

LIBERTÉ !

Introduction

Etymologiquement, liberté vient du latin *liber*, qui signifie sans entrave », « indépendant ».

Avant d'être un concept, la liberté est une expérience, c'est pourquoi l'homme a une précompréhension de la liberté car il l'expérimente depuis sa naissance. Cette précompréhension est également marquée par le désir, celui d'une liberté plus grande, voire impossible, qui influence nos projets de libération. La liberté est donc plus un processus (celui de libération) qu'un état (être libre). A travers notre vécu de la liberté, nous nous forçons une idée de la liberté que nous désirons. Tout Homme a donc une **triple précompréhension de la liberté** : 1) dans son expérience, 2) dans son désir, 3) dans ses idées. C'est cette triplicité qui sera étudiée, à travers notamment l'idée de mouvement.

La première liberté est la possibilité de se déplacer. Cette liberté n'est pas réservée à l'homme, les animaux peuvent également se mouvoir, au contraire des plantes. Cette liberté peut être mesurée par l'ampleur de l'espace qui peut-être parcouru, les limites imposées à chacun étant nombreuses et variées. **La liberté de mouvement se définit donc par une double opposition : l'opposition à la contrainte et l'opposition à l'obstacle. Le mouvement libre de toute contrainte est un mouvement libre, c'est-à-dire que sa trajectoire n'est pas prédéterminée. De même, un mouvement est libre s'il parcourt un espace dégagé de tout obstacle.** L'obstacle est un empêchement de se mouvoir, la contrainte est une obligation de se mouvoir d'une certaine manière. Par exemple, un corps en chute libre est libre au sens où il ne rencontre pas d'obstacle, mais il n'est pas libre car il obéit aux contraintes du déterminisme naturel.¹

La liberté est un apprentissage, comme l'enfant apprend à marcher : la liberté de mouvement est le résultat d'un processus de libération, une libération de la maladresse, de l'inertie, de la peur, de la paresse, etc. Cependant, la raison principale pour laquelle les animaux et l'homme se meuvent est l'instinct de survie, face au danger, pour assouvir el besoin de manger, de se reproduire, etc. **Le mouvement n'est donc pas libre, puisqu'il n'est pas désintéressé** même si nous avons une marge de manœuvre (donc de liberté). La liberté apparaît donc comme une marge d'indétermination. Les mouvements de l'Homme ne sont cependant pas tous guidés par l'instinct. Pour Hans Jonas, les mouvements du corps ne sont pas contrôlés par les besoins organiques mais par un contrôle eidétique, c'est-à-dire un contrôle de l'esprit qui provient de la forme (*eidōs*) à imager, soit qu'on imagine. Le mouvement est alors la continuation externe d'un contrôle interne à l'esprit (le contrôle eidétique de l'imagination). Ces deux contrôles permettent la liberté de l'homme, le contrôle interne offrant la faculté rationnelle et le contrôle externe l'utilité de la liberté. **La liberté de l'homme est donc en premier lieu une liberté supra-corporelle, elle suppose une liberté de l'imagination.**

¹ Déterminisme : Relation nécessaire entre une cause et son effet. On parle de déterminisme naturel pour désigner le fait que tous les phénomènes naturels sont soumis à des lois nécessaires d'enchaînement causal.

Quel est le rapport entre la liberté d'imagination et le déterminisme naturel ? Comment fonctionne la liberté ?

Liberté et nature

La liberté de l'homme, à travers ce contrôle interne de l'image, permet de s'émanciper du déterminisme naturel. Par exemple, une image peinte est créée selon une forme libre, sans déterminisme. Cependant, dans les mouvements organiques du corps, il y a toujours un rappel à notre nature animale. **La liberté de l'homme s'oppose donc à la nature tout en étant liée à elle.** Ce paradoxe a porté à une multitude de discours philosophiques différents.

A partir du XVII^{ème} siècle, la nature est devenue un ensemble de forces physiques calculables, et les phénomènes naturels ont alors tous été conçus selon un principe de causalité. Tous les phénomènes n'ont pas encore trouvé d'explication scientifique, mais tous sont considérés en fonction de ce rapport de cause à effet, tout événement étant donc déterminé par sa cause. La nature est donc devenue une espèce de machine, fonctionnant à l'aide de mécanismes ou chaque pièce à un rôle et donc chaque mouvement est prédéterminé par l'ensemble des forces physiques qui s'exercent sur elles. Les lois de la nature (Newton, Galilée,...) sont donc considérées comme des lois mécaniques, auxquels les êtres naturels sont soumis. La nature est structurée objectivement et la connaissance consiste à découvrir les structures objectives qui régissent ce fonctionnement. Ainsi, Descartes compara les animaux à des machines complexes créées par Dieu. Dans cette conception, l'animal n'a donc pas de liberté, il réagit selon un schéma technique élaboré lors de sa conception. **L'idée même de mécanisme exclut l'idée de liberté.** Cette conception pose problème d'un point de vue moral et juridique pour concevoir la liberté humaine. Si les actions de l'homme sont déterminées par une logique, une mécanique liée à la nature, alors pourquoi punir, et sur quelle base ?

« Je suis libre quand je fais ce que je veux »... Certes, mais à quelles conditions suis-je libre de vouloir ce que je veux ? Le plus souvent, **ma volonté est déterminée par ce que je suis** : il n'y aurait aucun sens à vouloir être plus grand si je n'étais pas petit. Ma volonté n'est alors pas libre ; bien au contraire, elle est déterminée : je ne choisis pas plus de vouloir être grand que je n'ai choisi d'être petit. **Ma volonté n'est donc libre que quand elle s'est libérée de toutes les déterminations qu'elle a reçues, c'est-à-dire quand elle s'est affranchie de tout ce qui en fait ma volonté.** Pour être réellement libre, il faudrait que ma volonté veuille ce que toute volonté peut vouloir, donc que ce qu'elle veuille soit **universellement valable.**

Dire que la liberté constitue la seule essence de l'homme, cela revient à dire que l'homme n'a pas de nature, qu'il est ce qu'il a choisi d'être, même si ce choix n'est pas assumé comme tel voire même implicite (Sartre). Pour Heidegger, il faut aller jusqu'à dire que **l'essence de l'homme, c'est l'existence** : parce qu'il est temporel, l'homme est toujours jeté hors de lui-même vers des possibles parmi lesquels il doit choisir. D'instant en instant, l'homme (qu'il le veuille ou non) est **une liberté en acte** : j'ai à chaque instant à choisir celui que je serai, même si la plupart du temps je refuse de le faire, par exemple en laissant les autres décider à ma place. Que la liberté soit l'essence de l'homme, cela signifie donc aussi qu'elle est un fardeau écrasant : elle me rend **seul responsable de ce que je suis.** C'est précisément à cette responsabilité que j'essaie d'échapper en excusant mon comportement et mes choix par un « caractère » ou une « nature » propre à moi-même.

