

MENACES SUR LA PERSONNE

GEORGES M.M. COTTIER

Introduction

1. Il n'est pas facile de dresser un inventaire des menaces qui pèsent sur nous. Si certaines sont évidentes, d'autres sont plus difficiles à identifier. On court le risque de donner une énumération incomplète. Mais surtout comment établir l'ordre des menaces, détecter leur degré de gravité ou établir les connexions qui les lient entre elles? Sans compter que ce qui se présente comme une menace, peut en réalité cacher une chance à saisir.

C'est pourquoi j'ai pensé que je pouvais partir de l'hypothèse, que je crois fondée, qu'il existe une parenté, qui est de l'ordre de l'inspiration, entre les menaces auxquelles nous devons faire face. Remontant pour ainsi dire en-deçà, je me suis posé la question suivante: quelle idée de l'homme, de la signification de ses connaissances et de la nature de son pouvoir constitue l'horizon de pensée à partir duquel s'expliquent un certain nombre de menaces qui sollicitent notre vigilance? Remarquons qu'une des menaces majeures réside dans le fait que pour beaucoup de nos contemporains, ce que nous considérons comme une menace, est accepté comme une conquête positive. Il suffit de donner l'exemple de certaines manipulations génétiques. Ainsi il existe une sorte de menace principielle qui est précisément l'absence de la conscience de la menace.

En conséquence il m'a paru opportun de m'interroger sur la mentalité, philosophie et idéologie, qui semble s'imposer à un grand nombre de nos contemporains. Cette mentalité n'est sans doute pas totalement unifiée et homogène et ne va pas sans contradictions. Néanmoins nous pouvons en reconnaître les pôles qui sont le positivisme et le libéralisme.

Le premier concerne l'approche cognitive et technique de la réalité considérée dans sa totalité. Le second porte directement sur l'idée de l'homme. Il convient donc de soumettre à un examen critique l'un et l'autre de

ces deux pôles philosophico-idéologiques, marquer leurs différences, mais aussi les points de rapprochement.

Le programme est trop complexe pour une unique conférence. C'est la raison pour laquelle je m'en tiendrai à quelques réflexions sur le libéralisme.¹

I.

Libéralisme et christianisme

2. Dans une étude datée du 2 septembre 1935 et qui a pour titre *Les communautés totalitaires*, le futur Cardinal Journet parlant de la solution chrétienne du problème des rapports de l'homme et de la communauté politique, écrit: "Elle s'élève, comme un sommet difficile d'accès, entre deux erreurs opposées, qui semblent se disputer tour à tour les esprits des hommes. Ou bien ils ne voient plus le caractère sacré des droits de la communauté sur la personne individuelle: c'est l'erreur appelée individualisme. Je pense qu'elle a existé à l'état sporadique à toutes les époques, mais pour se développer un grand jour, elle devait attendre que l'immortalité de l'âme fût ouvertement proclamée par la philosophie et surtout par le christianisme; en sorte que l'individualisme, tel que nous venons de le définir, présuppose le christianisme, il est la corruption d'une vérité chrétienne. Ou bien, au contraire, les hommes ne voient plus le caractère sacré des droits de la personne individuelle sur la communauté; c'est l'erreur que, pour le plaisir, si l'on veut, d'inventer des mots barbares, nous appellerons communautisme ou totalitarisme. Le communautisme n'a pas eu besoin, pour sévir, d'attendre l'avènement du christianisme. C'est l'erreur la plus spontanée, la plus brutale, la plus répandue. Après une courte période d'individualisme, elle nous menace de nouveau. Mais sa forme moderne est distincte de sa forme antique".²

Quand ce diagnostic est proposé, il y a deux ans que Hitler a accédé au pouvoir. La Russie est sous le joug soviétique depuis près de trente ans, le fascisme italien a plus de dix ans. Qu'il soit de droite ou de gauche, le totalitarisme exerce une forte séduction sur beaucoup d'esprits. Après les

¹ Sur le positivisme, je me permets de renvoyer à mon article, *Le rôle de la philosophie dans le dialogue entre science et foi*, in *Nova et Vetera*, 2004/4, p. 19-28.

² Charles Journet, *Les communautés totalitaires*, dans *Exigences chrétiennes en politique*, 1990/2, Ed. St. Augustin, St. Maurice (Suisse), pp. 13-24.

tragiques expériences du XX^{ème} siècle, le balancier nous porte aujourd'hui à l'autre extrême: le libéralisme se présente comme une idéologie victorieuse et conquérante.

Le texte cité parle d'individualisme; nous verrons que le terme recouvre celui de libéralisme. Il met en évidence un aspect essentiel: entre individualisme et totalitarisme il n'y a pas de symétrie, parce que l'individualisme présume le christianisme, parce qu'il est une corruption du christianisme.

Cette relation au christianisme rend délicat le jugement que nous devons porter. Alors que la logique du totalitarisme conduit à la négation de la personne, le libéralisme repose sur une conception erronée et tronquée de la personne, c'est ce qu'exprime le terme d'individualisme.

Une idéologie

3. Le libéralisme est aujourd'hui l'idéologie dominante des pays occidentaux qui sont aussi des pays industriels. Par son dynamisme, l'idéologie tend à se répandre à une échelle planétaire. Nombreux sont ceux qui pensent qu'elle est indissociable du développement économique.

