tendraient à s'accroître ; en admettant sans preuve cette tendance mystérieuse, il s'apparente non pas à Darwin, comme il aimait à le croire, mais à Lamarck, qui fondait pareillement tout son système biologique sur une tendance inexplicable des êtres vivants à l'adaptation. De même pourquoi est-ce que, lorsque les institutions sociales s'opposent au développement des forces productives, la victoire devrait appartenir d'avance à celles-ci plutôt qu'à celles-là ? Marx ne suppose évidemment pas que les hommes transforment consciemment leur état social pour améliorer leur situation économique ; il sait fort bien que jusqu'à nos jours les transformations sociales n'ont jamais été accompagnées d'une conscience claire de leur portée réelle ; il admet donc implicitement que les forces productives possèdent une vertu secrète qui leur permet de surmonter les obstacles. Enfin pourquoi pose-t-il sans démonstration, et comme une vérité évidente, que les forces productives sont susceptibles d'un développement illimité ? Toute cette doctrine, sur laquelle repose entièrement la conception marxiste de la révolution, est absolument dépourvue de tout caractère scientifique. Pour la

comprendre, il faut se souvenir des origines hégéliennes de la pensée marxiste. Hegel croyait en un esprit caché à l'œuvre dans l'univers, et que l'histoire du monde est simplement l'histoire de cet esprit du monde, lequel, comme tout ce qui est spirituel, tend indéfiniment à la perfection. Marx a prétendu « remettre sur ses pieds » la dialectique hégélienne, qu'il accusait d'être « sens dessus dessous » ; il a substitué la matière à l'esprit comme moteur de l'histoire ; mais par un paradoxe extraordinaire, il a conçu l'histoire, à partir de cette rectification, comme s'il attribuait à la matière ce qui est l'essence même de l'esprit, une perpétuelle aspiration au mieux. Par là il s'accordait d'ailleurs profondément avec le courant général de la pensée capitaliste ; transférer le principe du progrès de l'esprit aux choses, c'est donner une expression philosophique à ce « renversement du rapport entre le sujet et l'objet » dans lequel Marx voyait l'essence même du capitalisme. L'essor de la grande industrie a fait des forces productives la divinité d'une sorte de religion dont Marx a subi malgré lui l'influence en élaborant sa conception de l'histoire. (...)

La grande idée de Marx, c'est que dans la société aussi bien que dans la nature rien ne s'effectue autrement que par des transformations matérielles. « Les hommes font leur propre histoire, mais dans des conditions déterminées. » Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions matérielles qui déterminent nos possibilités d'action ; et dans le domaine social, ces conditions sont définies par la manière dont l'homme obéit aux nécessités matérielles en subvenant à ses propres besoins, autrement dit par le mode de production. Une amélioration méthodique de l'organisation sociale suppose au préalable une étude approfondie du mode de production, pour chercher à savoir d'une part ce qu'on peut en attendre, dans l'avenir immédiat et lointain, du point de vue du rendement, d'autre part quelles formes d'organisation sociale et de culture sont compatibles avec lui, et enfin comment il peut être lui-même transformé. (...) La méthode matérialiste, cet instrument que nous a légué Marx, est un instrument vierge ; aucun marxiste ne s'en est véritablement servi, à commencer par Marx lui-même. (...)

Dans ces conditions, il est facile de concevoir qu'un certain degré d'automatisme puisse être plus coûteux en efforts humains qu'un degré moins élevé. Du moins est-ce facile à concevoir abstraitement ; il est presque impossible d'arriver en cette matière à une appréciation concrète à cause du grand nombre de facteurs qu'il faudrait faire entrer en ligne de compte. L'extraction des métaux dont les machines sont faites ne peut s'opérer qu'avec du travail humain ; et, comme il s'agit de mines, le travail devient de plus en plus pénible à mesure qu'il s'effectue, sans compter que les gisements connus risquent de s'épuiser d'une manière relativement rapide ; les hommes se reproduisent, non le fer. Il ne faut pas oublier non plus, bien que les bilans financiers, les statistiques, les ouvrages des économistes dédaignent de le noter, que le travail des mines est plus douloureux, plus épuisant, plus dangereux que la plupart des autres travaux ; le fer, le charbon, la potasse, tous ces produits sont souillés de sang. Au reste les machines automatiques ne sont avantageuses qu'autant que l'on s'en sert pour produire en série et en quantités massives ; leur fonctionnement est donc lié au désordre et au gaspillage qu'entraîne une centralisation économique exagérée ; d'autre part elles créent la tentation de produire beaucoup plus qu'il n'est nécessaire pour satisfaire les besoins réels, ce qui amène à dépenser sans profit des trésors de force humaine et de matières premières. Il ne faut pas négliger non plus les dépenses qu'entraîne tout progrès technique, à cause des recherches préalables, de la nécessité d'adapter à ce progrès d'autres branches de la production, de l'abandon du vieux matériel qui souvent est rejeté alors qu'il aurait pu servir encore longtemps. Rien de tout cela n'est susceptible d'être même approximativement mesuré. Il est seulement clair, dans l'ensemble, que plus le niveau de la technique est élevé, plus les avantages que peuvent apporter des progrès nouveaux diminuent par rapport aux inconvénients. Nous n'avons cependant aucun moyen de nous rendre clairement compte si nous sommes près ou loin de la limite à partir de laquelle le progrès technique doit se transformer en facteur de régression économique. Nous pouvons seulement essayer de le deviner empiriquement, d'après la manière dont évolue l'économie actuelle. (...)

Pour l'instant, il suffit d'avoir compris que la possibilité de progrès ultérieurs en ce qui concerne le rendement du travail n'est pas hors de doute ; que, selon toute apparence, on a présentement autant de raisons de s'attendre à le voir diminuer qu'à augmenter ; et, ce qui est le plus important, qu'un accroissement continu et illimité de ce rendement est à proprement parler inconcevable. C'est uniquement l'ivresse produite par la rapidité du progrès technique qui a fait naître la folle idée que le travail pourrait un jour devenir superflu. Sur le plan de la science pure, cette idée s'est traduite par la recherche de la « machine à mouvement perpétuel », c'est-à-dire de la machine qui produirait indéfiniment du travail sans jamais en consommer ; et les savants en ont fait promptement justice en pesant la loi de la conservation de l'énergie. Dans le domaine social, les divagations sont mieux accueillies. « L'étape supérieure du communisme » considérée par Marx comme le dernier terme de l'évolution sociale est, en somme, une utopie absolument analogue à celle du mouvement perpétuel. (...)

Marx a fait voir avec force, dans des analyses dont lui-même a méconnu la portée, que le régime actuel de la production, à savoir la grande industrie, réduit l'ouvrier à n'être qu'un rouage de la fabrique et un simple instrument aux mains de ceux qui le dirigent ; et il est vain d'espérer que le progrès technique puisse, par une diminution progressive et continue de l'effort de la production, alléger, jusqu'à le faire presque disparaître, le double poids sur l'homme de la nature et de la société. Le problème est donc bien clair ; il s'agit de savoir si l'on peut concevoir une organisation de la production qui, bien qu'impuissante à éliminer les nécessités naturelles et la contrainte sociale qui en résulte, leur permettrait du moins de s'exercer sans écraser sous l'oppression les esprits et les corps.

*Weil, Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*

### Texte complémentaire 1

La première question à poser est celle du rendement du travail. A-t-on des raisons de supposer que la technique moderne, à son niveau actuel, soit capable, dans l'hypothèse d'une répartition équitable, d'assurer à tous assez de bien-être et de loisir pour que le développement de l'individu cesse d'être entravé par les conditions modernes du travail ? Il semble qu'il y ait à ce sujet beaucoup d'illusions, savamment entretenues par la démagogie. Ce ne sont pas les profits qu'il faut calculer ; ceux des profits qui sont réinvestis dans la production seraient dans l'ensemble ôtés aux travailleurs sous tous les régimes. Il faudrait pouvoir faire la somme de tous les travaux dont on pourrait se dispenser au prix d'une transformation du régime de la propriété. Encore la question ne serait-elle pas résolue par là ; il faut tenir compte des travaux qu'impliquerait la réorganisation complète de l'appareil de production, réorganisation nécessaire pour que la production soit adaptée à sa fin nouvelle, à savoir le bien-être des masses ; il ne faut pas oublier que la fabrication des armements ne serait pas abandonnée avant que le régime capitaliste ne soit détruit partout ; surtout il faut prévoir que la destruction du profit individuel, tout en faisant disparaître certaines formes de gaspillage, en susciterait nécessairement d'autres. Des calculs précis sont évidemment impossibles à établir ; mais ils ne sont pas indispensables pour apercevoir que la suppression de la propriété privée serait loin de suffire à empêcher que le labeur des mines et des usines continue à peser comme un esclavage sur ceux qui y sont assujettis.

Mais, si l'état actuel de la technique ne suffit pas à libérer les travailleurs, peut-on du moins raisonnablement espérer qu'elle soit destinée à un développement illimité, qui impliquerait un accroissement illimité du rendement du travail ? C'est ce que tout le monde admet, chez les capitalistes comme chez les socialistes, et sans la moindre étude préalable de la question ; il suffit que le rendement de l'effort humain ait augmenté d'une manière inouïe depuis trois siècles pour qu'on s'attende à ce que cet accroissement se poursuive au même rythme. Notre culture soi-disant scientifique nous a donné cette funeste habitude de généraliser, d'extrapoler arbitrairement, au lieu d'étudier les conditions d'un phénomène et les limites qu'elles impliquent ; et Marx, que sa méthode dialectique devait préserver d'une telle erreur, y est tombé sur ce point comme les autres. Le problème est capital, et de nature à déterminer toutes nos perspectives ; il faut le formuler avec la dernière précision. À cet effet, il importe de savoir tout d'abord en quoi consiste le progrès technique, quels facteurs y interviennent, et examiner séparément chaque facteur ; car on confond sous le nom de progrès technique des procédés entièrement différents, et qui offrent des possibilités de développement différentes. Le premier procédé qui s'offre à l'homme pour produire plus avec un effort moindre, c'est l'utilisation des sources naturelles

d'énergie ; et il est vrai en un sens qu'on ne peut assigner aux bienfaits de ce procédé une limite précise, parce qu'on ignore quelles nouvelles énergies l'on pourra un jour utiliser ; mais ce n'est pas à dire qu'il puisse y avoir dans cette voie des perspectives de progrès indéfini, ni que le progrès y soit en général assuré. Car la nature ne nous donne pas cette énergie, sous quelque forme que celle-ci se présente, force animale, houille ou pétrole ; il faut la lui arracher et la transformer par notre travail pour l'adapter à nos fins propres.

Or ce travail ne devient pas nécessairement moindre à mesure que le temps passe ; actuellement, c'est même le contraire qui se produit pour nous, puisque l'extraction de la houille et du pétrole devient sans cesse et automatiquement moins fructueuse et plus coûteuse. Bien plus, les gisements actuellement connus sont destinés à s'épuiser au bout d'un temps relativement court. On peut trouver de nouveaux gisements ; mais la recherche, l'installation d'exploitations nouvelles dont certaines sans doute échoueront, tout cela sera coûteux ; au reste nous ne savons pas combien il existe en général de gisements inconnus, et de toute manière la quantité n'en sera pas illimitée. On peut aussi, et on devra sans doute un jour, trouver des sources d'énergie nouvelles ; seulement rien ne garantit que l'utilisation en exigera moins de travail que l'utilisation de la houille ou des huiles lourdes ; le contraire est également possible. Il peut même arriver à la rigueur que l'utilisation d'une source d'énergie naturelle coûte un travail supérieur aux efforts humains que l'on cherche à remplacer. Sur ce terrain c'est le hasard qui décide ; car la découverte d'une source d'énergie nouvelle et facilement accessible ou d'un procédé économique de transformation pour une source d'énergie connue n'est pas de ces choses auxquelles on soit sûr d'arriver à condition de réfléchir avec méthode et d'y mettre le temps. On se fait illusion à ce sujet parce qu'on a l'habitude de considérer le développement de la science du dehors et en bloc ; on ne se rend pas compte que si certains résultats scientifiques dépendent uniquement du bon usage que fait le savant de sa raison, d'autres ont pour condition d'heureuses rencontres. C'est le cas en ce qui concerne l'utilisation des forces de la nature. Certes toute source d'énergie est transformable à coup sûr ; mais le savant n'est pas plus sûr de rencontrer au cours de ses recherches quelque chose d'économiquement avantageux que l'explorateur de parvenir à un territoire fertile. C'est de quoi on peut trouver un exemple instructif dans les fameuses expériences concernant l'énergie thermique des mers, autour desquelles on a fait tant de bruit, et si vainement. Or dès lors que le hasard entre en jeu, la notion de progrès continu n'est plus applicable. Ainsi espérer que le développement de la science amènera quelque jour, : d'une manière en quelque sorte automatique, la découverte d'une source d'énergie qui serait utilisable d'une manière presque immédiate pour tous les besoins humains, c'est rêver. On ne peut démontrer que ce soit impossible ; et à vrai dire il est possible aussi qu'un beau jour quelque transformation soudaine de l'ordre astronomique octroie à de vastes étendues du globe terrestre le climat enchanteur qui permet, dit-on, à certaines peuplades primitives de vivre sans travail ; mais les possibilités de cet ordre ne doivent jamais entrer en ligne de compte. Dans l'ensemble, il ne serait pas raisonnable de prétendre déterminer dès maintenant ce que l'avenir réserve au genre humain en ce domaine.