Le concept d'indifférence pour comprendre la liberté

Une situation d'indifférence est une situation d'égalité des forces en présence. La liberté d'indifférence est le pouvoir de choisir en dehors de tout mobile ou motif de choix (c'est-à-dire sans raison). Dans l'histoire de l'âne de Buridan, un âne se trouve à exactement égale distance d'un seau d'eau et d'un seau d'avoine, sachant que l'âne a autant soif que faim. L'âne va rester immobile et mourir de faim car il est incapable de faire un choix. L'âne est donc dépourvu de liberté d'indifférence, il ne dispose d'aucune liberté car il est condamné à suivre les plus forts de ses instincts. Au contraire de l'âne, l'homme dispose de cette liberté d'indifférence, lui permettant de se déterminer même dans une situation d'équilibre parfait. Même si son choix est sans raison, l'homme a le pouvoir de choisir.

Pour Descartes, l'Homme est libre. Notre liberté est identique à celle de Dieu (puisque l'Homme est fait à son image). Cette liberté nous donne le pouvoir de faire ou de ne pas faire, c'est ce qui est appelé **le pouvoir des contraires**. La liberté est aussi bien en conscience (par exemple liberté de nier ou d'affirmer) que durant l'action (rechercher ou fuir). Ces choix correspondent à notre capacité d'entendement, il ne s'agit pas d'une liberté instinctive ou sauvage. **Pour Descartes la « vraie » liberté existe lorsque quelqu'un incline vers un choix éclairé par des raisons (divines ou autres). Lorsque je sais ce qui est bon, je choisis sans hésiter et je suis libre, loin du monde d'indifférence qui, pour Descartes, est un monde de basses libertés (des libertés aveugles).** Pour ce philosophe, la liberté n'est pas tant le pouvoir des contraires mais l'absence d'un sentiment de contrainte. La liberté totale est une liberté totalement éclairée par la conscience (l'incapacité de se décider est donc une contrainte).

Pour Descartes, Dieu est bon, car la méchanceté est marque de faiblesse et d'ignorance. Dieu est aussi tout puissant, c'est lui qui a créé la logique, les mathématiques, la morale, etc. Comme Dieu est tout-puissant, il est donc libre et cette liberté est une liberté d'indifférence, puisqu'il a l'entière connaissance. La liberté d'ignorance de Dieu est toute-puissance. Au contraire l'Homme né dans un monde où il n'est pas libre car l'ordonnement du monde ne dépend pas de lui, mais de Dieu. Même si, comme Dieu, sa liberté est en premier lieu basée sur l'indifférence, pour l'homme cette indifférence est ignorance. L'Homme doit donc apprendre la « vraie » liberté.

Pour autant, Descartes ne rejette pas complètement la liberté liée à l'indifférence et l'ignorance. Il tente même de revaloriser le concept d'indifférence. Il s'explique : si l'on entend par indifférence l'état d'équilibre de la volonté entre deux choix égaux, alors la liberté d'indifférence est le plus bas degré. Mais **si par indifférence on entend « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des contraires, alors cette liberté se trouve dans tous les actes de la volonté humaine, en situation d'ignorance comme en situation de connaissance »**. Autrement dit, l'Homme est libre de choisir quelque chose qui n'est pas forcément bon ou moral, et c'est cela qui permet d'affirmer son libre arbitre. La liberté n'est pas seulement rechercher ce qui est bon, c'est aussi choisir sa propre auto-affirmation, quitte à faire des choix absurdes et arbitraires. La liberté n'est donc pas uniquement choisir (des objets, des opinions, etc.), elle peut être orientée directement vers elle-même.

Descartes oppose cependant deux types de choix, un choix pour ce qui est bon et qui est basé sur la connaissance, et un choix pour ce qui est absurde basé sur l'ignorance et l'arbitraire. Or, la notion de choix rationnel, souvent utilisé en économie pour parler des consommateurs, n'est

pas l'essence de la liberté humaine : le choix rationnel se base sur un calcul de ce qu'est le meilleur investissement et une fois ce calcul achevé, il n'y a plus qu'à considérer que ce choix est le plus avantageux et ainsi le choix le choix s'impose de lui-même. Cependant, est-ce réellement un choix, s'il n'y a pas réellement matière à réflexion mais seulement un calcul mathématique ? En outre, lorsque Descartes nous parle de choix absurde, il entend par là que nous savons ce que voudrait la raison, mais que nous agissons autrement afin de nous affirmer. Cependant, faire un choix que l'on considère absurde seulement pour l'affirmation de soi n'est pas non plus une solution car cela peut s'avérer très rapidement stérile. La liberté de Descartes risque donc de s'avérer limitée.