Par idéologie j'entends un ensemble d'idées-force, qui sont admises dans une société comme allant de soi, indiscutables, et qui agissent comme des principes d'action modelant les comportements et les jugements moraux. L'idéologie se distingue de la philosophie par plusieurs traits, bien que des écrits philosophiques puissent être à l'origine ou se présenter comme des justifications ou des apologies de l'idéologie. La philosophie représente un effort rationnel pour comprendre la réalité dans ses structures et ses dynamismes, et pour dégager les causes des processus et des activités qu'elle présente. Pour la question qui nous occupe, le champ de réalité considéré est avant tout celui de l'homme et de la société. La prise de conscience, la connaissance objective et le caractère délibéré et volontaire de l'action sont le propre de la démarche philosophique. L'idéologie se présente, à l'inverse, comme un phénomène social; elle peut se décrire comme l'imprégnation d'un groupe social par un certain nombre d'idées dont il n'y a pas lieu de rendre compte, parce qu'elles s'imposent comme si elles étaient évidentes ou souvent parce qu'elles agissent au niveau de l'inconscient. Ces idées se présentent comme indiscutables et indiscutées.

Elles s'imposent ou elles sont imposées. Ainsi le pouvoir totalitaire a toujours cherché, par la propagande, par l'intimidation ou la violence, à inculquer aux membres du corps social un certain nombre de convictions telles qu'il n'y ait pas lieu d'en chercher le motif ou le fondement. Bien plus,

rechercher publiquement ce fondement était considéré comme un délit; si quelqu'un se posait ce type de question, il était condamné à le faire en privé, privé qualifiant ici une pensée enfermée dans la conscience individuelle et privée, précisément, de son droit à l'expression. Le but, impossible à atteindre pleinement que visent, par l'action idéologique, les pouvoirs totalitaires est le divorce contre nature dans un même individu entre la conviction et la pensée et sa tendance naturelle à l'expression.

On dira, à juste titre, qu'avec cette dernière observation nous sommes très éloignés du libéralisme et de la liberté qui en est indissociable. Cela est exact. Mais la comparaison avec les idéologies totalitaires nous permet de prendre conscience de la difficulté de définir l'idéologie libérale comme ensemble de convictions motrices faisant l'économie de justifications et constituant ainsi une sorte de spontanéité d'origine culturelle.

En parlant d'idéologie totalitaire, c'est avant tout au communisme que je pensais. Or de l'une à l'autre idéologie les différences sont considérables: à l'origine du communisme, nous trouvons un système de pensée élaboré, la doctrine marxiste-léniniste, un projet révolutionnaire, la conquête du pouvoir politique en Russie d'abord puis en d'autres pays, l'établissement d'un régime totalitaire qui déploie des moyens considérables d'endoctrinement. Rien de tout cela ne s'applique au libéralisme.

Le communisme marxiste est né d'une critique du système capitaliste comme expression du libéralisme. Il se proposait sa destruction et sa substitution. Il dénonçait la liberté du libéralisme comme une pseudo-liberté, parce que la liberté d'une minorité avait pour rançon la servitude du grand nombre. Autrement dit la liberté du libéralisme était dénoncée comme une liberté à laquelle on sacrifiait l'égalité. La revendication de l'égalité a conduit Marx à rejeter la définition libérale de l'homme comme individu au profit d'une définition collectiviste.

L'échec retentissant du système soviétique, ainsi que les modifications radicales du système chinois, sont considérés par les défenseurs du libéralisme comme une preuve expérimentale de sa validité à la fois historique et éthique, la preuve qu'il possède en lui-même la force de relever les plus grands défis. Il se présente aujourd'hui comme une idéologie conquérante.

Ce détour par la référence à l'idéologie marxiste-léniniste permet aussi de mettre en évidence la fluidité du concept d'idéologie, cependant nécessaire pour exprimer le phénomène qui nous occupe.

Ajoutons une autre différence entre l'idéologie libérale et l'idéologie marxiste-léniniste. Cette dernière s'est construite en *Weltanschauung*, en vision générale du monde. Le libéralisme se présente dans des domaines distincts tels que la politique, l'économie et la théologie, comme en des domaines

relativement autonomes. Quel lien existe entre la théologie libérale et le libéralisme politique ou le libéralisme économique? Un tel lien doit sans doute exister, mais il n'est pas de premier abord évident. C'est pourquoi aussi les frontières du libéralisme sont floues et son intensité variable.

La conception chrétienne de la liberté

4. Pour porter un jugement philosophique sur le libéralisme, il convient de partir de la conception chrétienne de la liberté comme propriété de la personne. La notion de personne comprend d'abord l'affirmation de la transcendance de l'individu humain par rapport à ce monde et même par rapport à la société dont il est membre et à la vie de laquelle il a le devoir de participer, précisément parce que la société humaine est une société de personnes. La transcendance de la personne signifie encore que la personne a une destinée transtemporelle et transhistorique, c'est-à-dire que sa destinée ne s'épuise pas dans le temps mais débouche sur l'éternité. La destinée de la personne est, à proprement parler, une destinée *personnelle*, ce qui veut dire que chaque individu humain a une histoire qui lui est propre, irréductible à l'histoire de tout autre. Cette destinée singulière est exprimée par la notion de vocation. La vocation est l'appel par son nom de chacun, appel qui lui vient directement de Dieu et auquel, – tel est le sens de la singularité de son histoire – elle doit répondre: elle est *responsable*, et cette responsabilité se définit d'abord comme responsabilité devant Dieu. C'est dans sa relation propre à Dieu que chaque personne est appelée à exercer de la manière la plus radicale sa liberté. Chaque personne est un sujet libre, dont la liberté trouve sa réalisation la plus profonde dans la transcendance, c'est-à-dire dans une décision qui est déterminante pour sa destinée éternelle. Dans ce choix, le sujet singulier se trouve dans une relation de personne à personne avec Dieu.