Il n'existe par ailleurs qu'une autre ressource permettant de diminuer la somme de l'effort humain, à savoir ce que l'on peut nommer, en se servant d'une expression moderne, la rationalisation du travail. On y peut distinguer deux aspects, l'un qui concerne le rapport entre les efforts simultanés, l'autre le rapport entre les efforts successifs ; dans les deux cas le progrès consiste à augmenter le rendement des efforts par la manière dont on les combine. Il est clair que dans ce domaine on peut à la rigueur faire abstraction des hasards, et que la notion de progrès y a un sens ; la question est de savoir si ce progrès est illimité, et, dans le cas contraire, si nous sommes encore loin de la limite. En ce qui concerne ce qu'on peut nommer la rationalisation du travail dans l'espace, les facteurs d'économie sont la concentration, la division et la coordination des travaux. La concentration du travail implique la diminution de toutes sortes de dépenses qu'on peut englober sous le nom de frais généraux, parmi lesquelles les dépenses concernant le local, les transports, parfois l'outillage. La division du travail, elle, a des effets beaucoup plus étonnants. Tantôt elle permet d'obtenir une rapidité considérable dans l'exécution d'ouvrages que des travailleurs isolés pourraient accomplir aussi bien, mais beaucoup plus lentement, et cela parce que chacun devrait faire pour son compte l'effort de coordination que l'organisation du travail permet à un seul homme d'assumer pour le compte de beaucoup d'autres ; la célèbre analyse d'Adam Smith concernant la fabrication des épingles en fournit un exemple. Tantôt, et c'est ce qui importe le plus, la division et la coordination des efforts rend possibles des oeuvres colossales qui dépasseraient infiniment les possibilités d'un homme seul. Il faut tenir compte aussi des économies que permet en ce qui concerne les transports d'énergie et de matière première la spécialisation par régions, et sans doute encore de bien d'autres économies qu'il serait trop long de rechercher. Quoi qu'il en soit, dès qu'on jette un regard sur le régime actuel de la production, il semble assez clair non seulement que ces facteurs d'économie comportent une limite au-delà de laquelle ils deviennent facteurs de dépense, mais encore que cette limite est atteinte et dépassée. Depuis des années déjà l'agrandissement des entreprises s'accompagne non d'une diminution, mais d'un accroissement des frais généraux ; le fonctionnement de l'entreprise, devenu trop complexe pour permettre un contrôle efficace, laisse une marge de plus en plus

grande au gaspillage et suscite une extension accélérée et sans doute dans une certaine mesure parasitaire du personnel affecté à la coordination des diverses parties de l'entreprise. L'extension des échanges, qui a autrefois joué un rôle formidable comme facteur de progrès restent longtemps improductives, parce que le personnel affecté aux échanges s'accroît lui aussi à un rythme accéléré, et parce que les transports consomment une énergie sans cesse accrue en raison des innovations destinées à augmenter la vitesse, innovations nécessairement de plus en plus coûteuses et de moins en moins efficaces à mesure qu'elles se succèdent. Ainsi à tous ces égards le progrès se transforme aujourd'hui, d'une manière à proprement parler mathématique, en régression.

Le progrès dû à la coordination des efforts dans le temps est sans doute le facteur le plus important du progrès technique ; il est aussi le plus difficile à analyser. Depuis Marx, on a coutume de le désigner en parlant de la substitution du travail mort au travail vivant, formule d'une redoutable imprécision, en ce sens qu'elle évoque l'image d'une évolution continue vers une étape de la technique où, si l'on peut parler ainsi, tous les travaux à faire seraient déjà faits. Cette image est aussi chimérique que celle d'une source naturelle d'énergie qui serait aussi immédiatement accessible à l'homme que sa propre force vitale. La substitution dont il s'agit met simplement à la place des mouvements qui permettraient d'obtenir directement certains résultats d'autres mouvements qui produisent ce résultat indirectement grâce à la disposition assignée à des choses inertes ; c'est toujours confier à la matière ce qui semblait être le rôle de l'effort humain, mais au lieu d'utiliser l'énergie que fournissent certains phénomènes naturels, on utilise la résistance, la solidité, la dureté que possèdent certains matériaux. Dans un cas comme dans l'autre, les propriétés de la matière aveugle et indifférente ne peuvent être adaptées aux fins humaines que par le travail humain ; et dans un cas comme dans l'autre la raison interdit d'admettre à l'avance que ce travail d'adaptation doive nécessairement être inférieur à l'effort que devraient fournir les hommes pour atteindre directement la fin qu'ils ont en vue. Mais alors que l'utilisation des sources naturelles d'énergie dépend pour une part considérable de rencontres imprévisibles, l'utilisation de matériaux inertes et résistants s'est effectuée dans l'ensemble selon une progression continue que l'on peut embrasser et prolonger par la pensée lorsqu'on en a une fois aperçu le principe. La première étape, vieille comme l'humanité, consiste à confier à des objets placés en des lieux convenables tous les efforts de résistance ayant pour but d'empêcher certains mouvements de la part de certaines choses. La deuxième étape définit le machinisme proprement dit ; le machinisme est devenu possible le jour où l'on s'est aperçu que l'on pouvait non seulement utiliser la matière inerte pour assurer l'immobilité là où il le fallait, mais encore la charger de conserver les rapports permanents des mouvements entre eux, rapports qui jusque-là devaient être à chaque fois établis par la pensée. À cette fin il faut et il suffit que l'on ait pu inscrire ces rapports, en les transposant, dans les formes imprimées à la matière solide. C'est ainsi qu'un des premiers progrès qui aient ouvert la voie au machinisme a consisté à dispenser le tisserand d'adapter le choix des fils à tirer sur son métier au dessin de l'étoffe, et cela grâce à un carton percé de trous qui correspondent au dessin. Si l'on n'a pu obtenir les transpositions de cet ordre dans les diverses espèces de travail que peu à peu et grâce à des inventions apparemment dues à l'inspiration ou au hasard, c'est parce que le travail manuel combine les éléments permanents qu'il contient de manière à les dissimuler le plus souvent sous une apparence de variété ; c'est pourquoi le travail parcellaire des manufactures a dû précéder la grande industrie.

Enfin la troisième et dernière étape correspond à la technique automatique, qui ne fait que commencer à apparaître ; le principe en réside dans la possibilité de confier à la machine non seulement une opération toujours identique à elle-même, mais encore un ensemble d'opérations variées. Cet ensemble peut être aussi vaste, aussi complexe qu'on voudra ; il est seulement nécessaire qu'il s'agisse d'une variété définie et limitée à l'avance. La technique automatique, qui se trouve encore à un état en quelque sorte primitif, peut donc théoriquement se développer indéfiniment ; et l'utilisation d'une telle technique pour satisfaire les besoins humains ne comporte d'autres limites que celles qu'impose la part de l'imprévu dans les conditions de l'existence humaine.

Si l'on pouvait concevoir des conditions de vie ne comportant absolument aucun imprévu, le mythe américain du robot aurait un sens, et la suppression complète du travail humain par un aménagement systématique du monde serait possible. Il n'en est rien, et ce ne sont là que fictions ; encore ces fictions seraient-elles utiles à élaborer, à titre de limite idéale, si les hommes avaient du moins le pouvoir de diminuer progressivement par une méthode quelconque cette part d'imprévu dans leur vie. Mais ce n'est pas le cas non plus, et jamais aucune technique ne dispensera les hommes de renouveler et d'adapter continuellement, à la sueur de leur front, l'outillage dont ils se servent.

Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*

\*\*\*

## Exposé 11

Avec le besoin que nous avons de remplacer de plus en plus vite les choses de-ce-monde qui nous entourent, nous ne pouvons plus nous permettre de les utiliser, de respecter et de préserver leur inhérente durabilité ; il nous faut consommer, dévorer, pour ainsi dire, nos maisons, nos meubles, nos voitures, comme s'il s'agissait des « bonnes choses » de la nature qui se gâtent sans profit à moins d'entrer rapidement dans le cycle incessant du métabolisme humain. C'est comme si nous avions renversé les barrières qui protégeaient le monde, l'artifice humain, en le séparant de la nature, du processus biologique qui se poursuit en son sein comme des cycles naturels qui l'environnent, pour leur abandonner, pour leur livrer la stabilité menacée d'un monde humain.

Les idéaux de l'*homo faber*, fabricant du monde : la permanence, la stabilité, la durée, ont été sacrifiés à l'abondance, idéal de l'*animal laborans*. Nous vivons dans une société de travailleurs parce que le travail seul, par son inhérente fertilité, a des chances de faire naître l'abondance ; et nous avons changé l'œuvre en travail, nous l'avons brisée en parcelles minuscules jusqu'à ce qu'elle se prête à une division où l'on atteint le dénominateur commun de l'exécution la plus simple afin de faire disparaître devant la force de travail (cette partie de la nature, peut-être même la plus puissante des forces naturelles) l'obstacle de la stabilité « contre-nature », purement de-ce-monde, de l'artifice humain.

On dit souvent que nous vivons dans une société de consommateurs et puisque, nous l'avons vu, le travail et la consommation ne sont que deux stades d'un même processus imposé à l'homme par la nécessité de la vie, ce n'est qu'une autre façon de dire que nous vivons dans une société de travailleurs. Cette société n'est pas née de l'émancipation des classes laborieuses, mais de l'émancipation de l'activité de travail, qui précéda de plusieurs siècles l'émancipation politique des travailleurs. L'important n'est pas que, pour la première fois dans l'Histoire, les travailleurs soient admis en pleine égalité de droits dans le domaine public : c'est que nous ayons presque réussi à niveler toutes les activités humaines pour les réduire au même dénominateur qui est de pourvoir aux nécessités de la vie et de produire l'abondance. Quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour « gagner notre vie » ; tel est le verdict de la société, et le nombre des gens, des professionnels en particulier, qui pourraient protester a diminué très rapidement. La seule exception que consente la société concerne l'artiste qui, à strictement parler, est le dernier « ouvrier » dans une société de travail. La même tendance à rabaisser toutes les activités sérieuses au statut du gagne-pain se manifeste dans les plus récentes théories du travail, qui, presque unanimement, définissent le travail comme le contraire du jeu. En conséquence, toutes les activités sérieuses, quels qu'en soient les résultats, reçoivent le nom de travail et toute activité qui n'est nécessaire ni à la vie de l'individu ni au processus vital de la société, est rangée parmi les amusements. Dans ces théories qui, en répercutant au niveau théorique l'opinion courante d'une société de travail, la durcissent et la conduisent à ses extrêmes, il ne reste même plus l'œuvre de l'artiste : elle se dissout dans le jeu, elle perd son sens pour le monde. On a le sentiment que l'amusement de l'artiste remplit la même fonction dans le processus vital de travail de la société que le tennis ou les passe-temps dans la vie de l'individu. L'émancipation du travail n'a pas abouti à son égalité avec les autres activités de la *vita activa*, mais à sa prédominance à peu près incontestée. Au point de vue du « gagne-pain » toute activité qui n'est pas liée au travail devient un « passe-temps ».

Arendt, *La condition de l'homme moderne*

## Texte complémentaire 1

Le mépris du travail dans la théorie ancienne et sa glorification dans la théorie moderne s'orientent sur l'attitude ou l'activité subjective du travailleur, tantôt se méfiant de son dur effort, tantôt exaltant sa productivité. Le subjectivisme de cette conception est peut-être plus évident dans la distinction entre travail facile et travail pénible, mais nous avons vu qu'au moins dans le cas de Marx – qui, étant le plus grand théoricien moderne du travail, sert forcément de pierre de touche dans ces discussions – la productivité du travail se mesure aux choses dont le processus vital a besoin pour se reproduire ; elle réside dans le surplus que possède virtuellement



l'énergie du travail humain, elle n'est point dans la qualité ni le caractère des objets produits. De même, le jugement des Grecs, qui estimaient les peintres plus que les sculpteurs, ne se fondait certes pas sur la primauté de la peinture. Il semble que la distinction du travail et de l'œuvre, si constamment négligée par nos théoriciens, si obstinément conservée par le langage, ne soit plus en effet qu'une différence de degré, si l'on ne prend pas en considération le caractère d'objet-de-ce-monde de la chose produite : son emplacement, sa fonction, la durée de son séjour dans le monde. La distinction entre un pain, dont la « vie moyenne » ne dépasse guère une journée, et une table, qui survit aisément à plusieurs générations humaines, est certainement beaucoup plus nette et plus décisive que la différence entre un boulanger et un menuisier. (...)

Considérés comme parties du monde, les produits de l'œuvre – et non ceux du travail – garantissent la permanence, la durabilité, sans lesquelles il n'y aurait point de monde possible. C'est à l'intérieur de ce monde de choses durables que nous trouvons les biens de consommation par lesquels la vie s'assure des moyens de subsistance. Nécessaires au corps et produites par son travail, mais dépourvues de stabilité propre, ces choses faites pour une consommation incessante apparaissent et disparaissent dans un milieu d'objets qui ne sont pas consommés, mais utilisés et habités et auxquels, en les habitant, nous nous habituons. Comme tels, ils donnent naissance à la familiarité du monde, à ses coutumes, à ses rapports usuels entre l'homme et les choses aussi bien qu'entre l'homme et les hommes. Les objets d'usage sont au monde humain ce que les biens de consommation sont à la vie. (...)

La réalité et la solidité du monde humain reposent avant tout sur le fait que nous sommes environnés de choses plus durables que l'activité qui les a produites, plus durables même, en puissance, que la vie de leurs auteurs. La vie humaine, en tant qu'elle bâtit un monde, est engagée dans un processus constant de réification, et les choses produites, qui à elles toutes forment l'artifice humain, sont plus ou moins du-monde selon qu'elles ont plus ou moins de permanence dans le monde. Les objets tangibles les moins durables sont ceux dont a besoin le processus vital. Leur consommation survit à peine à l'acte qui les produit. (...) Bien que faites de main d'homme, elles vont et viennent, sont produites et consommées selon le perpétuel mouvement cyclique de la nature. C'est aussi un mouvement cyclique que celui de l'organisme vivant, sans exclure le corps humain, tant qu'il peut résister au processus qui le pénètre et qui l'anime. La vie est un processus qui partout épuise la durabilité, qui l'use, la fait disparaître, jusqu'à ce que la matière morte, résultante de petits cycles vitaux individuels, retourne à l'immense cycle universel de la nature, dans lequel il n'y a ni commencement ni fin, où toutes choses se répètent dans un balancement immuable, immortel. (...)