La liberté selon Kant

Kant a développé une vision différente du rapport de l'Homme à la nature. Pour Kant, l'espace en soi n'est pas une réalité objective. C'est une simple forme. C'est donc le contraire des objets, qui sont quelque chose de tangible et ne peuvent pas ne pas être dans l'espace. L'espace précède dans l'esprit l'expérience des objets ; on ne rencontre jamais l'espace mais seulement des choses dans l'espace. L'espace est donc pour Kant une forme a priori de notre sensibilité (notre capacité à recevoir des sensations). Ces sensations sont situées dans l'espace et reçoivent une forme spatiale. Si l'espace n'est pas dans les choses-mêmes, cela signifie aussi qu'il vient de l'esprit humain et de la sensibilité humaine. Pour d'autres « êtres », la perception n'est donc pas forcément liée à l'espace, mais seulement aux choses. **Ainsi, la spatialité n'est pas dans les choses en elles-mêmes, mais dans la sensibilité humaine. L'espace est une forme de notre sensibilité et une forme a priori. De même, le temps est une forme a priori qui s'applique à tous les objets et aux sentiments que nous éprouvons. La conséquence est que nous éprouvons et expérimentons les choses telles qu'elles sont pour nous et non telles qu'elles sont en soi.**

La sensibilité n'est pas la seule faculté humaine qui est nécessaire à l'expérience. **L'homme a également besoin de l'entendement pour unifier les sensations.** Cette unification se fait à travers des catégories, c'est-à-dire pour Kant les concepts les plus généraux et les plus importants de l'entendement humain. Cette catégorisation est transcendantale, c'est-à-dire qu'elle précède l'expérience et la rend possible. Les objets dépendent donc de la structure de l'esprit humain. **L'entendement impose des catégories (l'unité, la causalité) aux impressions. Ces catégories sont transcendantales car elles organisent l'expérience humaine.** L'entendement impose ses catégories aux impressions pour les constituer en objets. La sensibilité reçoit les perceptions et l'entendement les transforme en objet sensible et organisés, appelé phénomène. **Le phénomène est la chose telle qu'elle se présente à l'Homme.** L'ensemble des phénomènes représente la nature.

Pour Kant, il n'y a donc pas de place pour la liberté dans le cadre des phénomènes naturels. Tous les événements qui se produisent sont liés entre eux, notamment par ce principe de causalité. Il y a cependant une contradiction dans l'idée d'une causalité universelle et sans exception. En effet, la cause doit, selon les lois de la nature, déterminer l'intégralité de l'effet. Or, **il n'y a pas de premier commencement (de première cause) car il faudrait admettre**

qu'une série causale puisse commencer toute seule, sans être elle-même causée. La détermination de l'effet n'est pas intégralement prédéterminée, il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause soit déterminée.

Le problème de la liberté est donc dans la cohérence même des lois de la nature car si on accepte ce principe de liberté, on accepte de remettre en cause le principe même de causalité, les lois de la nature seraient incessamment modifiées par la liberté transcendante, rendant tout le système incohérent. Pour résoudre cette antinomie², **Kant détermine la possibilité qu'il existe des choses en soi, qui peuvent être libre, c'est-à-dire sans les contraintes catégorielles (causalité, déterminisme) et formelles (espace et temps).** Un même événement peut donc aussi bien être un phénomène (causé et déterminé par des lois naturelles) qu'une chose en soi (et donc libre). **Ces choses en soi permettent le développement de la morale. Elles ne prouvent pas que l'Homme est libre, mais au moins le potentiel de liberté.** Il en résulte également que la liberté est inconnaissable, puisqu'elle est en dehors des lois de la nature.

Pour Kant, la morale nous apprend que nous sommes libres. Le devoir suppose la notion de liberté, un être non libre n'a pas de devoir moral. Par exemple, un animal n'a pas de devoir moral puisqu'il est entièrement conditionné par son instinct. L'expérience morale est donc l'expérience du choix, de la confrontation de nos inclinaisons personnelles avec des injonctions du devoir. L'Homme vit sur 2 plans d'existence, comme phénomène c'est-à-dire comme être sensible et prédéterminé, et comme être intelligible c'est-à-dire comme noumène dont les actes sont des choses en soi (des noumènes). Ces noumènes sont indépendantes du passé, des engagements, du caractère forgé de l'individu, etc. Pour Kant, chaque décision comporte cette possibilité de liberté de choix.

Il y a cependant un problème d'articulation entre nature et liberté, à savoir comment et dans quelles situations l'une ou l'autre prévaut. Pour Kant, la liberté relève d'une autre législation que la nature, simplement la nature doit s'accorder avec le devoir et les fins de la liberté. Un autre problème est lié à cette distinction entre le plan phénoménal et nouménal est que, si l'espace et le temps n'existe que par rapport à notre sensibilité humaine, alors cela limite sa portée. Comment juger des espaces non sensibles c'est-à-dire existant seulement en pensée (par exemple les mathématiques). Comment penser le temps précédent l'Homme ? Comment penser la conception du temps pour les animaux ? **Cette conception de la nature et donc du déterminisme naturel est également mis à mal dans son principe même de rigidité rationnelle.** Par exemple, Poincaré a démontré, à travers le « problème des 3 corps », qu'il est impossible de prévoir à long terme des phénomènes d'interaction, l'Homme n'étant pas capable de les calculer. Weisenberg dans le domaine de la microphysique a montré qu'on ne peut mesurer avec la même précision la vitesse et la position spatiale d'un corps, c'est le principe d'incertitude. En biologie, les recherches génétiques ont montré que c'est le hasard qui est source de toute nouveauté, de toute création dans la biosphère. En effet, le « texte génétique » se reproduit inlassablement mais des erreurs de copies ont lieu et qui permettent une liberté absolue mais aveugle qui est à l'origine même de l'évolution. Il ne s'agit cependant pas d'une liberté rationnelle, mais d'un hasard pur, remettant en cause le déterminisme naturel.

² Chez Kant, conflit entre les lois de la raison pure

Kant affirme que ma volonté est universelle quand elle veut ce que tout homme ne peut que vouloir : **être respecté en tant que volonté libre**. Pour être libre, ma volonté doit respecter la liberté en moi même comme en autrui : elle doit observer le **commandement suprême de la moralité** qui ordonne de considérer autrui toujours comme une fin en soi, et jamais comme un moyen de satisfaire mes désirs. La liberté se conquiert donc en luttant contre les désirs qui réduisent l'homme en esclavage et en obéissant à l'impératif de la moralité.