Dans sa découverte des profondeurs de la liberté humaine, la pensée chrétienne est guidée par la révélation biblique sur la création: l'homme est créé à *l'image et à la ressemblance de Dieu*. De l'expression biblique se dégage un double message. La liberté humaine est une liberté créée. Si elle est une liberté qui se définit par sa relation à l'Absolu, elle n'est pas une liberté absolue. Son autonomie est une autonomie relative, en ce sens que la possession de soi par soi ne signifie pas son autofondation. L'"image et ressemblance", en deuxième lieu, indique un rapport de similitude et de mesure. L'exercice de la liberté humaine ne se donne pas à lui-même sa propre mesure, il est lui-même mesuré par la loi morale.

Ici apparaît la dimension dramatique de la liberté créée. Dans son choix la personne libre peut préférer aux injonctions de la loi morale que lui notifie sa conscience, la voie de la désobéissance. En désobéissant à la loi morale, la personne offense Dieu qui en est l'auteur. La conscience chrétienne de la liberté et de sa destinée transcendante, comporte le sens de la gravité du péché, puisque le péché est une injustice à l'égard de Dieu.

Cette dernière affirmation s'éclaire à la lumière de la création. En effet, à la racine de la relation entre la personne libre et Dieu, il y a l'initiative de Dieu, qui nous crée par bonté. En d'autres termes, cette relation est inscrite dans la personne créée comme un don. La personne créée est constitutivement, dans son être, don reçu. Quand donc le choix délibéré est celui du péché, une injustice, qui est une ingratitude et qui ne peut trouver de justification valable, est commise contre Dieu. Le pécheur est coupable et parce que l'offense atteint Dieu, il est un débiteur insolvable.

La révélation du mystère du salut jette une nouvelle lumière, à partir de la tragique gravité du péché, sur les profondeurs de la bonté divine et de sa gratuité. Cette révélation est révélation de l'amour miséricordieux de Dieu et du mystère de la grâce rédemptrice. Dieu nous a tant aimés qu'il a envoyé son Fils fait homme pour nous sauver. Le Christ, le Verbe incarné, est notre rédempteur. La liberté pécheresse n'est pas enfermée dans la prison de son péché. Elle est elle-même libérée du péché. Tel est le mystère de la grâce. Le péché est un esclavage. Ainsi se comprend dans toute sa force l'affirmation de Paul: "C'est pour que nous soyons vraiment libres que le Christ nous a libérés" (*Gal* 5, 1). Le face à face avec Dieu est face à face avec le Dieu de miséricorde dans son Fils Jésus-Christ. Et le double commandement de l'amour, amour de Dieu et amour du prochain comme soi-même, est "le plein accomplissement de la loi" (cf. *Rm* 13, 10).

Le récit de la création de l'homme "à l'image et ressemblance de Dieu" précise aussitôt: "il les créa homme et femme" (*Gen* 1, 27), ce que *Gaudium et spes* commente ainsi: "cette société de l'homme et de la femme est l'expression, première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités" (n. 12). Ce sont là des affirmations de première importance pour le thème qui nous occupe.

C'est, en effet, en prenant comme point de comparaison la conception chrétienne de la personne et de la liberté, que nous réussirons à nous faire une idée de la nature du libéralisme.

Plusieurs des éléments de doctrine que nous venons de rappeler succinctement sont empruntés à la révélation. Mais une philosophie d'inspiration chrétienne ne peut pas les ignorer.

II.

Multiplicité des formes

5. La première constatation qui s'impose est celle du caractère multi-forme du libéralisme. Libéralisme économique, libéralisme politique, libéralisme théologique: est-il sûr que ces formes se correspondent en tout point? Et pourtant ce n'est pas un hasard qu'on ait recouru, dans chaque cas, au même concept. Sa portée est d'abord anthropologique: l'homme se définit par sa liberté et le sujet de cette liberté est l'individu. Dans les formes les plus radicales, la liberté absorbe le sujet: l'individu *est* sa liberté.

D'une manière générale, on parle de conception libérale dès que l'agent auquel sont attribués comportements et actions est l'individu. Il arrive qu'on assigne une motivation dominante qui oriente les choix de l'individu: intérêt, amour-propre, etc.

On parlera de libéralisme théologique, pour autant qu'il est posé en principe qu'il appartient à la raison de l'individu de juger, en ultime instance, de la vérité et des valeurs religieuses. L'individu est juge suprême et souverain de la vérité, de ses limites et de son accessibilité. Ceci vaut également du libéralisme éthique. Ainsi il existe une affinité entre le libéralisme religieux et éthique et le rationalisme. Il faut cependant préciser que le libéralisme religieux a connu, au siècle des Lumières, deux formes qui sont l'une et l'autre à l'origine d'une large postérité. Dans un cas, la judicature suprême est exercée par la raison, dans l'autre par le sentiment. Le déisme de Locke et de Voltaire illustre la première forme, celui de Rousseau la seconde. La conception rousseauiste de l'éthique a fortement marqué la mentalité moderne. Quand il s'agit du jugement moral, Rousseau, qui n'aime pas les "philosophes", substitue à la raison la conscience, "instinct divin", caractérisé par sa spontanéité et son infailibilité.