Quand Marx définissait le travail comme « le métabolisme de l'homme avec la nature », processus dans lequel « le matériau de la nature est adapté par un changement de forme aux besoins de l'homme », de sorte que « le travail s'est incorporé à son sujet », il indiquait clairement qu'il « parlait physiologiquement » et que travail et consommation ne sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique. Ce cycle a besoin d'être entretenu par consommation, et l'activité qui fournit les moyens de consommation, c'est l'activité de travail. Tout ce que produit le travail est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital, et cette consommation, régénérant le processus vital, produit – ou plutôt reproduit – une nouvelle « force de travail » nécessaire à l'entretien du corps. (...)

Cet aspect destructeur, dévorant de l'activité de travail n'est, certes, visible que du point de vue du monde et par opposition à l'œuvre qui ne prépare pas la matière pour l'incorporer, mais la change en matériau afin d'y œuvrer et d'utiliser le produit fini. Du point de vue de la nature, c'est plutôt l'œuvre qui est destructrice, puisque son processus arrache la matière à la nature sans la lui rendre dans le rapide métabolisme du corps vivant.

Egalement liée aux cycles perpétuels des mouvements naturels, mais moins sévèrement imposée à l'homme par la « condition de la vie humaine », il y a une seconde tâche du travail : la lutte incessante contre les processus de croissance et de déclin par lesquels la nature envahit constamment l'artifice humain, menaçant la durabilité du monde et son aptitude à servir aux hommes. La protection et la sauvegarde du monde contre les processus naturels sont de ces tâches qui exigent l'exécution monotone de corvées quotidiennement répétées. Cette lutte laborieuse, distincte de l'accomplissement essentiellement pacifique du travail obéissant aux besoins immédiats du corps, bien qu'elle soit encore moins « productive » que le métabolisme direct de l'homme avec la nature, est beaucoup plus étroitement liée au monde qu'elle défend contre la nature.

Arendt, *La condition de l'homme moderne*

### Texte complémentaire 2

L'ascension soudaine, spectaculaire du travail, passant du dernier rang, de la situation la plus méprisée, à la place d'honneur et devenant la mieux considérée des activités humaines, commença lorsque Locke découvrit dans le travail la source de toute propriété. Elle se poursuivit lorsque Adam Smith affirma que le travail est la source de toute richesse ; elle trouva son point culminant dans le « système du travail », de Marx, où le travail devient la

source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme. De ces trois auteurs, seul Marx s'intéressait au travail en tant que tel ; Locke s'occupait de l'institution de la propriété privée, comme base de la société, et Smith voulait expliquer et assurer le progrès sans frein d'une accumulation indéfinie de richesse. Mais tous les trois, Marx surtout, avec plus de force et de cohérence, considéraient le travail comme la plus haute faculté humaine d'édification du monde ; et comme le travail est en fait l'activité la plus naturelle, la plus étrangère-au-monde, tous les trois, surtout Marx là aussi, se trouvèrent en proie à d'authentiques contradictions. Ceci tient apparemment à la nature même du problème : la solution la plus évidente de ces conditions, ou plutôt la raison la plus évidente pour laquelle ces grands auteurs n'ont pas pu les apercevoir, c'est qu'ils confondaient l'œuvre et le travail, de sorte qu'ils attribuaient au travail des qualités qui n'appartiennent qu'à l'œuvre. (...)

L'attitude de Marx à l'égard du travail, c'est-à-dire à l'égard de l'objet central de sa réflexion, a toujours été équivoque. Alors que le travail est une « nécessité éternelle imposée par la nature », la plus humaine et la plus improductive des activités, la révolution selon Marx n'a pas pour tâche d'émanciper les classes laborieuses, mais d'émanciper l'homme, de le délivrer du travail ; il faudra que le travail soit aboli pour que le « domaine de la liberté » supplante le « domaine de la nécessité ». Car « le domaine de la liberté ne commence que lorsque cesse le travail déterminé par le besoin et l'utilité extérieure », lorsque prend fin la « loi des besoins physiques immédiats ». Des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes sont rares chez les écrivains médiocres ; sous la plume des grands auteurs elles conduisent au centre même de l'œuvre. Dans le cas de Marx, dont on ne peut mettre en doute la loyauté, l'honnêteté à décrire les phénomènes tels qu'ils se présentaient à ses yeux, les contradictions graves, notées par tous les critiques, ne sont attribuables ni à la différence « entre le point de vue scientifique de l'historien et le point de vue moral du prophète » ni à une dialectique exigeant le négatif, le mal, afin de produire le positif, le bien. Il reste qu'à tous les stades de son œuvre Marx définit l'homme comme *animal laborans* avant de l'entraîner dans une société où l'on n'a plus besoin de cette force, la plus grande, la plus humaine de tous. On nous laisse la triste alternative de choisir entre l'esclavage productif et la liberté improductive. (...)

Cependant ni l'énorme accroissement de fertilité ni la socialisation du processus, c'est-à-dire le fait que ce processus n'a plus pour sujet l'homme individuel, mais la société, l'homme collectif, ne peuvent éliminer le caractère strictement, voire cruellement privé de l'activité de travail et de l'expérience des processus corporels dans lesquels la vie se manifeste. Ni l'abondance de biens ni la diminution du temps effectivement passé à travailler n'ont de chances d'aboutir à la fondation d'un monde commun, et l'*animal laborans* exproprié n'est pas moins privé lorsqu'on lui dérobe le lieu privé où il pouvait se cacher et s'abriter du monde commun. Marx a prêté correctement, encore qu'avec une jubilation mal justifiée, le « dépérissement » du domaine public dans les conditions de libre développement des « forces productives de la société », et il a eu également raison, c'est-à-dire est resté logique avec sa conception de l'homme *animal laborans*, lorsqu'il a prévu que les « hommes socialisés » emploieraient leurs loisirs, étant délivrés du travail, à ces activités strictement privées et essentiellement hors-du-monde, que l'on appelle des « passe-temps ». (...)

La désagréable vérité, c'est que la victoire que le monde moderne a remportée sur la nécessité est due à l'émancipation du travail, c'est-à-dire au fait que l'*animal laborans* a eu le droit d'occuper le domaine public, et que cependant, tant qu'il en demeure propriétaire, il ne peut y avoir de vrai domaine public, mais seulement des activités privées étalées au grand jour. Le résultat est ce qu'on appelle par euphémisme culture de masse, et son profond malaise est un universel malheur causé d'une part par le manque d'équilibre entre le travail et la consommation, d'autre part par les exigences obstinées de l'*animal laborans* qui veut un bonheur que l'on n'obtient que dans l'équilibre parfait des processus vitaux de l'épuisement et de la régénération, de la peine et du soulagement.

Arendt, *La condition de l'homme moderne*

### Séance 9 : La philosophie politique américaine : Dewey et Rawls

#### **Exposé 12**

Et comme le montre toute l'histoire politique, le pouvoir et le prestige attachés à l'exercice d'une position officielle font de l'autorité une chose qui peut être saisie et exploitée pour elle-même. Le pouvoir de gouverner est distribué selon les accidents de la naissance et selon la possession de qualités qui permettent à une personne d'obtenir une charge, mais qui n'ont aucune pertinence pour qu'elle remplisse des fonctions représentatives. Mais le besoin qui pousse à l'organisation du public par le moyen de gouvernants et d'institutions gouvernementales persiste et, dans une certaine mesure, est incarné dans le fait politique. Un progrès du type dont l'histoire politique garde la trace dépend de l'émergence fulgurante d'une idée hors du magma d'idées hors de propos qui l'obscurcissent et l'encombrent. Alors apparaît quelque reconstruction qui fournit à la fonction des organes plus propres à la remplir. Le progrès n'est pas ferme et continu. La régression est aussi périodique que l'avancée. L'industrie et les inventions technologiques créent des moyens qui altèrent les modes du comportement en association et qui changent radicalement l'importance, le caractère et la place de l'impact de leurs conséquences indirectes.

Ces changements sont extrinsèques par rapport aux formes politiques qui, une fois établies, persistent du fait de leur propre élan. Le nouveau public qui est engendré reste longtemps amorphe et inorganisé, car il ne peut utiliser les organismes politiques hérités. Lorsque ces derniers sont élaborés et bien institutionnalisés, ils font obstruction à l'organisation d'un nouveau public. Ils empêchent le développement de nouvelles formes de l'Etat qui pourraient advenir rapidement si la vie sociale était plus fluide, moins poussée dans des moules politiques et légaux établis. Pour se former lui-même, le public doit briser les formes politiques existantes. Ceci est difficile parce que ces formes sont elles-mêmes les moyens habituels pour instituer le changement. Le public qui a donné naissance aux formes politiques est en train de disparaître, mais le pouvoir et la soif de possession reste entre les mains des officiers et des organismes que le public en train de mourir avait institués. C'est pourquoi il est si fréquent que le changement des formes des Etats ne soit effectué que par une révolution. Jusqu'à présent, la création d'une machinerie politique et légale qui soit souple et responsable est restée hors de portée de la sagacité de l'homme. L'époque pendant laquelle les formes établies de l'Etat contrecarrent les besoins d'une nouvelle forme de public est une époque durant laquelle le dénigrement et l'irrespect à l'égard de l'Etat ne cessent de croître. L'apathie générale, la négligence et le mépris s'expriment en recourant aux raccourcis de l'action directe. Et l'action directe est prise pour un slogan par de nombreux intérêts bien différents de ceux qui recourent à une « action directe », souvent de manière d'autant plus énergique qu'il s'agit d'intérêts de classe bien protégés qui professent le plus grand respect pour « la loi et l'ordre » établis propres à l'Etat existant. Par sa nature même, l'Etat est quelque chose qui doit toujours être scruté, examiné, cherché. Presque aussitôt que sa forme est établie, il a besoin d'être refait.

Le problème consistant à découvrir l'Etat n'est donc pas un problème destiné à des enquêteurs s'occupant de théorie et qui ne feraient qu'inspecter les institutions déjà existantes. C'est un problème pratique qui concerne les êtres humains vivant en association les uns avec les autres, l'humanité au sens générique. C'est un problème complexe. Il dépend du pouvoir de percevoir et de reconnaître les conséquences du comportement des individus unis dans des groupes et de faire remonter ces conséquences à la source et à leur origine. Il implique de sélectionner des personnes qui représenteront les intérêts créés par ces conséquences perçues et de définir les fonctions qu'elles auront et qu'elles exerceront. Il exige d'instituer un gouvernement tel que ceux qui jouiront du renom et du pouvoir qui s'attachent à l'exercice de ces fonctions les emploieront pour le public, et non en faveur de leur propre bénéfice privé. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'il y ait eu beaucoup d'Etats, non seulement en nombre mais aussi en type et en espèce. Car il y a eu des formes innombrables d'activité collective et, à l'avenant, des conséquences diverses. Le pouvoir de détecter

les conséquences a varié notamment en fonction des instruments de connaissance disponibles. Les dirigeants ont été sélectionnés suivant toutes sortes de critères différents. Leurs fonctions ont varié, ainsi que leur volonté et leur zèle pour représenter les intérêts communs. Seules les exigences d'une philosophie rigide peuvent nous conduire à supposer qu'il existe quelque forme ou idée unique de l'Etat que les Etats historiques changeants auraient réalisée à divers degrés de perfection. La seule assertion qui peut être faite est purement formelle : l'Etat est l'organisation du public effectuée par le biais de fonctionnaires pour la protection des intérêts partagés par ses membres. Mais ce qu'est le public, ce que sont les fonctionnaires, s'ils assurent convenablement leur fonction, voilà des choses que nous ne pouvons découvrir qu'en allant dans l'histoire.

Néanmoins, notre conception donne un critère pour déterminer à quel point un Etat particulier est bon ; à savoir, le degré d'organisation du public qui est atteint, et le degré auquel ses officiers sont constitués de manière à accomplir leur fonction de protection des intérêts publics. Mais il n'y a pas de règle a priori qui pourrait être établie et par laquelle, si elle était suivie, un bon Etat en viendrait à exister. On ne rencontre jamais un même public en deux époques ou en deux lieux différents. Les conditions rendent les conséquences de l'action en association et sa connaissance différentes. En outre, les moyens par lesquels un public peut déterminer le gouvernement destiné à servir ses intérêts varient. Ce n'est que formellement qu'on peut dire ce que devrait être le meilleur Etat. Dans le concret, dans le cadre d'une organisation et d'une structure réelles et concrètes, il n'y a aucune forme de l'Etat qui puisse être dite la meilleure ; et ceci au moins tant que l'histoire n'est pas achevée, et tant que quelqu'un ne peut examiner toutes ses formes variées. (...)

Ce n'est pas l'affaire de la philosophie et de la science politiques de déterminer ce que l'Etat en général pourrait être ou devrait être. Ce qu'elles peuvent faire est d'aider à la création de méthodes telles que l'expérimentation puisse se poursuivre de manière moins aveugle, moins à la merci des accidents, de manière plus intelligente, de sorte que les hommes puissent apprendre à partir de leurs erreurs et tirer profit de leurs succès.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 1

#### **Texte complémentaire 1**

Nous prenons donc notre point de départ dans le fait objectif que les actes humains ont des conséquences sur d'autres hommes, que certaines de ces conséquences sont perçues, et que leur perception mène à un effort ultérieur pour contrôler l'action de sorte que certaines conséquences soient assurées et d'autres, évitées. Suivant cette indication, nous sommes conduits à remarquer que les conséquences sont de deux sortes ; celles qui affectent les personnes directement engagées dans une transaction, et celle qui en affectent d'autres au-delà de celles qui sont immédiatement concernées. Dans cette distinction, nous trouvons le germe de la distinction entre le privé et le public. Quand des conséquences indirectes sont reconnues et qu'il y a un effort pour les régler, quelque chose ayant les traits d'un Etat commence à exister. Quand les conséquences d'une action sont confinées (ou crues confinées) principalement aux personnes directement engagées, la transaction est privée. Quand A et B discutent ensemble, l'action est une trans-action : tous deux sont concernés par elle ; son résultat passe pour ainsi dire de l'un à l'autre. Mais les conséquences en terme d'avantage ou de préjudice ne s'étendent apparemment pas au-delà de A et de B ; l'activité demeure entre eux ; elle est privée. Cependant, si l'on montre que les conséquences de cette conversation s'étendent au-delà des deux personnes directement concernées, qu'elle affecte le bien-être de nombreux autres, l'acte acquiert une capacité publique, que la conversation soit menée entre un roi et son premier ministre, entre un Catiline et un conspirateur allié, ou entre des marchands projetant de monopoliser un le marché.