Pour être libre, il faut pouvoir choisir de faire ou de ne pas faire. Seul donc un être qui s'est débarrassé de la tyrannie des instincts peut remplir les conditions minimales de l'accès à la liberté. Kant soutient que c'est précisément là le rôle de **l'éducation** : elle a pour but premier de discipliner les instincts, c'est-à-dire de les réduire au silence pour que l'homme ne se contente pas d'obéir à ce que sa nature commande. C'est aussi, et plus largement, le rôle de **la vie en communauté** : la société civile nous libère de la nature en substituant les lois sociales aux lois naturelles. **C'est donc la culture au sens large, c'est-à-dire la façon que l'homme a de faire taire la nature en lui, qui nous fait accéder à la liberté.**

La liberté selon Bergson

Pour Bergson, la vraie liberté est lorsqu'on ne sait pas quoi choisir, et plus encore lorsqu'on choisit de ne pas choisir et plutôt de créer. La vraie liberté est donc création, en particulier la création de sens et de sa propre vie. C'est donc une liberté positive. Des choix importants sont donc par exemple des choix qui permettent de devenir nous-mêmes ; ce sont des choix personnels et subjectifs. **Le philosophe considère que les raisons que nous évoquons comme bases de nos choix n'ont rien d'objectif, au contraire chacun donne le poids qu'il veut à ses raisons. Il ne s'agit donc pas d'un choix rationnel pour Bergson.** Il pense que nous ne faisons pas un choix entre des possibles car le possible correspond à ce qui a déjà été fait (dans le passé) alors que le présent à une puissance créatrice qu'il faut libérer du passé.

L'espace est devant soi, homogène et découpable à l'infini. Au contraire, le temps (c'est-à-dire la durée) se crée au fur et à mesure qu'il passe, il est hétérogène (chaque minute est différente de la précédente) et il n'est pas découpable à l'infini (il y a des unités naturelles de temps, comme notre rythme physique, auquel il est impossible de se soustraire). Par exemple, une mélodie d'une chanson qu'on entend pour la deuxième fois ne génère pas la même sensation que lors de la première écoute. **Le présent est un moment de création.** La réalité de la liberté se trouve dans le présent, dans le « se faisant », dans l'action effective. Le présent véritable est différent du déjà vécu, que ce soit en nature et en qualité. **« agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la durée ».** L'exercice de la liberté doit toujours être surprenant, imprévu car capable de faire émerger de l'imprévisible. Il y a donc une différence entre fabriquer (soit faire du neuf avec du vieux) et créer.

Il y a cependant une continuité entre le passé et le présent. Cette continuité n'est pas d'ordre logique, mais vivante, soit en lien avec le moi profond, le moi fondamental de l'être. Ce moi fondamental est plus profond que le moi social et il peut d'ailleurs y avoir un désaccord entre le moi social et le moi fondamental. Pour comprendre les actions libres, il ne faut pas se tourner vers les actions insignifiantes, mais au contraire vers les décisions qui ont du sens, des décisions qui engagent toute notre vie.

Enfin, au contraire de Kant, Bergson considère que dans la vie biologique il y a déjà une forme de liberté, **la vie biologique est inventivité**. Par exemple, le décalage temporel entre la consommation de nourriture et la dépense d'énergie est la première forme naturelle de liberté organique, une marge de manœuvre que notre corps génère. **Il y a dans la nature une liberté que Bergson appelle l'élan vital**. La liberté n'est pas d'abord une question de connaissance ou d'entendement, elle est d'abord une force de notre corps, comme celui des animaux. La liberté est donc coextensive à la vie. L'Homme fait partie de la nature et jouit de cette liberté au même titre que les animaux. Il possède en plus l'intelligence, ce qui lui permet d'enrichir sa liberté, par exemple en construisant des outils. L'intelligence peut également appauvrir la liberté, lorsqu'elle est mal orientée, par exemple si notre vie n'est pas orientée vers la création mais l'apathie ou uniquement la vie sociale. L'Homme libre est celui qui sait penser mais aussi sentir et créer. **L'artiste réconcilie dans son travail créatif l'intelligence et la sensibilité profonde**.

La vraie liberté est donc créatrice, elle a besoin d'œuvre pour exister. La liberté a besoin de « s'objectiver » (prendre corps dans des « objets ») dans le réel : par exemple, la liberté esthétique se fait œuvre d'art, la liberté politique se fait œuvre collective à travers un parti politique, etc. Mais les œuvres de la liberté ne sont pas seulement positives, les œuvres peuvent aussi être souffrance, guerre et mort. En toute logique, la liberté est libre de prendre n'importe qu'elle forme, elle peut donc être orientée aussi bien vers le mal que le bien. La laisser s'exprimer seulement dans le bien lui ferait perdre son essence. L'objectivation de la liberté dans le réel peut aussi générer une aliénation (perte de soi-même). Cette aliénation prend forme lorsque la réalisation objective est insuffisante pour donner vie à une idée esthétique, lorsque la réalisation objective est suffisante et porte l'artiste à se contenter de ce premier succès, ou encore lorsqu'en s'objectivant la réalisation finit par détruire ou trahir la volonté initiale de liberté, par exemple dans le Marxisme appliqué à l'Union Soviétique ou dans l'avènement de l'Eglise catholique qui pendant plusieurs siècles refoule son message d'amour initial à travers les croisades, légitime l'injustice sociale et opprime les hérétiques.

La Liberté politique

Sans volonté d'exhaustivité, cette partie du cours a pour but de présenter quelques auteurs ayant influencé la philosophie politique et la notion de liberté. Ainsi, Thomas Hobbes, John Locke et Rousseau représentent le contractualisme, soit un fondement du pouvoir basé sur le droit plutôt que la force ou la volonté divine. Quant à Proudhon et Marx, ils sont représentatifs de formes différentes de socialisme politique, remettant en cause le système capitaliste et constitutionnel moderne, le premier prônant l'instauration d'une forme d'anarchisme³(le socialisme libertaire) et le second prônant l'instauration du communisme.

³ Conception politique qui tend à supprimer l'État, à éliminer de la société tout pouvoir disposant d'un droit de contrainte sur l'individu.