Il m'a paru utile d'évoquer quelques formes majeures du libéralisme. Il est clair qu'elles ont permis et qu'elles permettent un nombre considérable de variations.

Les fondements de la doctrine libérale

6. Dans un remarquable essai où il retrace les grandes lignes du libéralisme, Pierre Manent³ a montré l'importance de Hobbes à qui sont dûs les

³ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Dix leçons, Hachette Littératures, Paris, 1997, p. 250. Sur Hobbes, cf. ch. III, pp. 51-88.

concepts de base de la doctrine libérale. Hobbes constate les conséquences dévastatrices de la guerre civile anglaise: les convictions qui étaient à la base de la vie de la cité ont été détruites. Tant que s'exerçait la tutelle de l'Église romaine, il existait un consensus sur ce qui constitue le bien de la cité et les fins que doivent poursuivre les citoyens. Cette référence transcendante a sombré, et d'une manière irréparable, avec les disputes religieuses dégénérées en guerre civile.

Il s'agira donc de construire la société sur de nouvelles bases. La situation désastreuse constatée par le philosophe n'est pas, à ses yeux, due à une simple conjoncture historique malheureuse; elle est révélatrice de la nature humaine. Il faut empêcher que l'homme, laissé à lui-même, n'aille vers son autodestruction. Car dans l'état de nature (*the natural condition of mankind*) règne la loi de la guerre de tous contre tous. La vie de l'homme est "solitaire, misérable, cruelle, animale et brève". Une passion la domine, la peur de la mort. Pour la conservation de sa propre vie, chacun peut faire tout ce qu'il juge bon. Tel est le *jus ad omnia*, qui s'étend même sur le corps des autres.

Prenant conscience de l'absurdité d'une telle condition, la raison se voit ainsi forcée de chercher les moyens de la paix. En posant ainsi le problème, Hobbes présuppose un certain nombre de concepts-clé de l'anthropologie libérale.

C'est en renonçant au *jus ad omnia* que les hommes réussiront à tarir les sources de la guerre et à vaincre la peur de la mort. Pour avoir un sens, un tel renoncement doit être le fait de tous. Tous renoncent à ce *jus* en faveur d'un seul – le Souverain – qui l'exercera au nom de tous. Tel est l'objet du contrat fondateur, contrat qui est garanti par la menace du châtiement, que seul peut infliger celui qui aura été choisi. Ainsi naît le Souverain, le Léviathan ou "dieu mortel" dont la souveraineté est absolue.

Dans cette conception, la société n'est pas "naturelle", elle est le résultat d'un contrat. Elle est une construction artificielle par laquelle l'homme échappe à l'état de nature.

Une telle théorie semblerait être la négation du libéralisme. Paradoxalement, elle le fonde. Hobbes ne propose pas une apologie de l'absolutisme. Celui-ci découle de la nécessité pour les individus de fuir le mal et la peur de la mort. Chez les Anciens à la base de la vie sociale il y avait la recherche du bien et la poursuite des fins de la cité. Maintenant, découlant de la nécessité de fuir le mal, le droit prend la place du bien. Ainsi apparaît ce qui constitue la pierre d'angle de l'édifice théorique du libéralisme: le droit de l'individu. Ce droit est illimité. Mais pour que son exercice ne soit pas un conflit mortel, l'individu transmet ce droit illimité au Souverain, de telle

sorte qu'il considère comme siennes les actions du Souverain, en qui il reconnaît son Représentant. Le thème des modalités de la représentation est un des thèmes majeurs dont il sera discuté dans les écoles libérales.

Il faut aussitôt apporter une précision capitale. Pour que le système fonctionne, il faut que tous les individus aient le même représentant. Ici se présente le second concept fondateur du libéralisme, avec l'individu, le concept d'égalité. Déjà dans l'état de nature, les hommes étaient égaux, leur égalité se ramenant au pouvoir de tuer, que tous possédaient. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, le pouvoir politique, dans cette conception, est artificiel. Il n'a pas sa racine dans la nature humaine. Le pouvoir absolu se présente ainsi comme une invention des sans-pouvoir devant la menace de la mort, qui veulent la paix. Si on cherche cependant un facteur naturel, il est, note Pierre Manent, dans l'égalité des sans-pouvoir. Le même auteur ajoute que nous avons là *in nucleo* la distinction entre la société civile et l'Etat, l'Etat chez Hobbes ayant sa seule source dans la société civile sur laquelle il exerce un pouvoir absolu. La distinction entre société civile et Etat et leur jonction par l'idée de représentation provoquera une oscillation constante, qui a marqué l'histoire des derniers siècles, entre deux extrêmes: l'Etat étant absorbé par la société civile, ou, à l'inverse, cette dernière, par l'Etat.⁴

Il ressort de ce qui précède que la légitimité des institutions a son fondement dans le consentement de chacun. En ce sens, la démocratie n'est pas un régime parmi d'autres; elle est la seule organisation de la vie sociale qui soit légitime, parce qu'elle est voulue par les citoyens, qui en acceptent les règles de fonctionnement comme est la règle de la majorité. L'individu est tenu à obéir à la loi, parce que cette loi, qui exprime le pouvoir du souverain, provient de son consentement. Mais là où la loi n'intervient pas, l'individu reste libre.

C'est parce que Hobbes a élaboré l'interprétation libérale de la loi, qu'il peut être considéré comme le fondateur du libéralisme. La loi est un artifice extérieur aux individus.⁵

Nous touchons ici un point décisif qui explique pourquoi, sur des questions cruciales, comme sont les lois concernant la bioéthique, nous nous trouvons, devant deux conceptions contradictoires de la loi humaine. Ou bien celle-ci est, comme dans la doctrine de la loi naturelle, mesurée par cette dernière, qui a sa racine dans la sagesse ordinatrice de Dieu, ou elle

⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 63-65.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 76-77.

est un produit d'une volonté humaine autonome qui par soi exclut toute référence à Dieu. On voit que l'opposition est plus radicale que celle qui oppose la conception sapientielle à la conception volontariste, en tant que cette dernière peut comporter une référence à la volonté divine. Le positivisme juridique lui-même a pour fondement la conception libérale de la loi.

Un aspect de la difficulté tient au fait que le débat se déroule rarement au niveau des principes, mais au fait que la théorie libérale est devenue une idéologie qui imprègne les mentalités.

L'état de nature

7. L'individu qui est le pivot de la nouvelle construction est en réalité une abstraction. En effet, il est conçu comme antérieur aux appartenances qui le qualifiaient dans la cité antique ou dans la chrétienté, là la vertu, la richesse, la liberté, ici l'identité chrétienne constitutive des membres de la cité temporelle. Telle est la signification de l'*état de nature*, état où les hommes sont égaux et libres, antérieurement à toute société profane ou religieuse.⁶

L'idée d'état de nature a pour fonction de mettre en évidence l'antériorité de l'individu sur la construction sociale. Cette idée passera à la postérité, mais les auteurs se diviseront sur son contenu. Locke et Rousseau, par exemple, ne retiendront pas la représentation que s'en fait Hobbes. Mais si cette idée qui tient du mythe est maintenue, c'est qu'elle a une fonction essentielle dans l'édifice. Je dirais que de l'idée d'origine, elle retient l'aspect de point de départ, tout en rejetant dans l'ombre l'aspect de principe. L'état de nature est l'état d'où l'on vient pour entrer dans un état, totalement nouveau, l'état social, qui est une création de l'homme. Cependant, il existe un motif pour lequel l'homme ressent la nécessité de quitter l'état de nature.

Dans l'élaboration de la théorie du libéralisme politique, la contribution de Locke est, elle aussi, essentielle. On retrouve chez cet auteur l'idée de *jus in omnia* et celle de l'hostilité de chacun contre chacun. Mais l'individu de l'état de nature est interprété de telle façon que lui soient attribués des droits intrinsèques, le rôle du pouvoir étant de protéger ces droits sans les attaquer. Ce qui sépare Locke de Hobbes, c'est que si tous deux voient dans l'individu un être dont la vie est menacée, alors que chez l'auteur du *Léviathan* la menace vient de l'hostilité de l'autre homme, chez Locke elle vient de la faim.⁷

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 85-87.

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 91-92.

C'est dans cette perspective que doit se comprendre le droit à la propriété, qui est un droit attaché à l'individu pressé par la nécessité de se nourrir ; ce n'est donc pas un droit "social", issu du contrat. Naturellement, l'homme n'est pas un animal politique; il est un homme naturellement propriétaire et travailleur, en ce sens que la propriété est d'abord propriété de la terre que l'homme cultive. Mais la terre produit beaucoup plus grâce au travail qu'elle n'aurait produit laissée à l'état de nature, qui est un état de pénurie. C'est donc le travail qui donne aux choses leur *valeur*.

En effet, par son travail l'homme produit plus que ce qui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins. Que devient le surplus? Il y aurait gaspillage, à moins que l'on ne trouve un moyen incorruptible de conserver des produits par eux-mêmes corruptibles. Une convention entre les individus a permis d'établir ce moyen, qui est la monnaie. Celle-ci rend possible une accumulation sans limites des biens. Ainsi la propriété n'a pas de limites puisque, grâce à la monnaie, les biens corruptibles sont rendus incorruptibles et que la valeur des choses provient, non de la générosité de la nature, mais du travail.

Mais ici se produit un effet paradoxal: le droit de propriété qui a son origine dans le travail s'en détache naturellement, grâce à la monnaie, par laquelle sont conservées des quantités de travail. Grâce au libre échange, la propriété conserve sa valeur et est susceptible de s'accroître. Elle est devenue valeur représentée par la monnaie. Le droit du propriétaire, bien que la propriété soit issue du travail, est devenu ainsi indépendant du travailleur. Unifiés au début, le droit du travailleur et celui du propriétaire se sont scindés. Et c'est grâce à l'invention de la monnaie et à l'échange que le travail est devenu productif, en ce sens qu'il produit plus que ce qui est nécessaire à la consommation du producteur. Comme on le voit, le droit de propriété qui, au départ, avait une justification individualiste trouve sa justification finale dans son utilité économique.

Locke a ainsi décrit, à partir de la faim qui menace les individus, le développement de la vie économique. Celle-ci, comprenant l'échange, la productivité du travail, le droit de propriété, est investie du droit incontestable qu'a l'individu qui a faim de se nourrir. Dès lors, le droit de propriété et l'économie en général sont le fondement de la vie sociale et politique. Du rapport fondamental de l'individu qui travaille à la nature naît un monde distinct de celui des droits de l'individu: le monde de la valeur, de la productivité du travail, de l'utilité. De droit naturel fondamental de l'homme, le droit de propriété est changé en moyen de la production et de l'échange des valeurs.

Après Locke, le droit de propriété sera reconnu comme le droit naturel fondamental et l'accent sera mis sur un aspect différent de celui de l'indivi-

du solitaire affirmant son droit. Le monde économique sera considéré comme le système de la production et de l'échange des valeurs, "le système de l'économie politique", où la notion déterminante ne sera plus le droit absolu de l'individu, mais celle relative d'intérêt au d'utilité. Ainsi avec Locke la philosophie libérale du droit naturel, qui est le droit individuel de propriété, se transforme comme spontanément en économie politique, ce qui constitue un autre type de pensée.⁸

Mon propos n'est pas de tracer, même à grands traits, l'histoire de la pensée libérale, qui connaîtra d'ailleurs de nombreuses variations, corrections et développements. J'ai voulu dégager quelques-unes des notions qui constituent les piliers théoriques du système. Trois notions se sont détachées: l'individu, la liberté, l'égalité. Il faut ajouter un présupposé: l'individu se trouve à l'origine dans un environnement, les autres hommes ou la pénurie, qui est une menace permanente pour sa vie. Pour renverser la situation et trouver la paix et l'abondance, il ne doit compter que sur lui-même. Une construction artificielle lui procurera ce que la nature lui refuse.

III.

Contradictions

8. En tant qu'il met l'accent sur la liberté individuelle, sur la responsabilité et l'initiative et sur le travail, le libéralisme constitue un moteur du dynamisme social et historique d'une étonnante efficacité et ceci d'autant plus qu'il bénéficie du terrain chrétien dans lequel ces valeurs s'enracinent. Certes de ces valeurs, il n'est pas une traduction fidèle, il en constitue même une dérive préoccupante. Mais, au plan pratique les motivations peuvent facilement se recouvrir et se mêler.

Il en va différemment si nous nous situons au niveau des fondements théoriques, qui est celui que j'ai choisi. En effet, les notions de base sont loin d'entretenir entre elles des relations pacifiques. D'ailleurs l'histoire des sociétés libérales le montre: crises et conflits n'ont pas manqué, dont plusieurs traduisent une impuissance à résoudre certains problèmes; des réactions violentes sont suscitées par les déséquilibres introduits par lui. On est loin de l'histoire rêvée par les théoriciens, d'un développement homogène vers une prospérité sans cesse accrue. La difficulté majeure réside dans l'accord présumé entre liberté et égalité. En fait l'histoire de ces sociétés est

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 97-103.

marquée par l'émergence périodique de nouvelles formes d'inégalité. Mais restons au plan théorique qui est le nôtre.

Pour comprendre la gravité du conflit latent entre liberté et égalité, propre à l'idéologie libérale, il convient de considérer la nature de l'individu et son caractère abstrait. J'entends par là que les individus, tels qu'ils existent, sont porteurs de multiples différences, qui sont autant de restrictions imposées à l'égalité. Par définition, un individu est distinct de tous les autres individus. Et dans le déploiement de l'existence son unicité va se révéler par des dons, à lui propres, dons reçus de la nature, de l'éducation, de la fortune. Toute différence s'oppose-t-elle à l'égalité? Dans la perspective libérale, la tendance est de répondre par l'affirmative. La raison en est que l'individu est considéré comme individu pur, pour ainsi dire antérieur aux qualifications propres qu'il possède dans l'existence. C'est pourquoi j'ai parlé d'abstraction. Et de la même abstraction participe la notion d'égalité. On pourrait aussi dire que l'individu est considéré antérieurement à tout le réseau de relations qui font la trame de son existence. Ou encore, si l'on préfère, que l'égalité est son unique relation, à supposer que l'on puisse parler de relation. De soi l'individu est "irrelaté".

La problématique liée au rapport entre liberté et égalité est révélatrice d'une première aporie. Une autre aporie tient au rapport entre l'activité de l'individu et l'unité de la société. Chez Hobbes, cette unité est imposée du dehors par la puissance du Souverain. Dans la perspective de Locke, où l'activité économique est à la base de la vie sociale et politique, la question devient celle de la prospérité générale, qui ne peut être la simple somme de l'utilité propre des individus.

La main invisible

A la question, les économistes libéraux répondront que les individus, recherchant chacun son bien propre, réalisent le bien commun, "automatiquement". Ainsi Bernard de Mandeville dans *The Fable of the Bees* écrira: "L'harmonie, dans un concert, résulte de la combinaison de sons qui sont directement opposés. Ainsi les membres de la société, en suivant des routes absolument contraires, s'aident comme par dépit". Et on connaît la célèbre formule d'Adam Smith: cherchant son propre gain, l'individu "est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société que si il avait réellement pour but d'y travailler".

Et un auteur plus récent, Louis Baudin, exprime bien ce qui est une conviction commune des penseurs libéraux: “Voici la structure du libéralisme: les hommes libres poursuivent leur intérêt personnel et agissent malgré eux dans l’intérêt général. Suivant l’expression de Bastiat ils réalisent sans cesse ce qu’ils évitent toujours. L’ordre social est totalement imprévu. Il est surhumain”.⁹

On expliquera que c’est par le jeu de la libre concurrence qu’agit *la main invisible*. N’empêche que cette notion exprime une conviction qui, bien qu’elle soit essentielle à l’architecture du système, n’a aucune justification rationnelle. L’unité des individus, assurée de l’extérieur par le Souverain chez Hobbes, l’est d’une manière analogue, au plan économique, par *la main invisible*.

La volonté générale

Revenons à la tension entre liberté individuelle et égalité. C’est à surmonter cette tension que s’attache avant tout Rousseau dans *Le contrat social* quand il explique le passage de l’état de nature à l’état civil. L’équation à résoudre est la suivante: trouver une forme d’association qui 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”. Pour que le contrat soit efficace, il est nécessaire que toutes les clauses en soient respectées mais celles-ci se réduisent à une seule: “à savoir 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 et nul n’a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. “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”. Rousseau précise encore que “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 ce qu’on perd, et plus de force pour conserver ce qu’on a”. En bref, tels sont les termes du pacte social: “Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout”.

“A l’instant, poursuit Rousseau, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et col-

⁹ Textes cités par P.D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Paris, Le Cerf, 1970, pp. 246-247.

lectif, 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".¹⁰

Le livre II énoncera les propriétés de cette volonté générale: la souveraineté qui est l'exercice de la volonté générale est inaliénable, indivisible. La volonté générale est toujours droite, elle ne peut errer, à condition qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat.

L'intention de Rousseau est claire: tenir ensemble l'autonomie de l'individu ("l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté")¹¹ et l'égalité. La "volonté générale" est censée assurer cette conjonction. Mais quelle est la signification de cette notion? Sur ce point essentiel, les opinions divergent.

La réponse, à mon avis, est à chercher dans la relation entre le *moi* du sujet individuel et le *moi* commun de la volonté générale. Si celle-ci est entendue comme une réalité substantielle, la porte est ouverte au totalitarisme et la transmutation qui devait assurer le passage de l'état de nature à l'état civil devient une absorption pure et simple où la liberté de l'individu est abolie. Retenons que le concept rousseauiste de volonté général est une fiction, un être de raison construit en vue de la cohérence du système. Comme tel elle est révélatrice des dérives possibles du libéralisme.

L'Unique

Une troisième illustration des apories du système libéral est donnée par un ouvrage paru en 1844 dans un contexte qui n'est ni celui de l'économie politique ni celui de la philosophie politique, *L'Unique et sa propriété* (*Der Einzige unde sein Eigentum*). Son auteur Max Stirner appartient à un groupe berlinois de la gauche hégélienne. Cet écrit brillant, paradoxal, provocateur entend aller jusqu'aux extrêmes conséquences du principe d'immanence hérité de Hegel, dans la perspective duquel s'inscrivait l'ouvrage de Feuerbach *L'Essence du christianisme* (1841) directement pris à partie. Feuerbach pose comme principe que c'est l'homme et non pas le Dieu transcendant, qui est le dieu de l'homme, *homo homini deus est*. La première loi qui s'impose donc est l'amour de l'homme. Mais qu'est-ce que l'homme? Ce n'est pas tel et tel individu, répond Feuerbach, mais l'homme comme être générique (*Gattungswesen*). Sur ce point intervient la critique de Stirner: si en moi, c'est l'homme comme entité générique que vous

¹⁰ Jean J. Rousseau, *Du contrat social*, L.U.F., Paris, 1946, *Livre premier*, ch. VI, pp. 55-sv.

¹¹ *Ibid.*, ch. VIII, p. 62.

aimez, vous introduisez une scission entre cet homme-ci, cet individu que je suis, et l'homme qui devient ainsi un être transcendant et donc aliénant par rapport à l'exigence d'immanence. Seul *Moi* (et non pas *le Moi* transcendantal) répond pleinement à cette exigence. A partir de là, Stirner va pourchasser tous les substituts d'une transcendance que personne n'a réussi à éliminer: Esprit, Raison, Etat, etc. C'est tout ce qui s'impose à Moi de l'extérieur qui est une idole aliénante: la société, la loi, la morale, la "volonté générale", la pensée et le langage, la vérité. Ce sont là des puissances qui s'opposent à ma propre puissance. Ainsi la conscience morale est pour chacun un indicateur de police qui surveille toutes ses pensées et ses actions.

Au terme d'"Unique" est associé celui de Propriété. C'est qu'il ne suffit pas de revendiquer la liberté: "je te souhaite plus que la liberté; tu ne devrais pas seulement être débarrassé de ce que tu ne veux pas, tu devrais aussi posséder ce que tu veux", n'être pas seulement un homme libre, mais également un propriétaire. Le critère de l'action sur lequel on prend appui est alors l'égoïsme, qui invite à jouir se soi.

La gauche hégélienne, d'où provient Stirner, est antilibérale. Elle dénonce en effet la contradiction entre l'égalité politique, conquête de la Révolution de 1789, et l'inégalité sociale. C'est cette dernière qu'il faut combattre. Tel est le but que se fixera le socialisme. Stirner, lui, prône des communautés informelles, spontanées, des associations dans lesquelles l'individu accepte de vivre parce qu'elles procurent plus de jouissance qu'isolément. Même l'amour est conçu à partir de l'égoïsme, l'être aimé étant regardé comme nourriture de ma passion: je jouis de toi, telle est son expression.

Ayant rejeté toute tyrannie, c'est-à-dire toute trace de transcendance, "je me possède et j'use de moi comme on fait de tout autre propriété. Je jouis de moi à ma guise. Je ne m'inquiète plus de ma vie, mais je la gaspille", affirme Stirner.

Nous sommes ici à la limite du langage, car ce qui est dit est un mot, une pensée, un concept, mais ce que veut dire Stirner n'est ni un mot ni une pensée, ni un concept, de sorte que ce qu'il dit n'est pas ce qu'il veut dire, parce que c'est indicible, impensable et inexprimable; le mot *Unique*, qui est ici indéfinissable, marque le terme du règne de la pensée et du langage.

Stirner aborde le problème de l'égalité. L'Unique affirme sa différence: "notre faiblesse, écrit-il, n'est pas d'être opposés à d'autres, mais de ne pas être radicalement opposés, c'est-à-dire de n'être pas entièrement *séparés* d'eux, ou de chercher une 'communauté', un 'lien', de considérer la communauté comme un idéal (...). En tant qu'Unique, tu n'as plus rien de

commun avec l'autre, et par là-même plus rien qui sépare ou oppose (...). L'opposition disparaît dans la séparation ou l'unicité absolue. Celle-ci, il est vrai, pourrait être considérée comme une nouvelle communauté ou une nouvelle égalité, mais l'égalité consiste précisément dans l'inégalité et n'est elle-même rien que de l'inégalité; une inégalité égale, qui n'existe, il est vrai, que pour celui qui établit une 'comparaison'".

La dernière phrase de l'ouvrage est "Je n'ai fondé Ma cause sur rien", elle figure déjà dans le titre des pages d'introduction.¹²

On pourrait objecter que la référence à un auteur qui représente l'individualisme anarchique est hors de propos dans des réflexions sur le libéralisme. Je ne le pense pas, car une idée poussée à l'extrême a le mérite de manifester les racines.

Selon l'idéologie libérale, par le moyen du contrat, l'individu est créateur de la société. Dans cette société, il acquiert une nouvelle existence, distincte de l'existence dans l'état de nature. L'Etat et ses lois, sa vie sociale, sont le fruit de sa liberté. L'individu est autonome. Pour que le contrat fondateur existe et fonctionne, il doit être dû au *consensus* de tous les individus. Là s'enracine l'exigence d'égalité.

C'est en tant qu'il est l'auteur du contrat fondateur que l'individu est considéré comme libre et autonome. Mais en général, on néglige de considérer l'individu lui-même dans sa singularité. D'où tient-il son pouvoir créateur par rapport à la société? C'est cette question que, par le biais de l'exigence d'immanence, affronte Stirner. Dépouillé de tout ce dont il dépend, l'individu est conduit à sa singularité propre, à son unicité. Rousseau, dans le prologue des *Confessions*, notait que s'il ne valait pas mieux que les autres hommes, "au moins", il était autre. C'est l'altérité propre de l'Unique dont Stirner entend découvrir les racines et c'est au rien que le conduit son enquête. Débusquant les idoles qui se sont substituées au Dieu transcendant chez des penseurs athées, il débouche sur le nihilisme.

Cet aboutissement est dans la logique du libéralisme poussé à l'extrême.

¹² Max Stirner, *Oeuvres Complètes*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1972, 439 p. Pour les citations voir *Max Stirner ou l'expérience du néant*, Présentation, choix des textes, biographie, par Henri Arvon, Paris, 1973, Philosophes de tous les temps, Ed. Seghers, 128 p. Les citations sont empruntées à cette présentation.

IV.

Conclusions

9. Le fil conducteur des réflexions que je vous propose est l'idée que les menaces qui pèsent immédiatement sur nous ont leur racine dans les contradictions dont est porteuse l'idéologie libérale. Ces contradictions, dans la mesure où elles demeurent occultées, ont pour effet de nous priver de défenses. C'est pourquoi il est nécessaire de porter la confrontation et le débat à leur niveau.

La revendication du mariage de la part des homosexuels, pour prendre un exemple, s'inscrit dans la dialectique non résolue de la singularité de l'individu et de l'égalité: ici l'individu revendique l'égalité au nom de la différence.

Au début, nous avons noté que deux courants idéologiques sont particulièrement puissants à notre époque: le libéralisme et le positivisme. Et c'est sans doute de ce dernier que proviennent les menaces les plus graves pour la société moderne façonnée par le libéralisme. En effet, ce dernier en mettant l'accent sur le travail et sur l'exploitation de la nature, a été un des facteurs qui ont favorisé le développement des sciences naturelles. Le positivisme pose comme principe que seul le type de connaissance propre aux sciences expérimentales a valeur de savoir proprement dit. Il en découle une anthropologie purement empirique et, à la limite, matérialiste. La place privilégiée reconnue à la liberté de l'individu, qui constitue pour le libéralisme comme une sorte de transcendance par rapport au monde, en est ébranlée.

En effet, à partir de l'approche positiviste l'individu, de principe de la société, qu'il était, est considéré comme individu de l'espèce animale la plus parfaite. Or du point de vue zoologique, l'individu est subordonné au bien de l'espèce et entre les individus règne l'inégalité. A cela s'ajoute que le positivisme invite à poser des critères d'évaluation pragmatiques et utilitaristes.

C'est ainsi qu'en bioéthique, certains étendront la qualité de personne aux primates supérieurs pour la refuser à l'embryon humain, tandis que d'autres refuseront cette qualité à certains membres de l'espèce humaine. Ce sont là évidemment des menaces majeures.

Quant à la liberté, elle change de signification: elle devient l'affirmation de la puissance illimitée de l'homme sur une nature à laquelle lui-même appartient. La technique devient l'expression de la "volonté de puissance" de l'espèce humaine, à travers ceux des individus qui détiennent le pouvoir et le savoir.

Ce que j'ai voulu suggérer dans mon intervention, c'est que les menaces auxquelles nous devons faire face, ont leur racine dans l'anthropologie et que ce n'est qu'en saisissant le problème à ce niveau, que l'on trouvera les parades indispensables.