La distinction entre le privé et le public n'est donc d'aucune manière équivalente à la distinction entre l'individuel et le social, même en supposant que la seconde distinction ait un sens précis. De nombreux actes privés sont sociaux : leurs conséquences contribuent au bien-être de la communauté ou affectent son statut et ses perspectives. Au sens large, toute transaction menée de manière délibérée entre deux personnes ou plusieurs personnes est d'une qualité sociale. Elle est une forme du comportement en association et ses conséquences peuvent influencer des associations ultérieures. (...)

Il n'y a donc aucune connexion nécessaire entre le caractère privé d'un acte et son caractère non social ou anti-social. En outre, le public ne peut être identifié à ce qui est socialement utile. L'une des activités les plus ordinaires

de la communauté politiquement organisée a été de faire la guerre. Même les plus bellicistes des militaristes pourront difficilement soutenir que toutes les guerres ont été socialement utiles, ou nier que certaines d’entre elles ont été si destructrices des valeurs sociales qu’il aurait été infiniment mieux de ne pas les entreprendre. (...) De même que le comportement n’est pas anti-social ou non social pour la raison qu’il est entrepris de manière privée, il n’est pas non plus socialement précieux pour la raison qu’il est mené au nom du public par des agents publics. L’argument ne nous a pas conduits très loin, mais il nous a au moins montré qu’il ne faut pas identifier la communauté et ses intérêts avec l’Etat ou avec la communauté politiquement organisée. Et cette différenciation peut nous disposer favorablement à l’égard de la proposition avancée plus haut ; à savoir que la ligne qui sépare le public du privé doit être tracée sur la base de l’étendue et de la portée des conséquences d’actes qui sont si importantes qu’elles nécessitent un contrôle, soit par prohibition, soit par promotion. Nous distinguons les bâtiments privés et publics, les écoles privées et publiques, les voies privées et les routes publiques, les biens privés et les fonds publics, les personnes privées et les fonctionnaires publics. Notre thèse est que la clé pour comprendre la nature et les fonctions de l’Etat réside dans ces distinctions. Il n’est pas sans importance que le mot « privé » soit étymologiquement défini par opposition avec « fonctionnaire », une personne privée étant une personne dépourvue de position publique. Le public consiste en l’ensemble de tous ceux qui sont tellement affectés par les conséquences indirectes de transactions qu’il est jugé nécessaire de veiller systématiquement à ces conséquences. Les fonctionnaires sont ceux qui surveillent et prennent soin des intérêts ainsi affectés. Comme ceux qui sont indirectement affectés ne sont pas des participants directs à la transaction en question, il est nécessaire que certaines personnes soient distinguées pour les représenter et pour veiller à ce que leurs intérêts soient conservés et protégés. Les bâtiments, la propriété, les fonds et les autres ressources matérielles impliquées par l’exercice de cette fonction sont *res publica*, le bien commun. Le public, en tant qu’il est organisé au moyen de fonctionnaires et d’institutions matérielles qui prennent soin des conséquences indirectes, étendues et persistantes, des transactions privées, est le *Populus*. (...)

Ceux qui sont indirectement et sérieusement affectés en bien ou en mal forment un groupe suffisamment distinctif pour requérir une reconnaissance et un nom. Le nom sélectionné est Le Public. Le public est organisé et rendu effectif par le moyen de représentants qui, comme gardiens de la coutume, comme législateurs, comme cadres de l’exécutif, comme juges, etc., prennent soin de ses intérêts particuliers par le biais de méthodes destinées à régler les actions collectives des individus et des groupes. Quand les choses se passent ainsi, l’association ajoute ensuite à elle-même une organisation politique, et quelque chose qui peut être un gouvernement apparaît : le public est un Etat politique.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 1

### Texte complémentaire 2

Les conséquences durables, larges et graves d’une activité en association engendrent un public. En lui-même, il est inorganisé et informe. Par l’intermédiaire de fonctionnaires et de leurs pouvoirs spéciaux, il devient un Etat. un public articulé et opérant par le biais d’officiers représentatifs est l’Etat ; il n’y a pas d’Etat sans gouvernement, mais ils exercent des pouvoirs nouveaux et spéciaux. Ils peuvent en tirer un profit personnel. Alors, le gouvernement devient arbitraire et corrompu. Même sans considérer les pots-de-vin délibérés et l’utilisation de pouvoirs exceptionnels en faveur de la gloire ou du profit personnel, la position renforce la vanité et la suffisance, ainsi que l’adhésion à l’intérêt de classe et à ses préjugés. (...) Ce n’est que par une vigilance continuelle des citoyens et leur critique des fonctionnaires publics qu’un Etat peut conserver son intégrité et son utilité.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 2

### Texte complémentaire 3

L’hypothèse soutenue ici se rapproche à plusieurs égards de la conception dite pluraliste de l’Etat. Elle présente aussi un point de différence notable. Notre doctrine des formes plurielles est l’énoncé d’un fait : il existe une pluralité de groupements sociaux, bons, mauvais ou indifférents. Ce n’est pas une doctrine qui prescrit des limites inhérentes à l’action politique. Elle ne suggère pas que la fonction de l’Etat est limitée à régler les conflits entre les autres groupes comme si chacun d’entre eux disposait par lui-même d’un champ d’action immuable. Si cela était vrai, l’Etat ne serait qu’un arbitre pour parer les offenses entre les groupes et y remédier. Notre hypothèse est neutre par rapport à toute implication générale et hâtive quant au degré d’extension de l’activité de l’Etat. Elle n’indique aucune politique particulière de l’action publique. Parfois, les conséquences du comportement collectif de certaines personnes peuvent être telles qu’il en naît un large intérêt public, et cet intérêt ne peut être satisfait que si des conditions provenant d’une reconstruction importante à l’intérieur de ce groupe sont établies. Il n’y a pas une sainteté inhérente dans une Eglise, un syndicat, une corporation d’affaires ou une institution familiale, qu’il n’y en a dans un Etat. Leur valeur doit également être mesurée par leurs conséquences. Les

conséquences varient avec des conditions concrètes ; par conséquent, à certaines périodes et dans certains lieux, une grande mesure d’activité étatique peut être indiquée et, à un autre moment, une politique de repos et de laissez-faire. De même que les publics et les Etats varient avec les conditions de temps et de lieu, les fonctions concrètes que les Etats devraient assurer varient aussi. Il n’y a aucune proposition antécédente universelle qui puisse déterminer si les fonctions d’un Etat devraient être limitées ou étendues. Leur portée est quelque chose qui doit être déterminé de manière critique et expérimentale.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 2

### Texte complémentaire 4

Nous parlons couramment de certains gouvernements de type représentatif par opposition à d’autres qui ne le seraient pas. D’après notre hypothèse, tous les gouvernements sont représentatifs en ce sens qu’ils prétendent représenter l’intérêt qu’un public éprouve pour le comportement des individus et des groupes. Cependant, il n’y a ici aucune contradiction. Ceux qui s’impliquent dans un gouvernement sont encore des êtres humains. Ils conservent leur lot de traits ordinaires de la nature humaine. Ils ont toujours des intérêts privés à servir, ainsi que des intérêts qui sont propres à des groupes particuliers comme ceux de la famille, de la clique ou de la classe à laquelle ils appartiennent. Il est rare qu’une personne s’immerge complètement dans sa fonction politique ; au mieux la plupart des hommes parviennent-ils à faire que leur souci du bien être public domine sur leurs autres désirs. Un gouvernement « représentatif » signifie que le public est délibérément organisé en fonction de l’intention d’assurer cette domination. Chez les individus, la double capacité de chaque officier du public provoque un conflit entre leurs buts et leurs actes véritablement politiques, et ceux qu’ils ont dans leur rôle non politique. Lorsque le public adopte des mesures particulières pour veiller à ce que ce conflit soit atténué et à ce que les fonctions représentatives aient la priorité sur les fonctions privées, alors les institutions politiques sont appelées représentatives.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 3

### Texte complémentaire 5

On a eu régulièrement tendance à considérer l’éducation des enfants comme une charge relevant de l’Etat, et ce malgré le fait que les enfants incombent avant tout à la famille. Mais la période durant laquelle une éducation effective est possible est celle de l’enfance ; ne pas profiter de cette période comporte des conséquences irréparables. Une négligence peut rarement être compensée plus tard. Ainsi, comme on considère qu’un certain degré d’instruction et de formation comporte des conséquences importantes pour le corps social, on établit des règles qui affectent l’action des parents en relation avec leurs enfants, et même ceux qui ne sont pas parents sont imposés pour l’entretien des écoles – sauf avis contraire, et en dépit de Herbert Spencer. De même, les conséquences d’une négligence quant à l’établissement de garanties contre les industries utilisant des machines dangereuses ou présentant des conditions insalubres, sont si sérieuses et tellement irréparables, que le public moderne est intervenu pour maintenir des conditions propices à la sécurité et à la santé. Les mouvements visant à instaurer une assurance maladie et vieillesse illustrent le même principe. Bien que la règle publique d’un salaire minimum soit encore très discutée, l’argument qui plaide en sa faveur fait appel au critère établi. En effet, cet argument repose sur le fait qu’un minimum vital est l’occasion de conséquences indirectes si sérieuses pour la société qu’il ne peut raisonnablement pas être laissé entre les mains des parties directement concernées, d’autant qu’un besoin pressant peut rendre les personnes incapables de négocier de manière effective.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 2

### Texte complémentaire 6

Afin de rechercher les conditions sans lesquelles le public informe qui existe encore ne pourrait fonctionner démocratiquement, nous pouvons commencer par énoncer la nature de l’idée démocratique du point de vue de sa signification sociale générique. Pour l’individu, elle consiste dans le fait de prendre part de manière responsable, en fonction de ses capacités, à la formation et à la direction des activités du groupe auquel il appartient, et à participer en fonction de ses besoins aux valeurs que le groupe défend. Pour les groupes, elle exige la libération des potentialités des membres d’un groupe en harmonie avec les intérêts et les biens communs. Puisque chaque individu est membre de nombreux groupes, cette prescription ne peut être exécutée que quand divers groupes interagissent souplement et pleinement en connexion avec d’autres groupes. (...) Mais un bon citoyen considère que sa conduite est enrichie et enrichissante par le biais de sa participation à la vie de famille, à l’industrie, aux associations scientifiques et artistiques. On y trouve des échanges mutuels libres : la plénitude d’une personnalité intégrée est donc susceptible d’être accomplie, puisque les attractions et les réponses des divers groupes se renforcent mutuellement et que leurs valeurs s’accordent.

Considérée comme une idée, la démocratie n'est pas une alternative à d'autres principes de vie en association. Elle est l'idée de la communauté elle-même. (...) L'idée ou l'idéal d'une communauté pointe cependant vers des phases réelles de la vie en association, lorsque celles-ci sont libérées d'éléments restrictifs et perturbants, et sont vues comme ayant atteint la limite de leur développement. Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a une communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de la démocratie.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 6

### Texte complémentaire 7

Quelles sont les conditions dans lesquelles il est possible à la Grande Société de se rapprocher de façon plus intime et plus vitale du statut d'une Grande Communauté et, ainsi, de se réaliser dans les sociétés et les Etats véritablement démocratiques ? Quelles sont les conditions dans lesquelles nous pourrions raisonnablement nous imaginer le Public émergeant de son éclipse ? (...)

On rencontre d'abord l'idée que chaque individu est naturellement doté de l'intelligence requise, sous le contrôle de l'intérêt personnel, pour s'engager dans les affaires politiques ; il y a ensuite l'idée que le suffrage général, des élections fréquentes des fonctionnaires et la règle de la majorité suffisent à garantir la responsabilité des dirigeants élus à l'égard des désirs et des intérêts du public. Comme nous le verrons, la seconde conception est logiquement liée à la première et se maintient ou tombe avec elle. A la base de ce schéma repose ce que Lippmann a appelé à juste titre l'individu « omniscient » : compétent pour forger des mesures politiques, pour juger de leurs résultats ; compétent pour discerner dans toutes les situations exigeant une action politique ce qui favorise son propre bien, et compétent pour imposer son idée du bien et la volonté d'exécuter cette dernière contre des forces contraires. (...)

La condition principale pour qu'émerge un public démocratiquement organisé est un type de connaissance et de perspicacité qui n'existe pas encore. (...) Parmi ces conditions, l'exigence de la liberté de l'enquête sociale et de la distribution de ses conclusions est évidente. (...) Il ne peut y avoir un public sans une publicité complète à l'égard de toutes les conséquences qui le concernent. Tout ce qui entrave et restreint la publicité limite et déforme l'opinion publique, et entrave et dénature la pensée sur les questions sociales.

Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Chapitre 6

### Texte complémentaire 8

Mais on peut défendre l'assertion selon laquelle les prétendus états démocratiques, dans le monde, n'auraient jamais réussi à instaurer qu'une démocratie « bourgeoise ». On entend par là une démocratie où le pouvoir repose en dernière instance dans les mains du capitalisme financier, en dépit des revendications réclamant un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. D'un point de vue historique, il est clair que la montée de gouvernements démocratiques a accompagné le transfert du pouvoir, des intérêts agraires aux intérêts industriels et commerciaux.

Ce transfert ne s'est pas fait sans conflit. Au cours de cette lutte, les représentants des nouvelles forces de production ont affirmé qu'ils se battaient pour la liberté, et pour le libre-arbitre et la libre initiative des individus. Partout sur le continent, et aussi, dans une moindre mesure, en Grande-Bretagne, la manifestation politique de la libre entreprise économique a pris le nom de libéralisme. Les partis soi-disant « libéraux » étaient ceux qui aspiraient au maximum d'actions économiques individuelles combinées au minimum de contrôle social, en défendant l'intérêt de gens liés à l'industrie et au commerce. Si cette manifestation exprime au sens plein le libéralisme, alors celui-ci a fait son temps, et c'est une folie sociale que de tenter de le ressusciter.