Thomas Hobbes (1599 -1679)

Pour Hobbes, dans l'état de nature, les individus disposent tous de forces, tant physiques que spirituelles, pratiquement égales, puisque le plus faible a toujours assez de force pour tuer le plus fort. Or chacun tend à s'emparer de tout ce qui, selon les calculs de sa raison, peut lui permettre de survivre. Entre les individus qui coexistent s'établit à partir de cet état primordial d'égalité, qui est l'état même de la nature, un système d'équilibre, résultat de la composition mécanique des désirs, des craintes et des forces en présence. Hors de toute société civile, c'est-à-dire dans un état de nature qui n'est régi par aucune loi positive, « chacun jouit d'une liberté très entière », c'est-à-dire totale, parce qu'elle n'est limitée par rien : nulle contrainte ne pèse sur notre bon vouloir, en sorte que chacun fait exactement ce qui lui plaît. Cette liberté naturelle, certes, nous « donne le privilège de faire tout ce que bon nous semble » : la seule limite de notre action, c'est celle de notre désir, en sorte qu'une telle condition peut nous paraître enviable. A l'état de nature, notre liberté n'est pas tant limitée par notre désir (lequel est infini) que par notre force : lorsqu'il n'y a pas de loi, c'est la force qui fait le droit.

Né du désir et de la crainte, de la défiance rationnelle de chacun à l'égard de chacun, cet état, où chacun a un droit légal sur toutes choses, et même sur le corps de l'autre, est un état de guerre. Chacun, tout en s'efforçant d'accumuler le plus de puissance possible, demeure pratiquement égal à chacun des autres. Une égale menace réciproque pèse sur tous. État d'équilibre, l'état de nature est un état d'instabilité, d'insécurité et de misère. Il ne comporte ni société, ni agriculture, ni industrie, ni justice, ni injustice, ni lettres, ni arts, ni sciences d'aucune sorte. Chacun, en proie à une crainte continuelle et au risque de la mort violente, vit une vie solitaire, misérable, bestiale et brève. D'où la formule célèbre : dans l'état de nature, « l'homme est un loup pour l'homme ».

À ce point de misère et de malheur, la crainte de la mort suffit à déterminer chacun à s'imposer n'importe quel sacrifice, pourvu que sa vie soit sauve et sûre. Si l'égalité et l'équilibre ne suscitent qu'un désordre en perpétuelle insécurité et instabilité, il est évident que, seule l'inégalité, et le déséquilibre qu'elle installe, permet d'instaurer un ordre constant, stable, assuré. Le seul moyen de la paix est d'ériger un pouvoir commun tout-puissant qui imposera sa loi à tous dans la communauté politique et, du même coup, assurera un ordre et une paix. Pour y parvenir, il faut que, par une sorte de contrat, chacun s'accorde avec chacun pour renoncer au droit de se gouverner lui-même et pour remettre tout son pouvoir aux mains d'un seul homme, en lui reconnaissant un pouvoir souverain constitué de la somme des pouvoirs de tous, afin qu'il en use comme il le souhaite, pour la paix de tous et la commune défense.

Ainsi se trouve institué le souverain, qui dispose d'un pouvoir absolu, unique, indivisible, irrésistible. C'est un monstre appelé Léviathan.⁴ Les citoyens demeurent liés par le contrat, lui seul ne l'est pas, car il n'a contracté avec personne. Sa légitimité ne tient qu'à sa toute-puissance désormais. Il est au-dessus de tous les pouvoirs ; il n'a pas de devoirs, il n'a que des fonctions. Il est au-dessus des lois et au-dessus des droits, puisqu'il fait les lois et qu'il octroie les droits. Il n'est même pas tenu par une loi naturelle, puisqu'il en serait le seul juge. D'ailleurs la loi naturelle n'est rien d'autre qu'un théorème, une proposition établie par un calcul rationnel. Le peuple lui-même ne peut s'opposer à lui, étant contenus dans la personne du souverain et étant inséparables. Hobbes s'efforce ainsi de montrer que, seule, l'omnipotence du souverain, le

⁴ Un monstre marin dans la littérature chrétienne et juive, une figure mythique utilisé par Hobbes pour désigné une entité monstrueuse représentant l'Etat.

caractère absolu de son pouvoir, rend possible l'accomplissement rationnel de sa fonction, c'est-à-dire le maintien d'un ordre pacifique et sûr dans l'État.

« Dans le gouvernement d'un État bien établi », chacun voit sa liberté garantie par la loi et par toute la force publique (si tant est que la loi est vaine, quand elle ne sait pas se faire respecter en punissant les contrevenants). Quand l'État est-il alors « bien établi » ? D'une part quand il dote les lois de la force nécessaire à leur respect et d'autre part quand il n'ôte pas aux individus « particuliers », c'est-à-dire aux sujets, plus de liberté que nécessaire. Un État bien établi est donc celui qui avant toute chose garantit notre « tranquillité », sans laquelle la liberté même n'existe pas: les lois assurent la sécurité de tous en empêchant chacun de faire mauvais usage de sa liberté, entendons par là un usage qui viendrait porter atteinte à autrui ou à ses biens.

A la différence de Descartes qui voit dans la volonté un pouvoir infini de liberté, Hobbes introduit la notion de nécessité afin de montrer que la nécessité n'est pas de l'ordre de la contrainte extérieure mais rend possible l'exercice d'une liberté. **« Ce que l'on appelle liberté n'est que la nécessité non empêchée par des interférences extérieures. »** Ainsi prend-il l'exemple du lit de la rivière. Sans lit, la rivière déborderait et finalement disparaîtrait. Il en va de même de la liberté si elle ne s'associe pas à la nécessité, elle se dissout. Pour comprendre ce qui peut sembler paradoxal, il convient de ne pas confondre nécessité et contrainte extérieure. La nécessité vient de la loi interne à l'objet, d'un enchaînement de causes qui rendent possible son être.

Ceci permet de comprendre la position politique de Hobbes: la libre circulation du marché est, comme dans le cas de la rivière, nécessairement encadrée par un état fort, compte-tenu des lois internes à ce même marché, c'est à dire les risques de débordements. À ce point de misère et de malheur, la crainte de la mort suffit à déterminer chacun à s'imposer n'importe quel sacrifice, pourvu que sa vie soit sauve et sûre. La loi de nature, qui n'est rien d'autre qu'un théorème de la raison,, répond au désir éprouvé par chacun de se conserver soi-même, en proposant à tous la paix pour but, avec le moyen d'y parvenir. **Si l'égalité et l'équilibre ne suscitent qu'un désordre en perpétuelle insécurité et instabilité, il est évident que, seule l'inégalité, et le déséquilibre qu'elle installe, permet d'instaurer un ordre constant, stable, assuré.**

John Locke (1632- 1704)

Pour Locke, l'état de nature est un état de parfaite liberté, soit un état dans lequel chacun peut disposer comme il veut de sa personne ou de ce qu'il possède ; mais Locke ajoute que si les hommes peuvent agir, dans cet état, à leur guise, il faut toutefois qu'ils se “tiennent dans les bornes de la loi de nature”. Cette **loi de nature** stipule que **nous devons faire le meilleur usage de ce que notre conservation exige de nous**. Dans cet état de nature, nous n'avons pas le droit de nous détruire nous-mêmes, ni de faire tort à quelqu'un : la liberté a des bornes, et c'est la saine **raison**, que le créateur a donnée à tous les hommes, qui les lui prescrit. Même la liberté naturelle s'entend comme soumission à des lois, qui sont bien entendu, les lois naturelles.

L'Etat de nature est aussi un **état d'égalité**. Nous sommes doués des mêmes facultés. Pas de subordination. Les gens sont libres et indépendants les uns au regard des autres, car il n'y a entre eux aucune supériorité ou sujétion naturelle. **Nous sommes tous, dans cet état, tenus de nous soumettre et d'obéir aux enseignements de la loi naturelle, qui n'est autre que la**

raison. Cet enseignement se réduit à ne pas nuire à un autre par rapport à sa vie, sa santé, sa liberté, son bien. Or, comme toute loi doit se donner les moyens d'être effectivement observée, elle a donc donné le droit à chacun de punir la violation de ses lois, "dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus". **Chaque homme a le pouvoir de faire exécuter les lois de nature, et d'en punir les infractions.** Ce qui implique que les hommes sont juge dans leur propre cause. Cela implique un côté arbitraire et subjectif de l'application de la loi naturelle, ainsi que l'application de la loi du plus fort, le risque étant important que l'état de nature se transforme facilement en un état de guerre. **Le gouvernement civil est, pour Locke, le remède aux inconvénients de cet état.** On entre dans l'état civil ou dans une société politique, quand on crée et établit des juges et souverains sur la terre, qui ont autorité pour terminer les différends. C'est une volonté individuelle : "*Toutes les sociétés politiques ont commencé par une union volontaire et par un accord mutuel de personnes qui ont agi librement*".

Dans le gouvernement civil, la loi ne limite en rien la liberté d'un sujet ; elle la rend possible et l'accomplit; la loi n'est pas une contrainte. Elle vise le bien général de ceux qui la prennent pour guide. Elle serait inutile si elle s'opposait à notre bien. Or, elle nous libère de l'arbitraire d'autrui, des jeux de force et de domination entre lui et moi. Sans loi, on serait reconduit à l'asservissement et à la violence. La liberté nous appartient d'autant plus qu'elle est protégée par ce que la loi nous permet. Contre une conception naïve qui consiste à faire du mot « liberté » l'expression de l'arbitraire et du caprice, l'auteur va défendre l'idée que **ma liberté n'a d'autre étendue que celle de ma propriété et de ma responsabilité ; bref, de ce que je peux, dans le cadre de la loi, revendiquer comme issu de ma propre volonté.**

Avec Locke, le peuple n'était plus représenté comme un corps organique (soit en opposition à Hobbes), mais comme un composé de raisons individuelles distinctes et égales, qui n'en demeuraient pas moins unies par une norme commune objective. D'autre part, le mode d'accès à la loi fut aussi radicalement transformé. **Le pouvoir d'être juge et interprète des normes objectives appartenait dorénavant à chaque homme individuellement.** Et c'est chacun, par lui-même, qui conserve ce droit, même après l'instauration de l'autorité politique. Locke maintient ainsi, au cœur de sa pensée, la limitation de l'autorité politique. Le gouvernement d'ailleurs n'est jamais constitué pour faire régner une volonté particulière ou générale, mais uniquement pour instituer le règne de la loi. De plus, **pour Locke, l'institution politique n'est pas l'instance qui dit le droit, mais uniquement l'instance qui permet que le droit soit respecté.** C'est là une différence essentielle, car **la loi positive et l'action gouvernementale sont jugées selon le droit naturel dont chaque conscience est interprète par elle-même, ce qui maintient actif le droit de résistance du peuple envers l'action gouvernementale.**

Rousseau (1712 – 1778)

S'il suffisait d'obéir aux lois pour être libre, alors les sujets d'une tyrannie connaîtraient la liberté. Pour Rousseau, la seule solution à ce problème à la fois politique et moral, c'est que je sois aussi **l'auteur de la loi à laquelle je me soumetts.** Sur le plan politique, le « contrat social » garantit la liberté des citoyens non en les délivrant de toute loi, mais en faisant d'eux les auteurs de la loi : par le vote, les hommes se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, en ayant en vue non leurs intérêts particuliers mais le bien commun. De même, sur le plan moral, Kant, en se référant à Rousseau, montre que la loi de la moralité à laquelle je dois me soumettre (et

qui s'exprime sous la forme d'un **impératif catégorique**) ne m'est pas imposée de l'extérieur, mais vient de ma propre **conscience** : je suis libre lorsque j'obéis au commandement moral, parce c'est moi-même qui me le prescris.

Fonder le droit politique, telle est l'ambition de Rousseau. C'est pourquoi, loin de décrire le droit tel qu'il est, Rousseau se propose de rechercher ce qu'il devrait être ; autrement dit, il décide d'établir des conditions de possibilités d'une société – et par conséquent d'une autorité – légitime. À ses yeux, le fait ne fait pas droit. Son problème s'énonce de la façon suivante : trouver un type d'association qui assurerait à chaque individu la *sécurité* – forme que revêt dans la vie sociale la notion particulière de bonheur, qui est le mobile du passage de l'état de nature à l'état civilisé – tout en lui permettant de conserver sa *liberté*, c'est-à-dire de ne pas trahir son essence. Chez lui se rencontrent concurremment la préoccupation dominante de la philosophie de Hobbes et celle de la philosophie de Locke. Sécurité et liberté sont les deux pôles organisateurs de sa Cité, deux impératifs dont l'existence simultanée n'est rendue possible que par l'introduction d'un concept clé : celui d'égalité. En plein siècle des Lumières, Jean-Jacques Rousseau élève une véhémence protestation contre le progrès des sciences et l'accumulation des richesses, contre une société oppressive et des institutions arbitraires. Il stigmatise la dénaturation croissante de l'homme et prévient ses contemporains que, faute de retourner à la simplicité naturelle, ils courront inévitablement à leur ruine. Il propose tour à tour de réformer l'éducation, les moeurs, les institutions politiques et sociales, le droit et même la religion.