Le mouvement a en effet définitivement échoué à réaliser les fins qu'il s'était données, à savoir celles de la liberté et de l'individualité, au nom desquelles il proclamait sa suprématie politique légitime. Le mouvement qui les défendait a donné le pouvoir à une minorité aux dépens des vies et des pensées du plus grand nombre. La capacité à maîtriser les conditions dans lesquelles la masse du peuple a accès aux moyens de production et aux produits de leur activité a été à travers les âges le motif fondamental de la répression de la liberté et l'obstacle au développement de l'individualité. Il serait absurde de nier tout avantage à ce changement de maître pour les masses. Mais vanter ces avantages sans prêter attention aux brutalités et aux iniquités, à l'enrégimentement et à l'oppression, à la guerre, ouverte mais aussi cachée, que connaît le système actuel, est du ressort de l'hypocrisie intellectuelle et morale. La distorsion et la restriction de la personnalité humaine par le régime de la compétition et de l'argent actuellement en place fait mentir ceux qui affirment que le présent système social est un système de liberté et d'individualisme, si l'on entend par là une liberté et une individualité qui existeraient pour tous. (...)

La démocratie ne signifie pas en effet seulement des fins que même les dictateurs revendiquent maintenant comme leurs, à savoir la sécurité des individus et la possibilité de leur épanouissement personnel. Elle signifie aussi une importance particulière accordée aux moyens par lesquels ces fins doivent être accomplies. Les moyens qui leur sont dévolus sont les activités volontaires des individus par opposition à la coercition; ils sont l'assentiment et le consentement, par opposition à la violence; la force d'une organisation intelligente, au contraire d'une organisation imposée de l'extérieur et d'en haut. Le principe fondamental de la démocratie est que les fins que sont la liberté et l'individualité pour tous ne peuvent être atteintes que par des moyens qui s'accordent à ces fins. Ce qui fait la valeur de ce geste, lorsqu'on brandit la bannière du libéralisme dans ce pays - quel que soit le sens qu'il ait pris en Europe, - est qu'on insiste sur la liberté de croyance, de recherche, de débat, d'assemblée, et d'éducation : c'est-à-dire sur la méthode de l'intelligence publique par opposition à toute coercition, quand bien même elle prétendrait être exercée en vue de la liberté ultime de tous les individus. Il y a une hypocrisie intellectuelle et une contradiction morale dans le credo de ceux qui soutiennent que l'on a besoin d'une dictature au moins temporaire d'une certaine classe, comme dans la position de ceux qui affirment que le système économique présent offre une liberté d'initiative et donne une chance à chacun.

Il n'y a pas de contradiction à défendre la combinaison de moyens libéraux et démocratiques, et de fins radicales d'un point de vue social. Il n'y a non seulement aucune contradiction à cela, mais bien plus, ni l'histoire, ni la nature humaine ne nous donnent de raison de croire que des fins socialement radicales peuvent être atteintes par aucun autre moyen que les moyens libéraux et démocratiques. L'idée que ceux qui possèdent la force ne la cèdent jamais si ce n'est quand ils y sont forcés par une puissance physique supérieure s'applique aux dictatures qui prétendent agir pour l'intérêt des masses opprimées alors qu'elles agissent en fait pour exercer leur puissance contre ces masses. L'objectif de la démocratie est un objectif radical. C'est en effet un objectif qui n'a jamais été parfaitement mis en œuvre dans quelque pays que ce soit à quelque époque que ce soit. Il est radical car il requiert un grand bouleversement des institutions sociales, économiques, légales et culturelles qui existent aujourd'hui. Un libéralisme démocratique qui ne reconnaît pas cela, à la fois en pensée et en acte, n'est pas lucide sur sa propre signification et sur ce que celle-ci implique.

Il n'y a en outre rien de plus radical que d'insister sur le fait que c'est au moyen de méthodes démocratiques que les changements sociaux radicaux doivent être effectués. Dire que se reposer sur une supériorité de puissance physique est précisément la position réactionnaire n'est pas une parole en l'air. C'est en effet le principe sur lequel le monde a reposé dans le passé, et que le monde arme de nos jours dans le but de le perpétuer. Il est facile de comprendre pourquoi ceux qui sont en contact étroit avec les iniquités et les vies tragiques qui sont le lot du système actuel, et qui sont conscients que nous avons désormais les ressources pour mettre en route un système social qui offre une chance et la sécurité à tous, sont impatients et désirent de tout leur cœur le renversement du système actuel par quelque moyen que ce soit. Mais les moyens démocratiques et l'avènement des fins démocratiques ne font qu'un et sont inséparables. La renaissance de la foi démocratique sous la forme d'une foi indomptable, combattante et militante, est un résultat ardemment souhaitable. Mais cette croisade ne peut gagner au mieux que quelques batailles et non la guerre, à moins qu'elle ne jaillisse d'une foi vivante en notre nature humaine commune et en la puissance d'une action volontaire fondée sur l'intelligence collective publique.

Dewey, « La démocratie radicale » in *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Roberto Frega

\*\*\*

### Exposé 13

Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant. Pour cela, nous ne devons pas penser que le contrat originel soit conçu pour nous engager à entrer dans une société particulière ou pour établir une forme particulière de gouvernement. L'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. Ce sont les principes même que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association. Ces principes doivent servir de règles pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies. C'est cette façon de considérer les principes de la justice que j'appellerai la théorie de la justice comme équité.

Par conséquent, nous devons imaginer que ceux qui s'engagent dans la coopération sociale choisissent ensemble, par un seul acte collectif, les principes qui doivent fixer les droits et les devoirs de base et déterminer la répartition des avantages sociaux. Les hommes doivent décider par avance selon quelles règles ils vont arbitrer leurs revendications mutuelles et quelle doit être la charte fondatrice de la société. [...]

Un des traits de la théorie de la justice comme équité est qu'elle conçoit les partenaires placés dans la situation initiale comme des êtres rationnels qui sont mutuellement désintéressés. Cela ne signifie pas qu'ils soient égoïstes, c'est-à-dire qu'ils soient des individus animés par un seul type d'intérêts, par exemple la richesse, le prestige et la domination. C'est plutôt qu'on se les représente comme ne s'intéressant pas aux intérêts des autres. Il faut faire l'hypothèse que même leurs buts spirituels peuvent être opposés, au sens où les buts des personnes de religions différentes peuvent être opposés. En outre, le concept de rationalité doit être interprété, dans la mesure du possible, au sens étroit, courant dans la théorie économique, c'est-à-dire comme la capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données. (...)

On peut observer que, à partir du moment où l'on pense que les principes de la justice résultent d'un accord originel conclu dans une situation d'égalité, la question reste posée de savoir si le principe d'utilité serait alors reconnu. A première vue, il semble tout à fait improbable que des personnes se considérant elles-mêmes comme égales, ayant le droit d'exprimer leurs revendications les unes vis-à-vis des autres, consentent à un principe qui puisse exiger une diminution des perspectives de vie de certains, simplement au nom de la plus grande quantité d'avantages dont jouiraient les autres. puisque chacun désire protéger ses intérêts, sa capacité à favoriser sa conception du bien, personne n'a de raison de consentir à une perte durable de satisfaction pour lui-même afin d'augmenter la somme totale. E l'absence d'instincts altruistes, solides et durables, un être rationnel ne saurait accepter une structure de base simplement parce qu'elle maximise la somme algébrique des avantages, sans tenir compte des effets permanents qu'elle peut avoir sur ses propres droits, ses propres intérêts de base. C'est pourquoi, semble-t-il, le principe d'utilité est incompatible avec une conception de la coopération sociale entre des personnes égales en vue de leur avantage mutuel. (...) Je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que des inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. Ces principes excluent la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien, au total. Il peut être opportun, dans certains cas, que certains possèdent moins afin que d'autres prospèrent, mais ceci n'est pas juste. Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par là même améliorée la situation des moins favorisés.

L'idée intuitive est la suivante : puisque le bien dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris les moins favorisés. Les deux principes que j'ai mentionnés plus haut constituent, semble-t-il, une base équitable sur laquelle les mieux lotis ou les plus chanceux dans leur position sociale – conditions qui ne sont ni l'une ni l'autre, nous l'avons déjà dit, au mérite – pourraient espérer obtenir la coopération volontaire des autres participants ; ceci dans le cas où le bien-être de tous est conditionné par l'application d'un système de coopération. C'est à ces principes que nous sommes conduits dès que nous décidons de rechercher une conception de la justice qui empêche d'utiliser les hasards des dons naturels et les contingences sociales comme des atouts dans la poursuite des avantages politiques et sociaux. (...) En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et qu'elles soient attachées à des positions et des fonctions ouvertes à tous. (...)

Ainsi nous distinguons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent l'égalité des libertés de base pour chacun et les aspects qui spécifient et établissent des inégalités sociales et économiques. Or, il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne » ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le même principe.

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et des richesses et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous.

Rawls, *Théorie de la justice*, Première partie, Chapitre 1, § 3

#### Texte complémentaire 1

Nous dirons qu'une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une société où, premièrement, chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où, deuxièmement, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes. Dans ce cas, même si les hommes émettent des exigences excessives les uns à l'égard des autres, ils reconnaissent néanmoins un point de vue commun à partir duquel leurs revendications peuvent être arbitrées. Si la tendance des hommes à favoriser leur intérêt personnel rend nécessaire de leur part une vigilance réciproque, leur sens public de la justice rend possible et sûre leur association. Entre des individus ayant des buts et des projets disparates, le fait de partager une conception de la justice établit les liens de l'amitié civique ; le désir général de justice limité la poursuite d'autres fins. Il est permis d'envisager cette conception publique de la justice comme constituant la charte fondamentale d'une société bien ordonnée.

Rawls, *Théorie de la justice*, Première partie, Chapitre 1, § 1

#### Texte complémentaire 2

Nous pouvons rejeter l'affirmation selon laquelle l'organisation des institutions est toujours imparfaite parce que la répartition des talents naturels et les contingences sociales sont toujours injustes et que cette injustice retentit inévitablement sur les organisations humaines. Souvent cette réflexion sert d'excuse pour méconnaître l'injustice, comme si le refus d'accepter l'injustice était de même nature que l'impossibilité d'accepter la mort. La répartition naturelle n'est ni injuste ni juste ; il n'est pas non plus injuste que certains naissent dans certaines positions sociales particulières. Il s'agit seulement de faits naturels. Ce qui est juste ou injuste par contre, c'est la façon dont les institutions traitent ces faits. Les sociétés aristocratiques ou de castes sont injustes parce qu'elles font de ces contingences le moyen de répartir les hommes entre des classes sociales plus ou moins fermées et privilégiées. La structure de base de ces sociétés fait sien l'arbitraire qui se trouve dans la nature. Mais aucune nécessité ne contraint les hommes à se résigner à ces contingences. Le système social n'est pas un ordre intangible, échappant au contrôle des hommes, mais un mode d'action humaine. Dans la théorie de la justice comme équité, les hommes sont d'accord pour ne se servir des accidents de la nature et du contexte social que dans la perspective de l'avantage commun. Les deux principes sont un moyen équitable de faire face à l'arbitraire du sort et les institutions qui les appliquent sont justes, même si elles sont sans doute imparfaites à d'autres points de vue.

Rawls, *Théorie de la justice*, chap. 2, 17

### Texte complémentaire 3

Cependant, un certain degré d'accord sur les conceptions de la justice n'est pas la seule condition préalable à une société humaine viable. Il existe d'autres problèmes sociaux fondamentaux, en particulier ceux de la coordination, de l'efficacité et de la stabilité. C'est ainsi que les projets des individus ont besoin d'être coordonnés de façon à ce que leurs activités soient compatibles entre elles et puissent toutes être menées à bien sans que les attentes légitimes de quiconque soient gravement déçues. De plus, la réalisation de ces projets devrait permettre d'atteindre certains buts sociaux par des moyens à la fois efficaces et compatibles avec la justice. Et pour finir, le système de coopération sociale doit être stable : il faut qu'on y obéisse plus ou moins régulièrement et qu'on se conforme volontairement à ces règles de base ; lorsque des infractions ont lieu, il faudrait que des forces stabilisatrices interviennent pour empêcher de futures violations et restaurer l'organisation antérieure. Or il est évident que ces trois problèmes sont liés à celui de la justice. En l'absence d'un certain degré d'accord sur ce qui est juste et injuste, il est évidemment plus difficile pour des individus de coordonner efficacement leurs projets afin de garantir le maintien d'organisations mutuellement bénéfiques. La méfiance et le ressentiment rongent les liens de la civilité et le soupçon comme l'hostilité sont une incitation à des actes qu'autrement on éviterait de commettre. Ainsi, tandis que le rôle particulier des conceptions de la justice est de préciser les droits et les devoirs de base et de déterminer la répartition adéquate, la façon dont elles remplissent ce rôle affecte nécessairement les problèmes d'efficacité, de coordination et de stabilité. Nous ne pouvons pas, en général, évaluer une conception de la justice d'après son seul rôle distributif, si utile qu'il soit pour identifier le concept de justice. Nous devons prendre également en considération ce à quoi elle est plus largement reliée ; car, même si la justice a une certaine priorité, étant la plus importante vertu des institutions, il est cependant vrai, toutes choses égales par ailleurs, qu'une conception de la justice est préférable à une autre quand ses conséquences plus générales sont encore plus désirables.

Rawls, *Théorie de la justice*

### Texte complémentaire 4

Pour nous, l'objet premier de la justice, c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. Par institutions les plus importantes, j'entends la constitution politique et les principes structures socio-économiques. Ainsi, la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence de marchés concurrentiels, la propriété privée des moyens de production et la famille monogamique en sont des exemples. Si on les considère comme un système unique, elles définissent les droits et les devoirs des hommes et elles influencent leurs perspectives de vie, ce qu'ils peuvent s'attendre à être ainsi que leurs chances de réussite. C'est cette structure de base qui est l'objet premier de la justice parce que ses effets sont très profonds et se font sentir dès le début. L'idée intuitive que je propose ici est que cette structure comporte différentes positions sociales et que des hommes nés dans des positions différentes ont des perspectives de vie différentes, déterminées, en partie, par le système politique ainsi que par les circonstances socio-économiques. Ainsi, les institutions sociales favorisent certains points de départ au détriment d'autres. Il s'agit là d'inégalités particulièrement profondes. Car elles sont non seulement présentes un peu partout, mais elles affectent les chances des hommes dès le départ dans la vie ; il n'est en aucun cas possible de les justifier en faisant appel aux notions de mérite ou de valeur. C'est donc à ces inégalités, probablement inévitables dans la structure de base de toute société, que les principes de la justice sociale doivent s'appliquer en tout premier lieu. Ensuite, ces principes déterminent le choix d'une constitution politique et les principaux éléments du système socio-économique. La justice d'un modèle de société dépend essentiellement de la manière dont les droits et les devoirs fondamentaux sont attribués ainsi que des possibilités économiques et des conditions sociales dans les différents secteurs de la société.

Rawls, *Théorie de la justice*

### Séance 10 : L'incarnation du sujet politique (1/2) : Le féminisme

#### Exposé 14 : Delphy

La faible participation des hommes à la réalisation du travail ménager, et les modalités particulièrement intéressantes de cette participation – plus il y a de tâches à réaliser, moins ils en font en proportion – posent un problème tant théorique que politique. En effet, pour trouver comment faire cesser cette situation, il faut d'abord essayer de comprendre pourquoi elle existe et perdure ; pourquoi, en dépit du fait que la majorité des femmes travaillent, continuent-elles d'effectuer 80% du cœur du travail ménager ? Pourquoi la participation des deux sexes à l'emploi rémunéré tend-elle, sans d'ailleurs y parvenir, à s'égaliser tandis qu'elle reste si dissymétrique au foyer ?

La réponse à cette question féministe varie selon les tendances du féminisme et selon l'analyse que l'on fait du phénomène même du travail domestique. Au Parti communiste français ou à la Ligue communiste révolutionnaire, les féministes défendent le point de vue selon lequel le travail ménager est utile, voire nécessaire au capitalisme. Selon leur analyse, le travail ménager des femmes permettrait à l'Etat de faire des économies en matière d'équipements collectifs et au patronat de payer moins cher ses salarié-es (femmes et hommes). Si les femmes n'étaient pas les seules responsables de ce travail, disent-elles, il faudrait prévoir une baisse massive du temps de travail pour l'ensemble de la population – manque à gagner pour le capitalisme – et le développement significatif des équipements sociaux – dépense pour l'Etat et les patrons.

Ce raisonnement ne semble pas curieux parce qu'il est familier. Pourtant, si on le regarde sans préjugés, on s'aperçoit qu'il présuppose que tous les travailleurs ont une femme. En d'autres termes, il suppose que, quand on parle de travailleurs, on ne pense qu'aux hommes et, de surcroît, qu'aux hommes mariés. (...) D'abord, certains travailleurs-hommes n'ont pas de femme. Mais surtout, les travailleurs-femmes, c'est-à-dire la moitié de la force de travail, n'ont pas de femme. Si on suit l'analyse dite marxiste, on devrait constater qu'effectivement le patronat « compense » leur manque à avoir une femme en les payant plus. Or, on ne constate pas un tel sur-paiement de ces populations salariées. (...)

On dispose d'une population-contrôle, constituée des travailleurs-hommes et travailleurs-femmes célibataires, et des travailleurs-femmes mariées. Cette population qui-n'a-pas-de-femme entretient elle-même sa propre force de travail ; les heures de travail qu'elle y consacre montrent qu'elle effectue elle-même une bonne partie des services qui lui sont nécessaires ; elle en achète aussi certains ; mais il n'est pas sûr qu'elle recoure plus que les hommes mariés aux « substituts marchands » d'une part ; d'autre part, il est certain que ses employeurs ne la surpaient pas pour financer ces achats de substituts marchands aux services ménagers d'une épouse. On peut affirmer sans crainte que cette population, bien qu'elle n'ait pas de « femme », n'est pas pour autant plus coûteuse pour les patrons, et que la théorie selon laquelle le travail ménager bénéficie au capitalisme ne résiste pas à l'examen des faits.

A la théorie du « profit pour le capitalisme », j'oppose depuis longtemps celle du « profit pour la classe des hommes ». Ou, en d'autres termes, le travail ménager n'est pas une somme disparate de relations individuelles, mais l'effet d'un mode de production, le mode de production patriarcal ou domestique.

Qu'est-ce que le mode de production patriarcal ? C'est justement l'extorsion, par le chef de famille, du travail gratuit des membres de sa famille. C'est ce travail gratuit réalisé dans le cadre social – et non géographique – de la maison que j'appelle le travail domestique. Ce mode s'applique à n'importe quelle production. La production peut consister dans des biens et des services vendus par le chef de famille, comme c'est le cas des agriculteurs qui vendent le produit du travail agricole de leur femme, des garagistes et autres artisans, des médecins et autres professions libérales, qui vendent le produit

du travail de compatibilité, de secrétariat ou d'accueil de leur femme. Cette production peut aussi consister en travail pour la consommation immédiate du ménage : le travail ménager. L'ensemble du travail domestique est gratuit, qu'il soit vendu – le travail paraprofessionnel des épouses de « travailleurs indépendants » – ou consommé dans la famille – le travail ménager stricto sensu. (...) D'autre part, dans la théorie du mode de production domestique, toute « tâche ménagère » n'est pas nécessairement du travail domestique : ainsi le travail ménager des hommes ou des femmes célibataires, ou d'ailleurs des hommes mariés, quand ces personnes lavent leur linge ou font leur cuisine, le travail fait pour soi, n'est pas du travail gratuit. En effet, dans la juste mesure où il est fait pour soi, il trouve une compensation immédiate. Par exemple, se raser n'est pas du travail gratuit – exploité – puisque la personne qui effectue ce travail est récompensé par le fait de se trouver rasée. Le travail qu'on fait pour soi n'est pas payé, mais est rémunéré en nature.

Dans le cadre conceptuel du mode de production domestique, parler de « partage des tâches » en ce qui concerne le travail ménager est donc inexact : en effet, seul le travail gratuit, c'est-à-dire le travail fait gratuitement pour quelqu'un d'autre, est à proprement parler du travail domestique. Le travail gratuit est l'exploitation économique la plus radicale. On ne peut souhaiter répartir équitablement une exploitation. La seule chose que l'on puisse souhaiter, c'est faire en sorte que personne ne travaille gratuitement pour quelqu'un d'autre. Donc, si on entend « travail domestique » dans le cadre conceptuel du mode de production domestique, ce n'est pas son partage que l'on doit viser, mais son abolition.

Christine Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation*, Paris : Syllepse, 2015

### Texte complémentaire 1

Les femmes sont exploitées sur le marché du travail de deux façons complémentaires et non mutuellement exclusives, mais généralement successives au cours de leur vie : soit en en étant exclues, soit en y étant incluses dans des conditions discriminatoires. Elles sont exploitées dans leur foyer par l'obligation d'accomplir du travail gratuit pour leur conjoint et pour les enfants ; par l'absence de droits propres à la couverture-maladie et à la retraite longtemps après que les unions ont été dissoutes par le divorce ou la mort et que les enfants sont parties. Rien de ceci ne serait possible sans que l'Etat ne le tolère, qu'il s'agisse de l'absence de droits propres ou de la discrimination sur le marché du travail. Plus encore, rien de ceci ne serait possible sans que l'Etat ne l'encourage en omettant, par exemple, de considérer le travail des femmes d'indépendants pour ce qu'il est : une forme de travail gratuit. Comme ce travail n'est pas foncièrement différent du travail ménager, on peut considérer que l'ensemble du travail domestique dans le mode de production patriarcal est une forme de travail gratuit. *L'Etat fait plus que l'encourager : il subventionne ce système.* La Sécurité sociale paie la couverture-maladie des femmes-au-foyer à la place de leurs maris qui exploitent leur travail et, par les pensions de réversion, la retraite des femmes qui « ne travaillent pas », toujours à la place du mari. Tous ces coûts, qui représentent une grande part du fameux « trou de la Sécurité sociale », sont supportés par le reste des cotisant-es : les femmes qui travaillent en particulier paient une fois pour elles-mêmes, une deuxième fois pour aider à l'exploitation des autres.

Le Trésor public fait cadeau aux hommes, par le biais du quotient conjugal, de sommes qui leur permettent d'avoir « une femme-au-foyer ». Là encore, puisque l'Etat, comme il nous le répète avec raison, ne fabrique pas de fausse monnaie et que ce qu'il donne d'un côté, il faut bien qu'il le reprenne de l'autre, c'est le reste des contribuables qui paie, dont au premier chef les femmes « actives. »

*Tout cet argent pourrait être employé à assurer l'indépendance économique des femmes. Mais tout au moins pouvons-nous exiger qu'il ne soit pas dépensé pour assurer leur dépendance et leur exploitation. Tout au moins pouvons-nous demander que l'Etat cesse de subventionner le système patriarcal.*

Christine Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation*, Paris : Syllepse, 2015

### Texte complémentaire 2

Les hommes, en tant que groupe, extorquent du temps, de l'argent et du travail aux femmes, grâce à de multiples mécanismes, et c'est dans cette mesure qu'ils constituent une classe. La situation actuelle des femmes dans tous les pays occidentaux est que la majorité d'entre elles cohabitent avec un homme – avec un membre de la classe antagoniste – et c'est dans cette cohabitation qu'une grande partie de l'exploitation patriarcale est réalisée ; pas en totalité, car les femmes non cohabitantes sont exploitées aussi. Les femmes cohabitantes ne vivent pas en général leur situation en termes d'exploitation – en termes de système – mais elles voient que les hommes leur doivent du temps et de l'argent ; elles voudraient récupérer cette dette. On a vu qu'elles ne parviennent pas à le faire individuellement, dans le cadre des « négociations de couple » tant vantées par certain-es auteur-es. Réclamer sa dette n'est pas possible dans le cadre du couple. Il faut remarquer que cela semble impossible aussi sur le plan militant : autant il est possible au mouvement féministe de dire que les femmes sont opprimées, autant il se refuse à dire que les hommes jouissent de privilèges, par définition indus, et qu'il faut les en dépouiller.

Christine Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation*, Paris : Syllepse, 2015

### Texte complémentaire 3

L'oppression de classe est définie comme l'oppression du capitalisme et, réciproquement, le capitalisme est censé définir l'oppression de classe, et la société de classes au pluriel. Que la société soit hiérarchisée, tout le monde en est conscient. Mais la notion de « société de classes » permet-elle d'inclure toutes les oppressions ? (...)

Une doxa s'est mise en place qui identifie totalement plusieurs termes : économie, exploitation, capitalisme et classe. Ici, l'économie est prise au sens des classiques : il s'agit de l'économie de marché. L'exploitation est économique et, puisque l'économie est le marché, l'exploitation ne peut passer que par le marché. Les mécanismes de cette exploitation sont ceux du capitalisme, qui ne sont plus du tout ceux des modes de production « antérieurs », féodalisme et esclavagisme. Les classes de la société contemporaine sont censées être formées exclusivement des exploités-es et des exploités du mode de production capitaliste. Hors de ceci, point de salut. Il ne peut y avoir d'exploitation non capitaliste, puisqu'il est décrété que tout dans nos sociétés appelées capitalistes est déterminé par le mode de production capitaliste et que toutes les sociétés, sauf quelques cas résiduels, sont capitalistes ; mais surtout, l'exploitation est totalement identifiée aux mécanismes par lesquels elle est produite dans le capitalisme.

Tel est le cœur du dogme qui a constamment été opposé par exemple aux féministes, et parfois par les féministes elles-mêmes, à l'idée que les femmes étaient victimes d'exploitation, et d'une exploitation spécifique. *Idem* pour les Noir-es, les immigré-es. Au mieux le dogme permet-il d'admettre qu'il existe des catégories de travailleurs et de travailleuses plus désavantagées que d'autres à l'intérieur du capitalisme. Toutefois, cette admission est tout de suite tempérée par l'évocation du besoin de la classe capitaliste de diviser (pour mieux régner) ; ce qui est certainement vrai, mais n'est pas d'un grand secours pour les catégories qui se trouvent toujours du mauvais côté. Car la « division » n'explique pas ses propres principes : pourquoi prend-elle ces formes-là et pas d'autres ? Enfin, cette « explication » du sexisme et du racisme est un peu courte aux yeux des intéressés-es. Dans le dogme, le sexisme et le racisme seraient uniquement des moyens de placer certains individus tout en bas de l'échelle de la classe ouvrière. Ils ne seraient pas des systèmes propres et complets d'oppression, mais une tactique qui, en somme, se limiterait au marché du travail dans ses effets, même si pour produire ces effets, le capitalisme devait produire aussi des idéologies dévalorisantes. Or, les intéressés-es sentent, et parfois expriment très bien, qu'il y a plus à leur oppression que le fait d'être « surexploités-es » en tant que prolétaires et que leur oppression n'est ni un produit du seul capitalisme ni un bénéfice pour le seul capitalisme.

Christine Delphy, *Pour une théorie générale de l'exploitation*, Paris : Syllepse, 2015

**Séance 11 : L'incarnation du sujet politique (2/2) : Le postcolonialisme : Fanon et Saïd**

**Exposé 15**

La décolonisation, qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu. Mais elle ne peut être le résultat d'une opération magique, d'une secousse naturelle ou d'une entente à l'amiable. La décolonisation, on le sait, est un processus historique : c'est-à-dire qu'elle ne peut être comprise, qu'elle ne trouve son intelligibilité, ne devient translucide à elle-même que dans l'exacte mesure où l'on discerne le mouvement historicisant qui lui donne forme et contenu. La décolonisation est la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent précisément leur originalité de cette sorte de substantification que secrète et qu'alimente la situation coloniale. Leur première confrontation s'est déroulée sous le signe de la violence et leur cohabitation – plus précisément l'exploitation du colonisé par le colon – s'est poursuivie à grand renfort de baïonnettes et de canons. Le colon et le colonisé sont de vieilles connaissances. Et, de fait, le colon a raison quand il dit « les » connaître. C'est le colon qui a fait et qui continue à faire le colonisé. Le colon tire sa vérité, c'est-à-dire ses biens, du système colonial. (...)