Si l'inégalité morale et politique fondée sur la richesse, l'honneur ou le pouvoir apparaît comme une usurpation, il existe déjà dans l'état de nature avant même l'organisation de la société une " inégalité naturelle ou physique liée à l'âge, à l'état de santé, aux forces du corps, aux qualités de l'esprit et de l'âme. C'est alors que l'égalité disparaît progressivement à mesure que la société imaginée par Rousseau s'organise. Le rejet d'un état considéré comme illégitime conduit à ne reconnaître comme acceptable qu'une autorité fondée sur une libre convention. Rousseau écrit « *Puisqu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, reste donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes* ». Il s'agit d'inventer un pacte social, dans ce pacte fondateur d'un nouvel État, tous les citoyens renoncent à faire valoir leur volonté, ou leurs intérêts personnels, et s'en remettent pleinement à **la volonté générale**. Cet acte solennel permet de retrouver l'égalité, depuis longtemps perdue grâce à « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Chacun se donnant tout entier. La condition est égale pour tous. » « Cette égalité établie est un état désirable, car la condition étant égale pour tous, nulle n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres », c'est-à-dire difficile à supporter.

Rousseau rejette toute autorité reposant sur les privilèges de nature ou sur le droit du plus fort. Au premier rang des freins à la libération par l'égalité, Rousseau place, le christianisme. « *Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance, les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves, ils le savent et ne s'en émeuvent guère. Cette courte vie n'a trop peu de prix à leurs yeux* ». Pour lui, la seule autorité légitime à devenir souveraine naît d'un accord réciproque des parties contractantes, d'une convention. Pacte d'association donc, qui n'est suivi d'aucun pacte de sujétion. **Non seulement le peuple est la source de la souveraineté, mais encore, il apparaît comme celui qui exerce cette souveraineté.** Celle-ci demeure – pour reprendre les expressions percutantes de Rousseau – « inaliénable » et « indivisible ».

Ainsi, le souverain et le peuple appartiennent à la même humanité considérée sous différents rapports. C'est dire, en quelque sorte, **que tout individu pactise avec lui-même comme membre du corps social.** « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », affirme Rousseau : tout individu est aussi citoyen, ce que l'on exprime encore en disant qu'à tout droit correspond un devoir. « **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.** » Pierre angulaire de toute démocratie, la célèbre formule rousseauiste fait surgir la notion capitale et souvent mal comprise : celle de volonté générale. Loin d'être un hyperorganisme, cette volonté qui tend toujours à l'utilité publique se révèle, bien au contraire, intérieure à tout individu. Elle correspond ainsi à la conscience dont la voix se fait entendre en chacun.

Proudhon (1809-1865)

Proudhon émet une vive critique contre la propriété capitaliste et vise un « atomisme » individualiste (doctrine qui ne voit dans la société qu'une addition d'individus). Cet atomisme individualiste génère une négation de la productivité des « êtres collectifs » et de l'attribution aux seuls capitalistes du surplus productif engendré par la « force collective » (théorie de la prélibation capitaliste). Cette prise de position dans le domaine de l'économie politique le pousse à condamner l'Etat, considéré sous toutes ses formes comme un absolutisme étatique, de droite comme de gauche.

Proudhon est un réaliste, c'est-à-dire qu'il considère que le monde est ordonné, structuré rationnellement, et que notre raison peut abstraire et connaître cet ordre. **L'anarchie** ou négation de l'autorité de l'homme sur l'homme constitue l'antisystème de Proudhon : l'anticapitalisme, « ou négation de l'exploitation de l'homme par l'homme », l'anti-étatisme, « ou négation du gouvernement de l'homme par l'homme », l'antithéisme (antimysticisme de l'esprit et de la matière), ou « négation de l'adoration de l'homme par l'homme », en sont les corollaires. L'autogestion (dite « autonomie de gestion », « anarchie positive »), ou affirmation de la liberté de l'homme par l'homme, constitue la méthode positive de Proudhon. Elle combine simultanément un « travaillisme pragmatique », ou réalisation de l'homme par l'homme grâce au travail social, un « justicialisme idéo-réaliste », ou idéalisation de l'homme par l'homme par la réalisation d'une justice sociale, un « fédéralisme autogestionnaire » ou libération de l'homme par le pluralisme social. À partir de ses trois éléments se développent les théories de Proudhon.

Sur la liberté, Proudhon déclare que « la liberté est anarchie, parce qu'elle n'admet pas le gouvernement de la volonté, mais seulement l'autorité de la loi, c'est-à-dire de la nécessité ». La théorie de la *liberté* comme *force de composition* est le point de départ et l'aboutissement d'une justice sociale. La liberté est rendue possible par le jeu de la pluralité des forces antagonistes de l'univers physique, social et personnel ; elle devient effective par l'homme qui maîtrise ce jeu ; elle est efficace par la multiplication des relations sociales, l'engrenage de toutes les libertés (*liberté de conscience, liberté de la presse, liberté du travail, liberté de l'enseignement, libre concurrence, libre disposition des fruits de son travail*); elle accède à l'efficacité par son équation avec la justice. Par exemple, Proudhon déclare : « la liberté est essentiellement organisatrice: pour assurer l'égalité entre les hommes, l'équilibre entre les

nations, il faut que l'agriculture et l'industrie, les centres d'instruction, de commerce et d'entrepôt, soient distribués selon les conditions géographiques et climatiques de chaque pays, l'espèce des produits, le caractère et les talents naturels des habitants, etc., dans des proportions si justes, si savantes, si bien combinées, qu'aucun lieu ne présente jamais ni excès ni défaut de population, de consommation et de produit. » Seule la liberté efficiente, qui implique la morale et l'éducation, est liberté plénière. À tous les autres stades, elle peut dégénérer en arbitraire individuel et collectif. À la fois pacte, justice mutuelle et force de composition, la liberté forme un jeu ayant ses règles. Leur application permet l'émergence de l'être progressif, l'arbitrage de sa destinée.

Quant au système politique voulu par Proudhon, il s'agit d'un « fédéralisme autogestionnaire » Il comporte deux constructions distinctes mais complémentaires : la démocratie économique mutuelliste et la démocratie politique fédéraliste, qui se conjuguent sur le plan national et international en fédérations et confédérations dualistes. La clé de voûte de ces structures est l'organisation distincte et couplée des deux manifestations de la société travailleuse : *société de production* ou organisme économique, *société de relation* ou corps politique. Leur autonomie est condition du dynamisme et de l'équilibre de la société pluraliste. Sous peine d'aliénation réciproque, les rapports société économique-société politique doivent être ceux d'un couple. Ils doivent s'opposer pour composer, différer pour dialoguer, et se distinguer pour s'unir :

La *démocratie économique mutuelliste* se fonde sur la « théorie mutuelliste et fédérative de la propriété ». Relativisée par le jeu des rapports sociaux, chaque propriété est « mutuelliste » ; solidarisée par les mêmes rapports, toute propriété est « fédérative ». Et la fédération des propriétés mutuellistes constitue la société économique mutuelliste des travailleurs. Cette théorie aboutit à la mutualisation fédérative de l'agriculture : **constitution de propriétés individuelles d'exploitation, associées en des ensembles coopératifs dotés de pouvoirs propres et de services collectifs, et regroupés en une fédération agricole. Elle débouche sur une socialisation fédérative de l'industrie, c'est-à-dire, exception faite de propriétés artisanales ou libérales mutualisées, sur un ensemble de propriétés collectives d'entreprises, concurrentes entre elles mais associées en une fédération industrielle.** Elle se traduit par l'accouplement de l'industrie et de l'agriculture en une « fédération agricole industrielle » et par la constitution de groupements d'unions de consommateurs qui formeront ensemble le « syndicat de la production et de la consommation ». Ce dernier veille à l'organisation coopérative des services (commerce, logement, assurances, crédit) et à la gestion générale de la société économique indépendamment de l'État. Sur le plan international est prévue une « confédération mutuelliste » alliant en un marché commun socialisé des groupes de sociétés économiques nationales. Ce collectivisme économique, libéral et a-étatique veut parer au double danger d'un capitalisme intégrant et d'un collectivisme intégral.

Karl Marx (1818-1883)

Karl Marx, tout comme Proudhon, voit dans les rapports socio-économiques de son époque et dans l'Etat qui maintient un système inégalitaire entre les citoyens la source d'une injustice sociale. Pour Marx, les antagonismes des classes sociales, immanents à toute société humaine, ont été exacerbés par l'avènement du capitalisme. « La société bourgeoise moderne n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de luttes à celles d'autrefois. » C'est donc la lutte des classes dans la production qui entraîne l'existence matérielle des classes. C'est la lutte des

classes, menée dans la production par le capital, qui transforme le travail des prolétaires⁵ en survaleur (et donc en profit), base matérielle de l'existence d'une classe capitaliste. Dans le même temps, c'est la lutte des classes par les travailleurs qui assure, contre la tendance du capital au profit maximal, les conditions de travail et les conditions matérielles (notamment le niveau des salaires) nécessaires à la reproduction de la force de travail, à l'existence de la classe ouvrière. La lutte du prolétariat commence avec sa lutte économique et elle continue en permanence à se fonder sur elle. Le point d'arrivée : la lutte politique du prolétariat n'atteint son objectif qu'à la condition de se poursuivre jusqu'à l'abolition du salariat, du rapport capital-travail salarié qui est le *rapport social de production* fondamental.

Qu'est-ce que le capital, en somme ? Ce n'est pas une « chose » (argent, moyens de production). Le capital est un système de rapports sociaux de production, qui ne recouvre pas autre chose que l'existence du surtravail.⁶ Le capital doit être, étudié comme un *processus* cyclique qui se déroule en permanence à l'échelle de la société tout entière, et dont le moment principal est celui de la production ; c'est là que, simultanément, s'effectuent la transformation matérielle de la nature et la création de survaleur ; c'est là que s'effectue le travail sous la condition de fournir un surtravail. Les formes économiques de la circulation marchande et les formes juridiques bourgeoises (liberté, égalité, propriété individuelles), qui leur sont exactement adaptées, ne sont pas l'essence ou l'origine des rapports de production capitalistes, elles sont le moyen nécessaire de leur reproduction. Il faut donc, pour Marx, les abolir, au même titre que l'ensemble de l'idéologie véhiculée par le système, dont la religion est également l'apanage. Marx souhaite l'avènement d'un Etat nouveau, une révolution qui doit passer par une dictature du prolétariat, pour ensuite se transformer vers une **société sans classes, une société communiste ou tous les biens sont mutualisés**.

⁵ Les citoyens qui ne disposent pas du capital

⁶ La valeur d'échange d'un produit, est cette valeur sociale, à laquelle on applique une plus-value. En outre, le surtravail correspond à la valeur du travail collectif qui est supérieur à la somme de travail effectuée par chacun. Par exemple, 100 personnes peuvent déplacer une gigantesque pierre en une heure, chose qu'un individu n'aurait pu faire seul, même en cumulant 100 heures de travail. C'est autour du bénéfice de cette valeur ajoutée que se dessine la lutte des classes car prolétaires comme capitalistes souhaitent se l'attirer à soi ; Marx va montrer que le travailleur est dans son plein droit de réclamer le bénéfice de cette valeur ajoutée en tant qu'elle est la valeur d'usage du travail même. Ce que fait le capitaliste, c'est donc de faire du travail une marchandise qui coûte moins cher que ce qu'elle rapporte.