Le monde colonisé est un monde coupé en deux. La ligne de partage, la frontière en est indiquée par les casernes et les postes de police. Aux colonies, l'interlocuteur valable et institutionnel du colonisé, le porte-parole du colon et du régime d'oppression est le gendarme ou le soldat. Dans les sociétés de type capitaliste, l'enseignement, religieux ou laïque, la formation de réflexes moraux transmissibles de père en fils, l'honnêteté exemplaire d'ouvriers décorés après cinquante années de bons et loyaux services, l'amour encouragé de l'harmonie et de la sagesse, ces formes esthétiques du respect de l'ordre établi, créent autour de l'exploité une atmosphère de soumission et d'inhibition qui allège considérablement la tâche des forces de l'ordre. Dans les pays capitalistes, entre l'exploité et le pouvoir s'interposent une multitude de professeurs de morale, de conseillers, de « désorientateurs ». Dans les régions coloniales, par contre, le gendarme et le soldat, par leur présence immédiate, leurs interventions directes et fréquentes, maintiennent le contact avec le colonisé et lui conseillent, à coups de crosse ou de napalm, de ne pas bouger. On le voit, l'intermédiaire du pouvoir utilise un langage de pure violence. L'intermédiaire n'allège pas l'oppression, ne voile pas la domination. Il les expose, les manifeste avec la bonne conscience des forces de l'ordre. L'intermédiaire porte la violence dans les maisons et dans les cerveaux du colonisé. (...)

Ce monde compartimenté, ce monde coupé en deux est habité par des espèces différentes. L'originalité du contexte colonial, c'est que les réalités économiques, les inégalités, l'énorme différence des modes de vie ne parviennent jamais à masquer les réalités humaines.

Quand on aperçoit dans son immédiateté le contexte colonial, il est patent que ce qui morcelle le monde c'est d'abord le fait d'appartenir ou non à telle espèce, à telle race. Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être toujours légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial. Il n'y a pas jusqu'au concept de société précapitaliste, bien étudié par Marx, qui ne demanderait ici à être repensé. Le serf est d'une essence autre que le chevalier, mais une référence au droit divin est nécessaire pour légitimer cette différence statutaire. Aux colonies, l'étranger venu d'ailleurs s'est imposé à l'aide de ses canons et de ses machines. En dépit de la domestication réussie, malgré l'appropriation le colon reste toujours un étranger. Ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni le compte en banque qui caractérisent d'abord la « classe dirigeante ». L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, « les autres ». (...)

La mise en question du monde colonial par le colonisé n'est pas une confrontation rationnelle des points de vue. Elle n'est pas un discours sur l'universel, mais l'affirmation échevelée d'une originalité posée comme absolue. Le monde colonial est un monde manichéiste. Il ne suffit pas au colon de

limiter physiquement, c'est-à-dire à l'aide de sa police et de sa gendarmerie, l'espace du colonisé. Comme pour illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal. La société colonisée n'est pas seulement décrite comme une société sans valeurs. Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, ou mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu. Élément corrosif, détruisant tout ce qui l'approche, élément déformant, défigurant tout ce qui a trait à l'esthétique ou à la morale, dépositaire de forces maléfiques, instrument inconscient et irrécupérable de forces aveugles. (...)

Dès que le colonisé commence à peser sur ses amarres, à inquiéter le colon, on lui délègue de bonnes âmes qui, dans les « Congrès de culture », lui exposent la spécificité, les richesses des valeurs occidentales. Mais chaque fois qu'il est question de valeurs occidentales il se produit, chez le colonisé, une sorte de raidissement, de tétanie musculaire. Dans la période de décolonisation, il est fait appel à la raison des colonisés. On leur propose des valeurs sûres, on leur explique abondamment que la décolonisation ne doit pas signifier régression, qu'il faut s'appuyer sur des valeurs expérimentées, solides, cotées. Or il se trouve que lorsqu'un colonisé entend un discours sur la culture occidentale, il sort sa machette ou du moins il s'assure qu'elle est à portée de sa main. La violence avec laquelle s'est affirmée la suprématie des valeurs blanches, l'agressivité qui a imprégné la confrontation victorieuse de ces valeurs avec les modes de vie ou de pensée des colonisés font que, par un juste retour des choses, le colonisé ricane quand on évoque devant lui ces valeurs. Dans le contexte colonial, le colon ne s'arrête dans son travail d'éreintement du colonisé que lorsque ce dernier a reconnu à haute et intelligible voix la suprématie des valeurs blanches. Dans la période de décolonisation, la masse colonisée se moque de ces mêmes valeurs, les insulte, les vomit à pleine gorge.

Ce phénomène est d'ordinaire masqué parce que, pendant la période de décolonisation, certains intellectuels colonisés ont établi un dialogue avec la bourgeoisie du pays colonialiste. Pendant cette période, la population autochtone est perçue comme masse indistincte. Les quelques individualités indigènes que les bourgeois colonialistes ont eu l'occasion de connaître çà et là ne pèsent pas suffisamment sur cette perception immédiate pour donner naissance à des nuances. Par contre, pendant la période de libération, la bourgeoisie colonialiste cherche avec fièvre des contacts avec les « élites ». C'est avec ces élites qu'est entrepris le fameux dialogue sur les valeurs. La bourgeoisie colonialiste, quand elle enregistre l'impossibilité pour elle de maintenir sa domination sur les pays coloniaux, décide de mener un combat d'arrière-garde sur le terrain de la culture, des valeurs, des techniques, etc. Or, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que l'immense majorité des peuples colonisés est imperméable à ces problèmes. Pour le peuple colonisé la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain et, bien sûr, la dignité. Mais cette dignité n'a rien à voir avec la dignité de la « personne humaine ». Cette personne humaine idéale, il n'en a jamais entendu parler. Ce que le colonisé a vu sur son sol, c'est qu'on pouvait impunément l'arrêter, le frapper, l'affamer ; et aucun professeur de morale jamais, aucun curé jamais n'est venu recevoir les coups à sa place ni partager son pain avec lui. Pour le colonisé, être moraliste c'est, très concrètement, faire taire la morgue du colon, briser sa violence étalée, en un mot l'expulser carrément du panorama. Le fameux principe qui veut que tous les hommes soient égaux trouvera son illustration aux colonies dès lors que le colonisé posera qu'il est l'égal du colon. Un pas de plus, il voudra se battre pour être plus que le colon. En fait, il a déjà décidé de remplacer le colon, de prendre sa place. Comme on le voit, c'est tout un univers matériel et moral qui s'écroule.

L'intellectuel qui a, pour sa part, suivi le colonialiste sur le plan de l'universel abstrait va se battre pour que colon et colonisé puissent vivre en paix dans un monde nouveau. Mais ce qu'il ne voit pas, parce que précisément le colonialisme s'est infiltré en lui avec tous ses modes de pensée, c'est que le colon, dès lors que le contexte colonial disparaît, n'a plus d'intérêt à rester, à coexister. Ce n'est



pas un hasard si, avant même toute négociation entre le gouvernement algérien et le gouvernement français, la minorité européenne dite « libérale » a déjà fait connaître sa position : elle réclame, ni plus ni moins, la double citoyenneté.

Fanon, *Les damnés de la terre*, Ch.1

### Texte complémentaire 1

Dans les régions colonisées où une véritable lutte de libération a été menée, où le sang du peuple a coulé et où la durée de la phase armée a favorisé le reflux des intellectuels sur des bases populaires, on assiste à une véritable éradication de la superstructure puisée par ces intellectuels dans les milieux bourgeois colonialistes. Dans son monologue narcissiste, la bourgeoisie colonialiste, par l'intermédiaire de ses universitaires, avait profondément ancré en effet dans l'esprit du colonisé que les essences demeurent éternelles en dépit de toutes les erreurs imputables aux hommes. Les essences occidentales s'entend. Le colonisé acceptait le bien-fondé de ces idées et l'on pouvait découvrir, dans un repli de son cerveau, une sentinelle vigilante chargée de défendre le socle gréco-latin. Or il se trouve que, pendant la lutte de libération, au moment où le colonisé reprend contact avec son peuple, cette sentinelle factice est pulvérisée. Toutes les valeurs méditerranéennes, triomphe de la personne humaine, de la clarté et du Beau, deviennent des bibelots sans vie et sans couleur. Tous ces discours apparaissent comme des assemblages de mots morts. Ces valeurs qui semblaient ennoblir l'âme se révèlent inutilisables parce qu'elles ne concernent pas le combat concret dans lequel le peuple s'est engagé.

Et d'abord l'individualisme. L'intellectuel colonisé avait appris de ses maîtres que l'individu doit s'affirmer. La bourgeoisie colonialiste avait enfoncé à coups de pilon dans l'esprit du colonisé l'idée d'une société d'individus où chacun s'enferme dans sa subjectivité, où la richesse est celle de la pensée. Or le colonisé qui aura la chance de s'enfouir dans le peuple pendant la lutte de libération va découvrir la fausseté de cette théorie. Les formes d'organisation de la lutte vont déjà lui proposer un vocabulaire inhabituel. Le frère, la sœur, le camarade sont des mots proscrits par la bourgeoisie colonialiste parce que pour elle mon frère c'est mon portefeuille, mon camarade c'est ma combine. L'intellectuel colonisé assiste, dans une sorte d'autodafé, à la destruction de toutes ses idoles : l'égoïsme, la récrimination orgueilleuse, l'imbécillité infantile de celui qui veut toujours avoir le dernier mot. Cet intellectuel colonisé, atomisé par la culture colonialiste, découvrira également la consistance des assemblées de villages, la densité des commissions du peuple, l'extraordinaire fécondité des réunions de quartier et de cellule. L'affaire de chacun ne cesse plus désormais d'être l'affaire de tous parce que, concrètement, on sera tous découverts par les légionnaires, donc massacrés, ou on sera tous sauvés. Le « démerdage », cette forme athée du salut, est, dans ce contexte, prohibé.

Fanon, *Les damnés de la terre*, Ch.1

### Texte complémentaire 2

Le colon fait l'histoire. Sa vie est une épopée, une odyssée. Il est le commencement absolu : « Cette terre, c'est nous qui l'avons faite. » Il est la cause continuée : « Si nous partons, tout est perdu, cette terre retournera au Moyen Âge. » En face de lui, des êtres engourdis, travaillés de l'intérieur par les fièvres et les « coutumes ancestrales », constituent un cadre quasi minéral au dynamisme novateur du mercantilisme colonial.

Le colon fait l'histoire et sait qu'il la fait. Et parce qu'il se réfère constamment à l'histoire de sa métropole, il indique en clair qu'il est ici le prolongement de cette métropole. L'histoire qu'il écrit n'est donc pas l'histoire du pays qu'il dépouille mais l'histoire de sa nation en ce qu'elle écume, viole et affame. L'immobilité à laquelle est condamné le colonisé ne peut être remise en question que si le colonisé décide de mettre un terme à l'histoire de la colonisation, à l'histoire du pillage, pour faire exister l'histoire de la nation, l'histoire de la décolonisation.

Fanon, *Les damnés de la terre*, Ch.1

### Texte complémentaire 3

Il faut interpréter cette caractéristique des partis politiques nationalistes à la fois par la qualité de leurs cadres et par celle de leur clientèle. La clientèle des partis nationalistes est une clientèle urbaine. Ces ouvriers, ces instituteurs, ces petits artisans et commerçants qui ont commencé – au rabais s'entend – à profiter de la situation coloniale ont des intérêts particuliers. Ce que cette clientèle réclame, c'est l'amélioration de son sort, l'augmentation de ses salaires. Le dialogue n'est jamais rompu entre ces partis politiques et le colonialisme.

On discute d'aménagements, de représentation électorale, de liberté de la presse, de liberté d'association. On discute réformes. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir un grand nombre d'indigènes militer dans les succursales des formations politiques de la métropole. Ces indigènes se battent sur un mot d'ordre abstrait : « Le pouvoir au prolétariat », oubliant que, dans leur région, c'est d'abord sur des mots d'ordre nationalistes qu'il faut mener le

combat. L'intellectuel colonisé a investi son agressivité dans sa volonté à peine voilée de s'assimiler au monde colonial. Il a mis son agressivité au service de ses intérêts propres, de ses intérêts d'individu. Ainsi prend facilement naissance une sorte de classe [61] d'esclaves libérés individuellement, d'esclaves affranchis. Ce que l'intellectuel réclame, c'est la possibilité de multiplier les affranchis, la possibilité d'organiser une authentique classe d'affranchis. Les masses, par contre, n'entendent pas voir augmenter les chances de succès des individus. Ce qu'elles exigent, ce n'est pas le statut du colon, mais la place du colon. Les colonisés, dans leur immense majorité, veulent la ferme du colon. Il ne s'agit pas pour eux d'entrer en compétition avec le colon. Ils veulent sa place.

Fanon, *Les damnés de la terre*, Ch.1

### Texte complémentaire 4

Il existe donc une complicité objective du capitalisme avec les forces violentes qui éclatent dans le territoire colonial. De plus, le colonisé n'est pas seul face à l'opresseur. Il y a, bien sûr, l'aide politique et diplomatique des pays et des peuples progressistes. Mais il y a surtout la compétition, la guerre impitoyable que se livrent les groupes financiers. Une conférence de Berlin avait pu répartir l'Afrique déchiquetée entre trois ou quatre pavillons. Actuellement, ce qui est important, ce n'est pas que telle région africaine soit terre de souveraineté française ou belge : ce qui importe, c'est que les zones économiques soient protégées. Le pillage d'artillerie, la politique de la terre brûlée ont fait place à la sujétion économique. Aujourd'hui on ne mène plus de guerre de répression contre tel sultan rebelle. On est plus élégant, moins sanguinaire, et on décide la liquidation pacifique du régime castriste. On essaie d'étrangler la Guinée, on supprime Mossadegh. Le dirigeant national qui a peur de la violence a donc tort s'il s'imagine que le colonialisme va « tous nous massacrer ». Les militaires, bien sûr, continuent à jouer avec les poupées datant de la conquête, mais les milieux financiers ont vite fait de les ramener à la réalité.

Fanon, *Les damnés de la terre*, Ch.1

### Auteur complémentaire : Saïd

L'orientalisme n'est donc pas un simple thème ou domaine politique reflété passivement par la culture, l'érudition ou les institutions; il n'est pas non plus une collection vaste et diffuse de textes sur l'Orient; il ne représente pas, il n'exprime pas quelque infâme complot impérialiste « occidental » destiné à opprimer le monde « oriental ». C'est plutôt la distribution d'une certaine conception géoéconomique dans des textes d'esthétique, d'érudition, d'économie, de sociologie, d'histoire et de philologie; c'est l'élaboration non seulement d'une distinction géographique (le monde est composé de deux moitiés inégales, l'Orient et l'Occident), mais aussi de toute une série d'« intérêts » que non seulement il crée, mais encore entretient par des moyens tels que les découvertes érudites, la reconstruction philologique, l'analyse psychologique, la description de paysages et la description sociologique; il est (plutôt qu'il n'exprime) une certaine volonté ou intention de comprendre, parfois de maîtriser, de manipuler, d'incorporer même, ce qui est un monde manifestement différent (ou autre et nouveau); surtout, il est un discours qui n'est pas du tout en relation de correspondance directe avec le pouvoir politique brut, mais qui, plutôt, est produit et existe au cours d'un échange inégal avec différentes sortes de pouvoirs, qui est formé jusqu'à un certain point par l'échange avec le pouvoir politique (comme dans Y establishment colonial ou impérial), avec le pouvoir intellectuel (comme dans les sciences régnautes telles que la linguistique, l'anatomie comparées, ou l'une quelconque des sciences politiques modernes), avec le pouvoir culturel (comme dans les orthodoxies et les canons qui régissent le goût, les valeurs, les textes), la puissance morale (comme dans les idées de ce que « nous » faisons et de ce qu'« ils » ne peuvent faire ou comprendre comme nous). En fait, ma thèse est que l'orientalisme est — et non seulement représente — une dimension considérable de la culture politique et intellectuelle moderne et que, comme tel, il a moins de rapports avec l'Orient qu'avec « notre » monde. (...)

L'Orient n'est pas seulement le voisin immédiat de l'Europe, il est aussi la région où l'Europe a créé les plus vastes, les plus riches et les plus anciennes de ses colonies, la source de ses civilisations et de ses langues, il est son rival culturel et il lui fournit l'une des images de l'Autre qui s'impriment le plus profondément en lui. De plus, l'Orient a permis de définir l'Europe (ou l'Occident) par contraste : son idée, son image, sa personnalité, son expérience. Rien de cet Orient n'est pourtant purement imaginaire. L'Orient est partie intégrante de la civilisation et de la culture matérielles de l'Europe. L'orientalisme exprime et représente cette partie, culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux. (...) C'est pourquoi, tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident. Les

deux entités géographiques se soutiennent ainsi et, dans une certaine mesure, se reflètent l'une l'autre. Cela dit, il paraît raisonnable de faire quelques réserves. En premier lieu, on aurait tort de conclure que l'Orient était essentiellement une idée, ou une construction de l'esprit ne correspondant à aucune réalité. [...] Il y a eu — et il y a — des cultures et des nations dont le lieu est à l'est : leur vie, leur histoire, leurs coutumes possèdent une réalité brute qui dépasse évidemment tout ce qu'on peut en dire en Occident. C'est là un fait que cette étude de l'orientalisme ne peut guère commenter, elle ne peut que le reconnaître tacitement. Ici, ce qui me retient au premier chef, ce n'est pas une certaine correspondance entre l'orientalisme et l'Orient, mais la cohérence interne de l'orientalisme et de ses idées sur l'Orient (l'Orient en tant que carrière), en dépit, ou au-delà, ou en l'absence, de toute correspondance avec un Orient « réel ». [...] Deuxième réserve : on ne peut comprendre ou étudier à fond des idées, des cultures, des histoires sans étudier en même temps leur force, ou, plus précisément, leur configuration dynamique. Croire que l'Orient a été créé — ou, selon mon expression, « orientalisé » — et croire que ce type d'événements arrive simplement comme une nécessité de l'imagination, c'est faire preuve de mauvaise foi. La relation entre l'Occident et l'Orient est une relation de pouvoir et de domination [...] Pour ma part, je pense que l'orientalisme a plus de valeur en tant que signe de la puissance européenne et atlantique sur l'Orient qu'en tant que discours véridique sur celui-ci (ce qu'il prétend être, sous sa forme universitaire ou savante). Néanmoins, ce que nous devons respecter et tenter de saisir, c'est la solide texture du discours orientaliste, ses liens très étroits avec les puissantes institutions socio-économiques et politiques et son impressionnante vitalité.

Edward W. Said, *L'orientalisme*.

### Séance 12 : L'environnementalisme

#### Exposé 16

Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui. La thèse liminaire de ce livre est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné. Tout en lui est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de la modalité que du point de vue de l'ordre de grandeur : ce que l'homme peut faire aujourd'hui et ce que par la suite il sera contraint de continuer à faire, dans l'exercice irrésistible de ce pouvoir, n'a pas son équivalent dans l'expérience passée. Toute sagesse héritée, relative au comportement juste, était taillée en vue de cette expérience. Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique.

Dans ce vide (qui est en même temps le vide de l'actuel relativisme de valeurs) s'établit la recherche présentée ici. Qu'est-ce qui peut servir de boussole ? L'anticipation de la menace elle-même ! C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire et dans la profondeur de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques, desquels se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au pouvoir nouveau. Cela, je l'appelle « heuristique de la peur ». Seule la prévision de la déformation de l'homme nous fournit le concept de l'homme qui permet de nous en prémunir. Nous savons seulement ce qui est en jeu, dès lors que nous savons que cela est en jeu. Mais comme l'enjeu ne concerne pas seulement le sort de l'homme, mais également l'image de l'homme, non seulement la survie physique, mais aussi l'intégrité de son essence, l'éthique qui doit garder l'un et l'autre doit être non seulement une éthique de la sagacité, mais aussi une éthique du respect.

La fondation d'une telle éthique, qui ne reste plus liée au domaine immédiatement intersubjectif des contemporains, doit s'étendre jusqu'à la métaphysique, qui seule permet de se demander pourquoi

des hommes doivent exister au monde : donc pourquoi vaut l'impératif inconditionnel de préserver leur existence pour l'avenir. L'aventure de la technologie, avec ses risques extrêmes, exige ce risque de la réflexion extrême. (...)

Mais le véritable thème est ce devoir nouvellement apparu lui-même que résume le concept de responsabilité. Sans doute n'est-ce pas un phénomène nouveau dans la moralité. La responsabilité n'a pourtant jamais eu un tel objet, de même qu'elle a peu occupé la théorie éthique jusqu'ici. Le savoir, aussi bien que le pouvoir, étaient trop limités pour incorporer l'avenir plus lointain dans la prévision, bien plus, pour inclure la planète entière dans la conscience de la causalité personnelle. Plutôt que de deviner vainement les conséquences tardives, relevant d'un destin inconnu, l'éthique se concentrait sur la qualité morale de l'acte momentané lui-même, dans lequel on doit respecter le droit du prochain qui partage notre vie. Sous le signe de la technologie par contre, l'éthique a affaire à des actes (quoique ce ne soient plus ceux d'un sujet individuel), qui ont une portée causale incomparable en direction de l'avenir et qui s'accompagnent d'un savoir prévisionnel qui, peu importe son caractère incomplet déborde lui aussi tout ce qu'on a connu autrefois. Il faut y ajouter le simple ordre de grandeur des actions à long terme et très souvent également leur irréversibilité. Tout cela place la responsabilité au centre de l'éthique, y compris les horizons d'espace et de temps qui correspondent à ceux des actions. En ce sens la théorie de la responsabilité, qui fait encore défaut aujourd'hui, forme le centre de l'ouvrage.

Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*, Préface

#### Texte complémentaire 1

Et si le nouveau type de l'agir humain voulait dire qu'il faut prendre en considération davantage que le seul intérêt de l'homme - que notre devoir s'étend plus loin et que la limitation anthropocentrique de toute éthique du passé ne vaut plus ? Du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard - non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit. Si c'était le cas, cela réclamerait une révision non négligeable des fondements de l'éthique. Cela voudrait dire chercher non seulement le bien humain, mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de « fins en soi » au-delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept du bien humain. Aucune éthique du passé [mise à part la religion] ne nous a préparés à ce rôle de chargés d'affaires - et moins encore la conception dominante de la nature. Cette dernière nous refuse même décidément tout droit théorique de penser encore à la nature comme à quelque chose qui mérite le respect puisqu'elle réduit celle-ci à l'indifférence de la nécessité et du hasard et qu'elle l'a dépouillée de toute la dignité des fins. Et pourtant : un appel muet qu'on préserver son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie, là où elle est menacée.

Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*

#### Texte complémentaire 2

L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue « toute-puissante » *modo negativo*. Manifestement l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine qua non*, mais même indépendamment de cela, c'est une responsabilité métaphysique en et pour soi, depuis que l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière. Même si les deux choses se laissaient séparer - c'est-à-dire si, avec un environnement ravagé (et remplacé en grande partie par des artefacts), une vie digne d'être appelée humaine était possible pour nos descendants - la plénitude de vie produite pendant le long travail créateur de la nature, et maintenant livrée entre nos mains, aurait droit à notre protection pour son propre bien. Mais puisqu'en effet les deux choses sont inséparables, sans caricaturer l'image de l'homme, et qu'au contraire dans le plus décisif, à savoir l'alternative « préservation ou destruction », l'intérêt de l'homme coïncide avec celui du reste de la vie qui est sa patrie terrestre au sens le plus sublime de ce mot, nous pouvons traiter les deux obligations sous le concept directeur de l'obligation pour l'homme comme une seule obligation, sans pour autant succomber à une réduction anthropocentrique. [...]

Dans le choix entre l'homme et la nature, tel qu'il se pose toujours à nouveau, dans chaque cas particulier de la lutte pour l'existence, l'homme vient sans doute toujours en premier et la nature, même une fois admise sa

dignité, doit lui céder le pas, ainsi qu'à sa dignité supérieure. Ou bien, à supposer qu'on conteste ici l'idée d'un quelconque droit « supérieur », c'est pourtant la nature elle-même qui veut que l'égoïsme des espèces vienne d'abord, et l'exercice du pouvoir humain à l'encontre du reste du monde vivant est un droit naturel, résultant seulement de sa capacité. C'était pratiquement là le point de vue de toutes les époques au cours desquelles la nature paraissait globalement invulnérable, et la raison pour laquelle elle paraissait être à la libre disposition de l'homme pour qu'il en use à sa guise. Mais même si l'obligation à l'égard de l'homme continue encore à avoir une valeur absolue, elle n'en inclut pas moins désormais la nature comme condition de sa propre survie et comme un des éléments de sa propre complétude existentielle. Nous allons encore plus loin et nous disons que la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait également redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire. [...]

C'est seulement la supériorité de la pensée et pouvoir de la civilisation technique qu'elle a rendu possible qui mettaient une forme de vie, « l'homme », en état de mettre en danger toutes les autres (et aussi également lui-même). La nature ne pouvait prendre de risque plus grand que de laisser naître l'homme, et toute conception aristotélicienne de la téléologie de la nature intégrale (physis) qui est à son propre service et qui s'intègre pour former un tout est réfutée par ceci que même un Aristote ne pouvait pas encore pressentir. Pour lui c'était la raison théorique dans l'homme qui transcende la nature, sans assurément l'endommager par sa contemplation. L'intellect pratique émancipé qu'a produit la « science », un héritage de cet intellect théorique, n'oppose pas seulement sa pensée, mais encore son agir, à la nature d'une manière qui n'est plus guère compatible avec le fonctionnement inconscient de l'ensemble : dans l'homme, la nature s'est perturbée elle-même, et c'est seulement dans sa faculté morale (que nous pouvons encore lui imputer comme le reste) qu'elle a laissé ouverte une issue incertaine l'assurance ébranlée de l'autorégulation. Le fait que sa cause soit dorénavant suspendue à cela — ou disons plus modestement : le fait que tant de choses dépendent de ce que l'homme peut voir de cette cause — a quelque chose d'effrayant. Après les dimensions temporelles de l'évolution et même celles bien plus petites de l'histoire humaine, ceci est un tournant presque subit dans le destin de la nature. Sa possibilité était contenue dans l'essence du savoir et du vouloir indépendants du monde qui firent irruption dans le monde avec l'homme, mais sa réalité a lentement mûri et ensuite, brusquement, elle fut là. En ce siècle fut atteint le point depuis longtemps préparé, où le danger devient manifeste et critique. Le pouvoir, associé à la raison, entraîne de soi la responsabilité. Cela allait de soi depuis toujours concernant le domaine intersubjectif. Le fait que depuis peu la responsabilité s'étende au-delà jusqu'à l'état de la biosphère et la survie future de l'espèce humaine est simplement donné avec l'extension du pouvoir sur ces choses qui est en premier lieu un pouvoir de destruction. Le pouvoir et le danger dévoilent une obligation qui, par la solidarité avec le reste, une solidarité soustraite au choix, s'étend de l'être propre à l'être général sans même un consentement particulier.

Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*

### Texte complémentaire 3

Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ; ou encore, formulé de nouveau positivement : « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir ». (...)

Le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le *droit* de risquer notre propre vie, mais non celle de l'humanité ; et qu'Achille avait certes le droit de choisir pour lui-même une vie brève, faite d'exploits glorieux, plutôt qu'une longue vie de sécurité sans gloire (sous la présupposition tacite qu'il y aurait une postérité qui saura raconter ses exploits), mais que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer.

Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité*