

## SOMMAIRE

**Introduction historique de la question**

**Introduction des enjeux**

**Introduction aux notions**

**1. Ethique et politique. La liberté des anciens**

**1.1. ETHIQUE A NICOMAQUE : les vertus de l'homme et la définition du savoir pratique.**

**1.2. LES POLITIQUES (au pluriel)**

**2. MORALE et POLITIQUE CHEZ LES MODERNES**

**HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU**

**LOCKE TGC : Plan général du traité :**

**2.1. De l'état de nature à l'état civil. Anthropologie morale et politique.**

**2.2. Etat de nature : Proximité et distance avec Hobbes.**

**2.3. Quel est le contenu de la loi de nature ?**

**2.4. Qu'est-ce que le pouvoir politique ?**

**2.5. La supériorité de la loi sur le gouvernement : séparation des pouvoirs.**

**2.6. Le contrat social, le consentement.**

**2.7. Le pouvoir du peuple à se gouverner lui-même**

• **Méthodologie, explication d'un texte : DU CONTRAT SOCIAL DE ROUSSEAU, Etude du Chapitre II**

**3. La propriété et le travail.**

**3.1. La propriété privée : LOCKE et ROUSSEAU.**

**3.2. Locke : une définition visionnaire de la propriété et du travail.**

**3.3. Les limites de la thèse de Locke : Hume et Smith contre Locke.**

**3.4. La critique**

**4. Modernité et alienation**

**4.1. Individu et Société**

**4.2. Les symptômes du déchirement entre individu et société**

**4.3. Les causes du déchirement entre individu et société**

**4.4. L'insatisfaction.**

**4.5. Le sens de la vie... politique.**

## ***Introduction historique de la question***

La question politique est sans doute l'un des premiers enjeux de la réflexion philosophique. De fait la plus grande œuvre de Platon est consacrée à la question des conditions d'élaboration d'une cité heureuse et juste, juste parce que heureuse et heureuse parce que juste. La première difficulté de la politique relève des conditions de la stabilité politique. La démocratie Athénienne a en effet déçu les intellectuels grecs de l'époque. Ce régime est même apparu aux yeux de Platon comme le plus dangereux qui soit, dans la mesure où il se soumet au règne de l'opinion, laquelle n'est que très rarement fondée sur la raison et la vérité.

Pour ce faire la démocratie est une valeur qui disparaîtra des esprits pendant des siècles au profit de régimes oligarchiques ou tyranniques, seuls capables de conditionner les peuples de telle sorte que l'obéissance et l'assujettissement étouffent toute possibilité de révolte et, partant, de désordre politique.

En même temps nul ne peut ignorer qu'un Etat ne serait rien sans son peuple et, partant, le peuple est naturellement souverain.

C'est pourquoi tous les philosophes qui succédèrent Platon ont tenté de concilier d'un côté l'inévitable versatilité et contingence des peuples et de l'opinion et l'incontournable rationalité et stabilité dont l'Etat doit faire preuve pour ne pas s'effondrer devant la moindre adversité, que ce soit celle de la nature ou celle d'un autre Etat.

Pour Aristote la politique est justement cet art de gouverner le plus rationnellement possible mais toujours en conformité avec la culture du peuple gouverné. A maints égards Aristote reste une référence en philosophie politique puisqu'il est le premier à avoir distingué le savoir purement rationnel du savoir politique sans pour autant les opposer.

Toutefois pour ce dernier la politique est une condition nécessaire de l'existence humaine si bien que l'homme ne pourrait pas vivre sans société ni sans Etat : l'homme est un animal politique. Nous comprenons que cette idée laisse la voie ouverte à tous les régimes autoritaires possibles : dans la mesure où un homme a besoin de la cité politique il ne peut s'y soustraire et, partant, sa marge de contestation se trouve très réduite.

1° Objection : Comment comprendre la corruption du politique ? L'instabilité ?

2° objection : Comment penser les droits de l'individu ?

C'est sur cette idéologie que se maintiendra pendant des siècles en Europe un régime féodal fondé sur la sécurité physique et morale des sujets du roi. Trois grands ordres politiques se distinguent alors : le Clergé, la Noblesse et le Tiers Etat : ceux qui prient et assurent le bonheur de l'âme au delà la vie présente, ceux qui combattent et assurent la sécurité des frontières tout en évangélisant le monde païen (croisés) et ceux qui travaillent, assurés d'un accès au paradis en échange de leur esclavage présent.

Seulement à partir du XVIème siècle cet ordre entame une longue descente aux enfers. Les massacres de la Saint Barthélemy en sont l'illustration la plus aboutie et pour ce faire la plus connue :

Le 24 août 1572, jour de la Saint-Barthélemy, le carillon de l'église de Saint-Germain l'Auxerrois, en face du Louvre, donne le signal du massacre des protestants, à Paris et dans le reste du pays.

C'est le jour le plus noir des guerres de religion entre catholiques et protestants qui ont ensanglanté le pays pendant plus d'une génération. Tout commence par un... mariage, celui d'Henri de Navarre et Marguerite de Valois, sœur du roi Charles IX (celle-là même qui entrera dans la légende sous le surnom de reine Margot). Le mariage a lieu le 18 août. Le Parlement de Paris, farouchement catholique, boude les cérémonies officielles car il conteste l'union de la catholique Marguerite avec le protestant Henri. Plus sûrement, il en veut au roi d'avoir édicté un impôt frappant les procureurs deux jours plus tôt. Les assistants de la noce, tant protestants que catholiques, sont très agités en raison de la rumeur d'une prochaine guerre contre l'Espagne catholique du roi Philippe II. Depuis plusieurs mois, l'amiral Gaspard de Coligny, chef de la faction protestante, devenu le principal conseiller du roi, tente de convaincre celui-ci d'envahir la Flandre, possession espagnole. Les chefs catholiques, à savoir les frères de Guise et le duc d'Anjou, frère du roi (qui lui succèdera plus tard sous le nom d'Henri III) ne veulent à aucun prix de cette guerre. La reine-mère Catherine de Médicis n'en veut pas davantage. Pendant les noces d'Henri et Margot, Henri de Guise, qui a le soutien du Parlement et de la milice bourgeoise, exige du roi qu'il lui livre les chefs huguenots (surnom des protestants). Dans le même temps, l'ambassadeur d'Espagne annonce la rupture des relations diplomatiques et menace d'envahir la Picardie. Le matin du 22 août, un capitaine gascon, Nicolas de Louviers, sire de Maurevert, se met en embuscade rue Béthisy et blesse Coligny de deux coups d'arquebuse. L'assassin est connu pour être un agent des Guises mais tout donne à penser qu'il a agi sur ordre de Catherine de Médicis, soucieuse de préserver la paix. Le roi se rend au chevet de son conseiller qui l'adjure de ne pas chercher à le venger et lui recommande de se méfier de sa mère, Catherine de Médicis ! Les noces s'achèvent dans la confusion. Malgré les recommandations de Coligny, les chefs protestants réclament justice.

Au palais du Louvre où réside le roi de France, Catherine de Médicis craint d'être débordée par les chefs catholiques, qui reprochent à la monarchie de trop ménager les protestants. Pour sauver la monarchie, elle décide de prendre les devants et de faire éliminer les chefs protestants (à l'exception des princes du sang, Condé et Navarre, le jeune marié). L'opération est confiée aux gardes des Guises et aux gardes du roi. Le roi se laisse convaincre par son conseiller Gondy. Selon la tradition, il se serait écrié : «Eh bien ! par la mort Dieu, soit ! mais qu'on les tue tous, qu'il n'en reste pas un pour me le reprocher après !»

Le 24 août, fête de la Saint Barthélemy, à 3 heures, le carillon de l'église de Saint-Germain l'Auxerrois, en face du Louvre, où réside la Cour, se met à sonner le tocsin. C'est le signal qu'attendaient les massacreurs. Coligny est égorgé dans son lit et son cadavre jeté dans la rue et livré aux exactions de la populace. Les gardes et les miliciens, arborant une croix blanche sur leur pourpoint et une écharpe blanche, poursuivent le massacre dans le quartier de Saint-Germain l'Auxerrois. Ils massacrent deux cents nobles huguenots venus de toute la France pour assister aux noces princières et rassemblent leurs cadavres dans la cour du Louvre.

Certains chefs protestants, prévenus à temps, arrivent à s'enfuir avec les gardes des Guises à leurs troussees. Quand la population parisienne sort dans la rue, réveillée par le tocsin, elle prend connaissance du massacre. C'est aussitôt la curée. Dans les rues de la capitale, chacun s'en prend aux protestants de rencontre. Les malheureux, hommes, femmes, enfants, sont

traqués jusque dans leur lit et mis à mort des pires façons. Et l'on en profite pour piller les biens des victimes.

\*\*\*\*\*

## ***Introduction des enjeux***

A l'aune de cet échec de l'ancien régime il appert que la politique doit trouver un nouveau fondement, l'ancien fondement religieux étant désormais totalement éclaté. C'est pourquoi le XVIème siècle, bien que violent, sera aussi appelé la Renaissance intellectuelle de l'Europe. Celle-ci, bien entendue, est très largement fondée sur un retour à la réflexion philosophique et politique telle que les anciens, Aristote notamment, l'avaient entamée.

La question, vous l'aurez compris, n'est pas seulement celle des moyens d'une politique stable mais aussi celle des fondements de cette politique. Il faut non seulement définir des critères politiques rationnels mais encore recentrer la question sur l'homme, c'est-à-dire l'objet même de la politique comme administration de la vie des hommes. Or l'existence humaine est régie par des codes et des normes morales qu'il s'agit d'unifier avant de sceller le destin collectif.

La question politique est donc toujours en même temps une question de philosophie morale. Entre morale et politique, la philosophie se constitue comme la seule discipline capable de mener à bien une réflexion sur deux termes très liés mais qu'il faut néanmoins savoir distinguer pour ne pas sombrer à nouveau dans une confusion entre morale (religieuse) et politique.

\*\*\*\*\*

## ***Introduction aux notions***

Le mot « politique » signifie, littéralement, « gestion de la vie à plusieurs », autrement dit il renvoie de lui-même, par analyse, à ce que nous nommons aujourd'hui « société » C'est-à-dire un groupe humain considéré comme une réalité distincte et non seulement comme un agrégat d'individus.

La société politique, autrement dit, est une réalité à part entière qui certes concerne la vie de chacun mais qui toutefois dépasse aussi la vie individuelle : la société précède et succède l'individu.

Toutefois la société politique est fragile. Quel que soit le point de vue qu'on adopte sur son essence, sur ce qui la définit le mieux, aucun penseur n'a jamais contesté la possibilité du retour de l'homme à la sauvagerie et au chaos. C'est pourquoi les philosophes grecs tels Platon et Aristote se sont demandé sous quelles conditions un régime pouvait dévier et, partant, sous quelles conditions il était possible d'éviter ces déviations, C'est-à-dire de garantir la stabilité politique afin de sans cesse améliorer les conditions de l'existence : ce qui est proprement, d'ailleurs, la fin voulue par la vie en société. Ces derniers s'apercevront, Aristote surtout (fin de l'Ethique) que la stabilité dépend de la notion d'institution : on ne saurait en effet imaginer qu'un régime politique soit stable à très long terme si la vertu morale n'est pas profondément inscrite dans les mœurs.

A cet égard nous avons longtemps vu dans l'éducation, de Platon à aujourd'hui, comme un moyen d'instituer la nation, de produire un « esprit » favorable aux bonnes mœurs et à la stabilité politique.

Seulement l'expérience des deux guerres mondiales nous a clairement démontré que les peuples le plus cultivés pouvaient se confondre dans une barbarie jamais égalée dans toute l'histoire de l'humanité.

Les anciens ont cet avantage d'avoir cerné l'essence du politique et de l'homme comme animal politique mais une définition claire de la liberté leur échappe : être libre c'est être soumis à l'ordre politique pour les anciens.

Nul ne niera que l'existence politique est la condition de l'exercice de la liberté. Mais il faut pour cela définir une liberté qui précède la vie publique, une liberté naturelle que chacun serait en droit de reprendre si la société venait à devenir aliénante pour l'individu. L'homme n'est plus seulement, dès lors, un animal politique, une espèce à définir parmi d'autres, mais aussi et surtout un individu, une valeur morale première.

Ainsi si les modernes n'abandonnent pas l'idée d'une essence sociale de l'homme dans la mesure où il ne peut évoluer et progresser sans la société, toutefois ils admettent que cela n'est vrai qu'à la condition de conclure un pacte civil avec des élites éclairées, un pacte qui ne soit pas un contrat de dupe.

## **1. Ethique et politique. La liberté des anciens**

Toute réflexion sur la politique appelle au préalable une réflexion sur son objet sur sa fin, le but qu'elle se donne : or l'objet de la politique c'est l'homme et sa fin c'est la vie bonne (BIOS) que l'on distingue de la vie animale, réduite au seul besoin.

Dans la république (Livre II) Platon s'interroge de ce fait sur l'origine de la cité afin d'en comprendre le fonctionnement et de définir ce que doit être une cité juste.

Genèse de la cité : Division du travail pour les besoins de tous, puis apparition du LUXE, de l'ART : Sphère des désirs plus ou moins raffinés mais surtout : **infinis. Apparition de la GUERRE entre cités.**

**Nécessité des gardiens et par extension de leurs chefs, les magistrats. EDUCATION.**

Livre IV tripartition de l'âme de l'individu et de l'âme de la cité. Définition du meilleur régime absolument : aristocratie.

PB : Livre VIII : déviance : Aristocratie (vertu) vers Timarchie (honneur) vers Oligarchie (argent) vers démocratie (révolte) vers Tyrannie (désir du retour brusque de l'ordre politique).

Cet échec ou aporie de la recherche de Platon va être repris par Aristote qui tentera de redéfinir les vertus de l'homme afin de décider quelles sont celles qu'il faut utiliser et celle qu'il faut savoir mettre de côté pour construire une cité stable.

### **1.1. ETHIQUE A NICOMAUQUE : les vertus de l'homme et la définition du savoir pratique.**

#### **VI ; 2 :**

Vertus intellectuelles : Sophia (intellect + raison intuitive), intelligence, phronésis (prudence)

Vertus morales : Libéralité, médiété. Habitus conscient de lui même. (c'est ce qu'on nomme L'Hexis)

Division de l'âme : Irrationnelle (végétative, sensitive)

Rationnelle : Scientifique

Pratique : Accord désir - règle : **logos Calculateur.**

**L'origine de l'action morale = Le libre choix ; délibération.**

#### **X ; 1 : Dialogue Académiciens - Eudoxe. LE PLAISIR.**

**Eudoxe** : Le plaisir = le souverain Bien car = ce vers quoi tout être tend.

**Speusippe** : Ce vers quoi tous les êtres tendent n'est pas forcément un Bien.

**X ; 2 : Aristote** : Le plaisir peut être augmenté d'un autre ; Il n'est donc pas le souverain Bien.

Mais l'expérience nous montre qu'il n'est pas un mal non plus, car il n'est pas sujet d'aversion.

**Donc le plaisir n'est ni un mal ni le souverain bien, il est simplement UN bien.**

**X ; 6 : Action désirable = celle qui est accomplie pour elle-même.**

**Donc le bien souverain doit consister dans une telle action**, qui doit avoir sa fin en elle même et de façon absolue.

= La contemplation. Car a les plus hauts objets, autarcique et continue.

**X ; 9 et 10 : Le bonheur politique.**

**INSTITUTIONALISATION DES VERTUS.**

**Moyens : Education théorique et pratique** des législateurs.

Instruction Ethique, **formation d'un Ethos**, des citoyens.

Toutefois la réalité politique est diverse et il ne s'agit pas de se retrouver face au même échec que Platon. Nous ne pouvons pas espérer que le meilleur régime absolument soit instauré. Il faut trouver une solution médiane, conforme à ce qu'Aristote nomme au Livre VI la PRUDENCE C'est-à-dire un savoir pratique, autrement dit un savoir juste mais juste en tant que conforme à la réalité et à sa diversité et non plus simplement théorique.

***LA PRUDENCE***

**Ethique ; VI ; 5 :** *« La prudence est une disposition pratique accompagnée de règles vraies concernant ce qui est bon et mauvais dans l'homme. »*

- En tant qu'elle concerne l'agir pratique elle ne peut être qualifiée de « science ».
- Elle n'est pas cependant la « **vertu morale** », qui constitue **le choix effectif de l'agent**.
- Elle concerne **LA RÈGLE** du choix.

**LE CRITÈRE DE LA PRUDENCE.**

*« L'homme prudent n'est pas seulement l'interprète de la droite règle mais cette règle même. »*

Mais cela ne suffit pas, car ne répond pas à la question du **au critère de reconnaissance de l'agent prudent**.

- Le prudent est celui qui doit juger le réel, isoler le moment opportun, le **KAIROS**.
- Pour ce faire il lui faut **JUGER AVEC RECTITUDE**.
- La prudence est donc en ce sens une **VERTU INTELLECTUELLE** *« pour » la PRAXIS*.

= **UN SAVOIR PRATIQUE**.

- Le kairos, étant temporel est **RELATIF**, **Contingent**.

- Mais en tant que le prudent doit le juger avec rectitude, **il est celui qui saura à chaque fois l'estimer en vertu de la fin éthique universelle : La prudence est donc la pleine VERTU POLITIQUE.**

## **1.2. LES POLITIQUES (au pluriel)**

### ***STRUCTURE GENERALE de l'ouvrage Les Politiques d'Aristote.***

**Livres I et II** Définition de la spécificité de la cité et du politique

**Livre III** Définitions des différentes cités.

- a) Constat de la diversité
- b) Travail de désignations : Aristocratie, Oligarchie, Monarchie, Politie et tyrannie .
- c) Définition générale de chaque type de régime.

**IV** Les spécificités qui résident ; Les différentes combinaisons : Démocraties qui se rapprochent plus ou moins des oligarchies (cens + ou - élevé) et vice-versa )

**V** Constat du fait que tout régime contient la possibilité inhérente à lui-même de dévier

**VI** Recherche des causes des déviations pour trouver les conditions de la STABILITE politique

Aristote constate à ce propos que la plupart des maux provient de deux sources :

- Des riches : lorsqu'ils se sentent lésés par le vote de la majorité : déviance vers oligarchie.
- Des pauvres : lorsqu'ils se sentent lésés par l'excès de pouvoir des riches : déviance vers la Tyrannie ou la démocratie.

Lorsqu'ils se sentent lésés par les richesses excessives des riches : déviance vers Tyrannie de la majorité.

Rq : Nous ne connaissons pas la stabilité et ne pourrions jamais simplement l'observer passivement car ce serait à très long terme qu'il faudrait l'observer. **C'est donc en analysant les causes de l'instabilité que nous les trouverons *a contrario*.**

## **VII DE LA MEILLEURE CONSTITUTION**

**VII ;I ;13** « *La vie la meilleure, pour chacun isolément et pour les cités collectivement, c'est la vie vécue DANS LA VERTU, avec assez de ressources pour pouvoir participer aux actions conformes à la vertu.* » **VII ;I ;13.**

LA VERTU EST PREMIERE CAR C'EST ELLE QUI PERMET D'ACQUERIR ET DE CONSERVER TOUS LES AUTRE BIENS ( les biens extérieurs, du corps et de l'âme.)

La vertu politique consiste dans la mesure, car c'est elle seule qui permet de ne pas satisfaire qu'une seule catégorie de la population, et ainsi d'éviter les séditions et toutes autres formes participant de l'instabilité du pouvoir.

## **APPROFONDISSEMENTS**

### **III ; IV ; L'homme de bien et le citoyen.**

L'homme de bien : **vertu Ethique : PRUDENT** / vote, délibère, propose et **délibère : vertu politique parfaite.**

Le citoyen : **vertu Politique** : vote mais aucune application des lois : **Vertu politique seconde.**

L'unité de la cité se fonde sur la diversité des excellences ; Si on n'admettait cela, alors retour aux contradictions platoniciennes (Callipolis).

### **III ; IX. ; 12 : Le bonheur de la cité consiste dans une vie AUTARCIQUE.**

**Définition générale du bonheur** : recouvrer son excellence, sa forme parfaite.

**Conditions** : a) vie zoè assurée.

b) **Donc vie politique vertueuse , excellente : EFFICACE.** (pour administrer le travail et les échanges)

**Condition : Séparation travail/politique.**

= LOISIR = BIEN VIVRE (BIOS)

**VI ; IV 1318 b 13** : « *Il y aura toujours des hommes qui trouveront leur jouissance dans la chrématistique et le travail. Du moment qu'ils respectent les lois ils ne nous gênent pas.* »

### **III ; IV : LE CHOIX DES GOUVERNANTS.**

**Pouvoir politique** : Intérêt commun ; entre égaux ; donc critère = **ALTERNANCE DES GOUVERNANTS**

**Pouvoir despotique** : Intérêt unique, individuel ; donc critère = immobilité du pouvoir.

Le pouvoir despotique = régime dévié, car se modélise sur sphère infra politique.

Donc le **critère légitime du pouvoir** = **ALTERNANCE.**

**Mais, attention !!! Aristote n'est pas si démocrate ! Le critère par dessus tous les autres = VERTU ETHIQUE.**

On peut dire que le meilleur régime absolument = **ARISTOCRATIE.**

Mais la diversité des communautés politiques = **ADAPTATION.**

**IV ; IX ; 5 et IV ; XI ; 1** : **Le meilleur possible** = médiété entre le régime en place et son excès opposé. Ex : Oligarchie + Démocratie = Politie (pouvoir de la classe moyenne).

Donc le mieux pour démo ou oligarchie est de s'ajouter à son inverse.

Monarchie doit s'ajouter des éléments oligarchiques.

**IV ; I ; 6 : Le bon législateur doit penser :** a) La forme la plus parfaite du politique.  
b) La forme possible en fonction de la réalité : pauvres :  
démocratie : oligarchie.  
riches

### ***ETUDE APPROFONDIE DU LIVRE III***

**D'après le commentaire de Francis Wolff ; *Aristote et la politique* ; puf 1991**

*STRUCTURE D'ENSEMBLE.*

- a) **Ch 1 à 5 :** Clarification des notions : **citoyen ; cité ; vertu.**
- b) **Ch 6 à 8 :** Dédution et classification des différents régimes.
- c) **Ch 9 à 13 :** Dissertation sur la juste répartition des pouvoirs.

#### **a) Citoyen ; cité ; vertu. (Ch 1 à 5)**

Pour trouver la ou les formes légitimes du pouvoir, il faut au préalable savoir ce qu'est *vraiment* **une cité légitime, un citoyen légitime** et ainsi définir quelle est **la vertu** politique selon les régimes et en règle générale.

⇒ L'objectif consiste à éclaircir les *éléments indispensables à la solution du problème central : celui de la nature des différents régimes.*

- i) **Le citoyen :** Quiconque a la possibilité de participer au pouvoir. Ceci constitue la définition la plus générale qu'Aristote va pouvoir établir ( **III ; I ; 12** ) . Cette définition, bien que fort ressemblante à celle des régimes démocratiques, constitue une critique de la définition d'usage qui veut que *soit citoyen celui qui est né de deux parents citoyens* ( **III ; II ; 1** ). Aristote ne peut en raison conserver cette définition étant donné qu'elle dépend d'une filiation dont l'origine est tellement éloignée qu'elle ne peut nous fournir une garantie de légitimité.
- ii) **La cité :** Si la cité se définit par la citoyenneté, et que la citoyenneté consiste dans l'exercice du pouvoir, alors aussitôt que **LA FORME DU GOUVERNEMENT** (*c'est à dire les modalités de l'exercice du pouvoir*) change, la cité devient autre elle aussi. ( **III ; III ; 7** )

#### **iii) La vertu :**

L'homme de bien : **vertu Ethique : PRUDENT** / vote, délibère, propose et **délibère : vertu politique parfaite.**

Le citoyen : **vertu Politique : vote** mais aucune application des lois : **Vertu politique seconde.**

L'unité de la cité se fonde sur la diversité des excellences ; Si on n'admettait cela, alors retour aux contradictions platoniciennes (Callipolis).

**b) La classification des régimes. ( CH 6 à 8 )**

Cette classification est déduite de deux principes énoncés au chapitre 6 :

- i) *Déduction à partir d'une définition de la Politeia.*
- ii) *Déduction à partir de la saisie de la finalité de la vie politique*

**i) Déduction des différents régimes à partir d'une définition de la Politeia : Le critère du nombre des dirigeants.**

« *c'est l'organisation des diverses magistratures et surtout de celle qui est souveraine entre toutes* » ( III ; VI ; 1 )

Dès lors tout régime suppose un agencement entre tous les pouvoirs. Dès lors c'est la réponse à la question « *qui gouverne ?* » qui semble suffire à définir un régime. **De cette définition Aristote pourra en déduire sa classification des différents pouvoirs** : soit un seul gouverne, soit quelques uns, soit tous.

**Remarque** : Cette division fut déjà établie par **Hérodote** ; *L'Enquête III ; 80 ; 82* - Ainsi que par **Platon** : *République VIII ; 291d.*

**ii) Déduction à partir de la saisie de la finalité de la vie Politeia : Le critère de l'intérêt visé par le pouvoir.**

La cité se distingue de toutes les autres formes de pouvoir ( despotique du maître et de l'esclave ; familial car = seulement sphère des besoins ) dans la mesure où elle vise le bien de tous ses membres. C'est pourquoi il n'y a aucune raison pour que gouvernants et gouvernés ne s'alternent pas. **C'est à partir de cette distinction qu'Aristote va pouvoir discerner des formes de gouvernement légitimes et illégitimes . Est légitime tout régime qui sert l'intérêt de ses membres sans servir le seul intérêt de ses dirigeants.**

**c) Sur la juste répartition des pouvoirs. (CH. 9 à 13 )**

- i) Comme nous l'avons énoncé plus haut la valeur d'un régime ne dépend pas du nombre de ses gouvernants mais de *ce en vue de quoi* ils gouvernent. C'est pour cela que du **chapitre 9 au chapitre 13** on ne voit pas Aristote élire un régime davantage qu'un autre dans la mesure où il s'agit de régimes gouvernés en vue de l'intérêt collectif.
- ii) **Aristote va cependant développer une critique des différentes positions quant à la juste répartition des pouvoirs : Le problème de la justice distributive.**

■ **Critique des oligarques et des démocrates ( 1280 a - 1280 b )** : Leur principe de distribution du pouvoir doit à une conception erronée de la cité et de sa fin. Ils défendent en effet une conception « utilitariste » de la communauté politique : **Ainsi celle-ci aurait pour devoir de se préoccuper essentiellement de l'association entre les biens des personnes privées, et pour fin réelle la défense de ces biens.** La cité est conçue dès lors comme un « pis-aller » ; on préférerait vivre tout seul, mais on a besoin du pouvoir de

l'ensemble pour se protéger de chacun des autres. **La cité n'est qu'un moyen, une « ruse » de la survie individuelle ou de la vie privée.**

- Pour Aristote la coexistence politique n'est pas le moindre des maux pour les individus, mais le plus grand des biens pour tous. « *Et c'est ce que montrent les faits eux mêmes* » ( **1280 b 13 - 29** ) : On le sait depuis le livre I, la fin de la cité est une vie parfaite et autarcique ( **1280 b 33 - 35** ) ; Par conséquent **le vrai ciment de la communauté politique n'est pas une sorte de « pacte de non-agression » mais l'amitié, la *philia*** ( **1280 b 36-38** ) ; Et la véritable fin de la cité est le ***bonheur de tous*** ( **1280 b 38 - 40** ) . On ne peut donc répondre à la question « à qui attribuer justement le pouvoir ? » comme s'il était une rétribution proportionnelle à la part de chaque associé. Le pouvoir n'obéit pas aux règles de justice distributive relevant du droit privé, puisqu'il n'est pas fait pour défendre les personnes mais pour assurer le bonheur de tous. ( **1281 a 8-10**).

## **2. MORALE et POLITIQUE CHEZ LES MODERNES**

HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU

LOCKE TGC : Plan général du traité :

- I. Quel est l'état de nature ? ch. I à V.**
- II. Quelle est la nature du pouvoir civil ? Ch. VI à XV.** Pouvoir domestique, juridique, administratif, policier et militaire. Structure circulaire : VI et XV portent tous les deux sur le pouvoir paternel. XV : *du pouvoir politique et despotique considérés ensemble.*
- III. Le droit de révolte. Ch. XVI à XIX.** Prouver l'existence d'un droit de révolte contre la loi dans le cadre de la loi.

**Les niveaux I et II répondent à Filmer.** Mais on peut dire aussi qu'ils répondent en distinguant ce que celui-ci assimilait. Souvenons-nous que le thème anglais du Dominion assimilait la domination et la propriété. Dominion signifiant l'autorité politique et domestique et du droit de possession.

Quant-à III c'est un ajout qui confine à l'anarchie.

### **2.1. De l'état de nature à l'état civil. Anthropologie morale et politique.**

Individu et communauté, communauté et société, société et Etat, possession et propriété et, enfin, nature et humanité sont les concepts en jeu dans la double argumentation de l'état de nature et de la sortie de l'état de nature.

Locke fournit un argument qui a une grande proximité formelle avec Hobbes. C'est aussi une proximité d'intention : il s'agit de faire comprendre comment on passe de l'état de nature à l'état civil. Certains textes sont même articulés à l'identique.

**L'état de nature : un état fictif comme chez Hobbes et Rousseau ?**

## **2.2. Etat de nature : Proximité et distance avec Hobbes.**

### **a. Hobbes rompt avec la tradition classique de la naturalité politique.**

Voir *De Cive* Ch. I, §2 : Hobbes écrit que tout ce qu'on a pu écrire sur la naturalité politique est faux. L'homme n'est pas un animal politique. Voir aussi Ch. 5 § 5. désormais l'homme n'est plus appelé par nature à vivre avec ses semblables. Aucune communauté ne l'accueille par nature, du moins au plan politique. Par suite les anciennes hiérarchies sont abolies. Conséquence : **Egalité totale des hommes. Voir Léviathan Début du Ch. 7. La force d'un homme vaut bien l'agilité d'un autre.**

**Analogie avec le § 4 du Second Traité :** état d'égalité où tout pouvoir et toute juridiction sont réciproques.

- **Dans les deux cas le statut premier de l'homme est celui d'un individu qui recherche par tous les moyens à se préserver. La loi de nature consiste à rechercher la paix :**

Formellement les romans philosophiques de l'état de nature de Hobbes et Locke se ressemblent. **Simplement ici même s'ébauche une différence.**

Mais il naît immédiatement une contradiction entre le droit de nature et la loi de nature : les hommes entrent en conflit. **L'état de guerre.**

### **b. Chez Hobbes il y a deux moments de la sortie de l'état de nature.**

- **Première sortie de l'état de nature : Ch. 14 Léviathan.**

**Elle suit la loi de nature, la recherche de la paix : les hommes ont tendance à se proposer des arrangements, des CONTRATS. Etablissement du marché.** Tant que l'accord m'arrange la paix s'inscrit. Mais c'est insuffisant car il arrive toujours un moment où l'un des deux contractants se sent floué : **retour de la guerre.**

- **Seconde sortie de l'état de nature : Ch. 16 à 18 du Léviathan**

L'ordre politique est absolutisé. Il faut grâce à l'Etat trouver une souveraineté indiscutable.

**On pourrait dire que Locke s'en tient à la sortie de l'état de nature. Plus exactement ce n'est pas du tout le même état de nature. Chez Locke l'état de nature est DEJA SOCIAL, un état certes qui ignore la loi, mais il y a déjà des échanges de biens et de reconnaissance.**

A cet égard c'est aussi différent de Rousseau.

**Ce n'est jamais chez Locke l'état de guerre de tous contre tous :** « *Il y a une différence évidente entre l'état de nature et l'état de guerre.* » « (...) *état de nature et état de guerre ont été confondus par certains* ». §19.

### **c. Pourquoi Chez Locke les hommes sortent-ils de l'état de nature ? Pourquoi le droit ?**

Pourquoi, en effet, sortir de l'état de nature s'il est social et surtout, heureux ? Pourquoi vouloir la loi ? **L'état de nature dégénère en état de guerre.**

**Cf. § 124 : « Les hommes oublient la loi de nature. »**

*« Certes la loi de nature est claire et intelligible pour toutes les créatures rationnelles, mais parce que les hommes sont égarés par leurs propres intérêts et aussi parce qu'ils ignorent cette loi, faute de l'étudier, ils ne sont pas portés à la reconnaître comme une loi qui les obligent lorsqu'il s'agit de leur propre cause. »*

Il suffirait de faire étudier à un sauvage la loi qui est en lui pour qu'il soit heureux et qu'il n'ait pas besoin de l'Etat.

- **Anthropologie sous-jacente :**

**Ils entrent en conflit du fait de leurs intérêts : les hommes seraient mus par un déséquilibre fondamental entre la loi universelle de la nature et de la raison et l'intérêt particulier.**

**Ils sont capables d'être mus par le seul intérêt, bien qu'ils ont une autre vocation (II, XXI EEH).** Il y aurait un malaise profond chez l'homme qui, lorsqu'ils doivent juger d'une cause qui les implique, ils deviennent partiaux.

**Voir §§ 13 et 125 du Second Traité :** Pourquoi vouloir la loi ? **Parce qu'il faut des juges impartiaux pour régler nos différends.** Locke restreint le politique à des conflits de droit privé : il y a un besoin de la loi parce qu'il se trouve qu'il y a des conflits d'intérêt. Proximité avec Hobbes sur ce point.

**Toutefois il n'y a jamais de souveraineté absolue de la loi pour Locke. Contrairement à Hobbes et à Rousseau.**

En ce sens la théorie des droits de l'homme se fonde moins sur Rousseau que sur Locke compte tenu du fait qu'il n'y a pas de souveraineté absolue pour Locke : l'homme comme individu est le seul souverain absolu sur son existence.

### 2.3. Quel est le contenu de la loi de nature ?

Droits individuels d'agir, de croire et de penser. Et aussi **Le droit de se faire justice chez Locke : §§ 16 – 18.**

C'est la lecture de la Bible elle-même qui donne cette idée à Locke : Voir Ancien Testament aussi bien que le Nouveau :

- **Ancien Testament : Lévitique XXIV, loi du Talion :**

*« Si quelqu'un fait périr une créature humaine, il sera mis à mort. S'il fait périr un animal, il le paiera corps pour corps. Et si quelqu'un fait une blessure à son prochain, comme il a agi lui-même, on agira à son égard : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent ; selon la lésion qu'il aura faite à autrui, ainsi lui sera-t-il fait. Qui tue un animal doit le payer et qui tue un homme doit mourir. Même législation vous régira, étrangers comme nationaux ; car je suis l'Eternel, votre Dieu à tous. »*

**Il ne s'agit pas d'une basse vengeance, mais d'une réflexion basée sur une proportion.** Il n'est pas irrationnel de se défendre lorsqu'on a été attaqué, du moment que la réaction soit proportionnée : la réaction est raisonnée (proportionnée). Le droit de se faire justice c'est un droit de soumettre sa réaction à une proportion.

- **Nouveau Testament : Evangile selon Saint Mathieu. X, 5-39.**

*« Tels sont les douze apôtres que Jésus envoya après leur avoir donné les recommandations suivantes :*

*« N'allez pas vers les païens, et n'entrez pas dans les villes des Samaritains : allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. En chemin, prêchez que le royaume des cieux est proche. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement(...).*

*Lorsqu'on ne vous recevra pas et qu'on n'écouterà pas vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville et secouez la poussière de vos pieds. En vérité je vous le dis : au jour du jugement, le pays de Sodome et Gomorrhe sera traité moins rigoureusement que cette ville-là.*

***Voici : je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes. Gardez-vous des hommes, car ils vous livreront aux tribunaux et ils vous flagelleront dans leurs synagogues (...).***

***Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre : je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Car je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, entre la fille et sa mère, entre la belle-fille et sa belle-mère, et l'homme aura pour ennemi les gens de sa maison. Celui qui aime père ou mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime fils ou fille plus que moi n'est digne de moi, celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi. Celui qui aura gardé sa vie la perdra, et celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la retrouvera. »** [intéressant pour illustrer Hegel, risque de la vie]*

Le message du Christ implique autant d'amour que de violence. Il y a certainement une élaboration de l'étrange doctrine de Locke à partir de ces textes.

- **Toutefois compte tenu de la partialité de chacun l'état de nature devient normalement un état de guerre du fait que chacun veille à appliquer, mais de manière partielle, la loi rationnelle du talion.**

Cela peut nous inciter à donner raison à Léo Strauss qui dans *Droit Naturel et Histoire* que l'état de guerre chez Locke est identique à celui de Hobbes.

Toutefois en dépit de ce que nous avons vu cela est impossible. Cf. *Le Concept d'Etat de Nature* Chez Locke et chez Pufendorf de Spitz dans *Les Archives de Philosophie* N°49 de 1986.

Pour Spitz l'état de nature Lockien ne concerne pas les hommes tels qu'ils vivent dans l'histoire mais tels qu'ils pourraient vivre s'ils faisaient un usage réel des facultés que Dieu leur a données.

Si l'on voulait qualifier l'état de nature comme concept, d'après la typologie des concepts de EEH, il faudrait dire que c'est un concept de MODE MIXTE (EEH II, XXII, §§ 1 à 5). Ces concepts ne sont pas formés par l'observation des choses mais en considérant la cohérence possible des idées qui les compose.

**BILAN : L'état de nature décrit ce que les hommes peuvent faire. C'est pourquoi il est idyllique. Seulement dans les faits la partialité jointe à l'ignorance engendre la guerre.**

#### **2.4. Qu'est-ce que le pouvoir politique ?**

C'est le pouvoir de la loi et celui de ceux qui sont chargés de l'appliquer. C'est donc à la fois les pouvoirs judiciaires, législatifs et exécutifs.

C'est Locke le premier à avoir distingué ces pouvoirs et à avoir théorisé leurs subordinations, et non Montesquieu.

#### **2.5. La supériorité de la loi sur le gouvernement : séparation des pouvoirs.**

##### **a. La loi.**

Elle a un pouvoir d'obligation. Elle n'oblige pas un être intéressé mais un être rationnel. **L'homme se dépasse dans l'obéissance à la loi. Il se dépasse vers sa vocation d'être rationnel et moral.**

##### **b. Le Gouvernement.**

Le Gouvernement contraint l'individu intéressé. Coercition.

Le gouvernement reste subordonné à la loi, le pouvoir d'obligation est en effet supérieur au pouvoir de contraindre.

- **Locke énonce des limites précises au pouvoir de coercition :**

**§§ 202, 206 et 231.**

On est en droit de résister au pouvoir de coercition, même lorsqu'il est mandaté pour entrer chez moi. (!) Il y a des jours ou des lieux où il ne peut exécuter ce genre de mandat. L'individu a le droit de résister si la coutume le permet : ne pas travailler le dimanche, ne pas entrer dans une demeure privée selon certaines circonstances.

## **2.6. *Le contrat social, le consentement.***

### **a. Le consentement politique : Tacite ou explicite ?**

Le pouvoir politique repose sur le consentement explicite. Or il y a des consentements tacites. Ex § § 28 et 29 : Les consentements tacites concernent la propriété. Il n'y a pas besoin d'un consentement explicite pour commencer à s'approprier la terre.

§§ 96 99 : L'ordre politique relève du consentement explicite. Contrairement à l'ordre social qui repose sur un consentement tacite.

**PROBLEME : §§ 117 à 119 : Nous naissons dans un pays. Il y a un consentement tacite de** notre part à jouir de ce pays et un consentement des autres à nous voir jouir des biens de ce pays. Politique ou Social ?

- **Quand l'ordre politique est réel le consentement politique explicite n'est pas évident.**

Ce n'est que du point de vue théorique que le consentement explicite est concevable comme inhérent au pouvoir politique.

### **b. Le consentement : individuel ou collectif ?**

C'est certes l'individu qui consent. Locke laisse toutefois entendre que celui qui consent (§ 104) c'est « People ». Les gens ? Le peuple ?

§ 149 : *People have one supreme power.* Pouvoir si fort qu'il est plus fort que le pouvoir de la loi.

- **Ici la confusion est maximale entre la communauté (community), la société (society) et le peuple ou les gens (people).**

- **C'est de cette confusion que va naître en fait une théorie en rupture avec les autres contractualistes (Hobbes, Rousseau).**

## **2.7. Le pouvoir du peuple à se gouverner lui-même**

Voir § 132 et la note de Spitz N° 384. Donnent à penser qu'il y a dans la confusion même une thèse très forte.

Locke serait ici plus proche de Spinoza que de Hobbes.

### **a. Hobbes : le pouvoir constituant dépend du pouvoir constitué.**

En effet chez Hobbes il y a une distinction fondamentale entre multitude (multitudo) et peuple (populus). Seul le peuple est un sujet politique. Ceci parce qu'il est représenté par un [acteur](#). (p. 19 de ce cours)

**Ainsi il manifeste un volonté une. « L'unité dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière » Ch. XVI.**

Déjà dans le *De Cive*, Ch. 6 §1, il place le peuple au dessus de la multitude. + ch. XII §8. Le peuple est un certain corps et une certaine personne. **Le pouvoir constitué donne la clé du pouvoir constituant.** Le représentant légitime celui qu'il représente. Le pouvoir constituant n'a paradoxalement de légitimité que dès lors qu'il est constitué par un représentant. **C'est la contradiction même de la théorie de la représentation.**

**Thèse radicalement opposée à celle de Spinoza et de Locke.**

### **b. Locke - Spinoza : le pouvoir constitué dépend du pouvoir constituant.**

- **TTP II, 17 : La puissance de la multitude compose l'Etat. Le pouvoir constituant est premier.**

Il y a chez Spinoza un désaveu du pouvoir constitué : on doit toujours revenir à la multitude. On peut rapprocher cela d'un spontanéisme révolutionnaire.

Dans le Livre IV de *L'Ethique* on examine les conditions de la libération de l'homme.

De ce point de vue on trouve ici exactement ce que fait Locke.

Contrairement à Rousseau aussi : On a chez lui une souveraineté absolue à l'instar de celle de Hobbes. **Cf. Contrat Social I, 6** Où l'on voit que la souveraineté est inaliénable **et 7 et II, 1 à 5.** où l'on voit que la volonté générale a le droit de vie ou de mort sur les volontés individuelles.

- **Chez Spinoza et chez Locke il y a bien un pouvoir constituant certes très fort, suprême mais qui ne débouche sur aucune souveraineté absolue.**

La communauté a seule le pouvoir. Qu'est-ce que le pouvoir politique ? Le pouvoir de la communauté sur elle-même.

Nous avons rapproché cela de Spinoza. **Toutefois seul un lecteur généreux peut en arriver là.** Si c'est clair chez Spinoza que la multitude désigne le pouvoir constituant, c'est plus ambigu chez Locke. **Il y a manifestement une sorte de communautarisme très fort qui évoque les thèses spinozistes.** Mais cette fécondité théorique est compensée largement par une grande confusion des écrits politiques de Locke. Toutefois entre Hobbes et Spinoza, quelque part il y a Locke.

- ***Méthodologie, explication d'un texte : DU CONTRAT SOCIAL DE ROUSSEAU, Etude du Chapitre II***

« La plus ancienne de toutes les sociétés, et la seule naturelle, est celle de la famille : encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.

Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver, devient par là son propre maître.

La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.

Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait (1). On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux tyrans.

Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain, et il paraît dans tout son livre pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer.

(1) "Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus ; et l'on s'est entêté mal à propos quand on s'est donné la peine de les trop étudier". (*Traité manuscrit des intérêts de la France avec ses voisins*, par M. le marquis d'Argenson). Voilà précisément ce qu'a fait Grotius. »

Ce texte extrait du Livre I, Chapitre II du *Contrat Social* de J.J. Rousseau bien que partant d'une définition de la famille comme société naturelle contient une double réfutation de la famille comme modèle politique.

Seulement ceci n'est pas une tâche évidente car d'une part il s'agit pour Rousseau de montrer en quoi la volonté est le seul fondement du droit politique alors même qu'au départ l'homme n'acquiert d'indépendance qu'à partir de la société naturelle qu'est la famille. Or c'est précisément la famille comprise comme modèle politique qu'il réfute. Comment dès lors s'articule cette réfutation ? Nous distinguerons trois moments dont le premier est celui d'une définition de la volonté par opposition à la nature et à la sphère des besoins pour, dans un second moment, voir en quoi cette distinction soulève la difficulté suivante : Rousseau écrit que la famille est le premier modèle des sociétés politiques, d'un certain point de vue. Et enfin partant de cela il va montrer en quoi cette idée d'un fondement du pouvoir politique sur le schéma familial non seulement n'est pas conforme à ce qu'est réellement la société familiale naturelle mais que d'autre part la famille comprend un ciment social qui n'existe pas au sein de l'Etat et ne peut y exister.

***A. En dehors de la sphère des besoins la seule chose qui maintient des hommes unis n'est pas la nature mais la volonté et des conventions.***

***a. L'argument :***

La nature renvoie exclusivement au besoin. Ainsi *La famille est la seule société naturelle.*  
Ligne 1.

→ En dehors de la sphère des besoins qu'elle représente il n'y a pas d'union naturelle des hommes.

L'homme est donc porté naturellement vers son indépendance et il n'y a que sa volonté pour faire de lui un être vivant en société. Hormis dans le cas de la famille : mais là l'homme n'est pas encore homme. Etre homme c'est être libre et indépendant, et cela revient à sortir de l'enfance.

→ Liberté = indépendance. Cf. Ligne 3-4 : « *Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance.* »

Ce concept de maturité est confirmé au paragraphe suivant : « *sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver, devient par là son propre maître.* »

Ainsi si l'homme connaît un lien naturel c'est uniquement lorsqu'il dépend de son père ou de sa mère ou dès lors qu'il a une obligation envers un fils ou une fille. Ce lien est relatif au besoin et « *Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout.* » ( 12 )

Il n'y pas de nature politique ou sociale de l'homme (>< Aristote Livre I ch. II **Politiques**). Ce qui constitue l'essence originelle du politique, Rousseau le dit ici de prime abord, c'est la liberté comprise comme volonté indépendante et Mature.

Si l'on résume ce qui vient d'être dit nous comprenons :

- a. que l'existence politique n'est pas naturelle
- b. Qu'elle émane de la liberté

Pourtant au paragraphe suivant Rousseau définit la liberté comme étant naturelle en l'homme. Or dire que l'homme n'existe en tant que politique qu'en vertu de sa liberté, et que cette liberté est, ainsi qu'il le dit, « *une conséquence de la nature de l'homme* » ne revient-il pas à dire que l'homme, lorsqu'il choisit de vivre selon le mode politique, dans une société régie par des lois, le fait naturellement ?

En effet si cette liberté est commune et la conséquence de la nature de l'homme alors le choix libre de l'existence politique n'est-il pas simplement la conséquence de la nature de l'homme ?

Autrement dit quelle différence y a-t-il entre dire comme Aristote que l'homme est un animal politique et dire que l'homme lorsqu'il décide, au moyen d'une convention, de demeurer uni à d'autres hommes (cf. l. 5), ne fait qu'agir en conséquence de sa nature d'être libre ?

La différence existe, mais elle est assez subtile. Toutefois elle marque bien un large hiatus entre la pensée d'Aristote et la pensée moderne.

Ici il est clairement dit que l'existence politique émane d'un choix : (l 4) « *S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement* ».

Or dans la pensée d'Aristote et dans la pensée politique qui va le succéder jusqu'à l'avènement de la réforme et des jus naturalistes, le concept d'une volonté des hommes impliquée dans le fondement de l'existence politique est totalement inconcevable.

Mais alors en quoi consiste cette *liberté* à la fois naturelle en l'homme et qui fait de la communauté politique un mode d'existence fondé par un acte non-naturel ?

Rousseau nous dit que la première loi de l'homme est « *de veiller à sa propre conservation* » (§2)

C'est là en fait un concept qui n'a rien de nouveau en soi. En effet John Locke déjà en 1690 – dans son *Traité du Gouvernement Civil* – (Rousseau écrit le *Contrat Social* en 1762) émettait l'idée que l'homme avait un devoir naturel de conservation appelant un droit tout aussi naturel qui consiste à pouvoir réunir les moyens de sa conservation.

Aussi nous retrouvons là la même idée, bien qu'à aucun moment dans le *Contrat Social* Rousseau n'évoque Locke.

Maintenant en quoi cette définition du premier devoir de l'homme peut-elle apporter un éclairage sur ce qu'il vient de dire de la nature libre de l'homme ?

Au premier abord cela n'est pas évident car on est en droit de se demander comment l'on peut définir un concept de liberté par celui d'un devoir.

**Il semble que cette notion d'un devoir primitif, une loi première de l'homme soit en fait le meilleur moyen de définir sa liberté.**

## ***b. La liberté trouve son fondement dans le devoir que chacun a pour lui-même.***

En effet : affirmer que la première loi est celle de la conservation de soi implique nécessairement l'individu vis à vis de lui-même. Or c'est aller contre la notion du droit divin, encore en vigueur dans la plupart des pays d'Europe, que d'affirmer cela.

Le pouvoir politique de droit divin décrit en fait le politique en se basant sur le schéma familial : Le Roi , investi des lois divines par Dieu lui-même, est le seul être sur terre digne de gouverner et il gouverne autant les corps que les esprits du fait d'être investi par l'Eglise. Il est au peuple ce que le père de famille est aux enfants. Le peuple a besoin de lui comme par une nécessité divine, providentielle.

Or ici, que nous dit Rousseau ? et bien tout le contraire :

1° Que la première loi de l'homme est une loi que l'homme doit s'appliquer à lui-même et il s'agit de sa conservation.

2° Que ce devoir premier implique un soin premier, prioritaire : « *ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même* ». → Notion d'une indépendance qui découle de la nature humaine.

Or nous avons vu que dès lors que l'homme n'a plus à recevoir ces soins de sa famille, dès lors, donc, qu'il a acquis suffisamment de force ou de compétence pour se les appliquer à lui-même il devient exempt de toute obéissance à qui que ce soit.

Ainsi *l'âge de raison* dont parle Rousseau n'est ni plus ni moins la possibilité technique pour l'homme de s'appliquer à lui-même les soins dont il a besoin. Dès lors que le besoin d'être entretenu par sa famille cesse (ligne 2) l'homme est indépendant.

Nous comprenons pourquoi après avoir posé la loi première qui est celle de la conservation, Rousseau peut en déduire le fait que l'homme ne peut avoir de maître autre que lui-même :

***« Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver, devient par là son propre maître. »***

Il y a un âge à partir duquel chaque homme est le seul habilité à juger quant à son existence. Il n'y a pas de père du peuple qui doive se substituer à la volonté du peuple. Ceci pour une raison tout à fait naturelle : nul n'est meilleur juge que soi-même quant à sa conservation dès lors qu'il est suffisamment de maturité ou de compétence pour trouver lui-même les moyens de sa conservation.

Donc la nature de l'homme est son indépendance, sa maturité et non cette espèce d'incapacité que le modèle politique du droit divin lui attribue. Selon le droit divin en effet l'homme est considéré comme un enfant qui doit être guidé par l'élu de Dieu qu'est le Roi ou la Noblesse.

Donc si pouvoir politique il y a c'est en vertu d'une convention, d'une délibération des hommes entre eux et non en vertu d'une quelconque loi divine ou même naturelle comme le prétendait Aristote lorsqu'il disait de l'homme qu'il était naturellement politique.

**Dans un second moment, à partir du §3, Rousseau en vient pourtant à dire que la famille est « le premier modèle des sociétés politiques ». Or ne venons-nous pas de voir justement que la famille était, selon ce qu'il venait de dire, tout le contraire d'un modèle de société politique ?**

**Il convient alors de s'attacher à ce que Rousseau veut précisément exprimer dans sa critique du droit naturel (Notamment celui de Grotius) qui se fonde sur le modèle de la famille, car apparemment il ne rejette pas complètement l'idée selon laquelle la famille puisse servir de modèle. Plus exactement il va montrer en quoi la confusion a pu naître entre le modèle familial et la politique de telle sorte que l'on aboutit à un amalgame illégitime des deux.**

***B. Concepts d'une liberté et d'une égalité naturelles contre le Droit naturel classique Ou l'amour comme élément de distinction radicale entre famille et société civile.***

Nous venons de soulever la difficulté relevant du fait que Rousseau en vient à dire que la famille est « le premier modèle des sociétés politiques » alors que nous venons de voir justement que la famille était, selon ce qu'il venait de dire, tout le contraire d'un modèle de société politique.

Il faut noter qu'il ajoute la formule « *si l'on veut* » à titre de nuance. Et cette nuance a en fait une fonction tout à fait particulière dans le déroulement du texte qui aura pour but de réfuter **conjointement** deux idées :

1. L'idée que le pouvoir n'ait aucun compte à rendre au peuple, idée qui trouve son fondement dans :
2. Le patriarcat comme modèle politique.

**Après avoir montré que le modèle familial suppose en lui-même l'idée de l'avènement d'un âge de maturité et d'indépendance des hommes, Rousseau élabore ici (§3) une comparaison puis une distinction nette entre la famille et le pouvoir politique.**

La famille est fondée sur un amour (et cela il l'affirme forcément contre Hobbes qui dans le Léviathan réduit même les rapports familiaux à de simples rapports d'intérêt) et cet amour est loin d'être l'apanage des dirigeants vis à vis du peuple. La formule de Rousseau paraît à cet effet assez claire : « *Toute la différence est que (...) dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.* »

Mais pourquoi Rousseau invoque-t-il ici la notion d'amour dans la famille alors qu'à dire vrai il ne s'éloigne pas tant de Hobbes lorsqu'il dit que le lien familial ne tient qu'aussi longtemps que les enfants en ont *besoin* ? **N'est-ce pas tout à fait contradictoire ?**

Il confirme d'ailleurs cette réduction du lien familial dans le même paragraphe où il évoque la notion d'amour : « *le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité.* »

Ici le mot « que » fait fonction d'adverbe exclusif : nous pouvons le remplacer par « uniquement » ou « exclusivement ». Comment comprendre dès lors que deux lignes plus bas Rousseau dise que « l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend » ? En effet dans ce cas l'amour fait aussi partie du lien « social » entre les membres de la famille et non plus seulement l'utilité et le besoin.

A moins que l'amour doive être pris dans un sens qui comprend le besoin : au sens d'amour de soi. Or c'est bien là l'usage fréquent que fait Rousseau de ce mot, notamment dans le *Discours Sur L'origine Des Inégalités Parmi Les Hommes*. L'amour de soi est celui de l'homme pré politique, état où l'homme se soucie de la nécessité pour sa survie. Mais alors l'amour ne peut se diriger vers et pour autrui, un enfant dans un tel cas.

En effet nous ne pouvons pas même nous rattacher à ce sens du mot amour puisqu'il s'agit clairement ici de l'amour que l'on porte à quelqu'un. Il s'agit de *l'amour du père pour ses enfants*. Ce qui sort tout à fait du champ sémantique de l'égoïsme naturel qu'est chez Rousseau l'amour de soi.

Si nous pouvions dire que l'amour n'est pas du tout évoqué comme participant du lien social au sein de la famille nous aurions tôt fait de résoudre ce problème interne au texte en disant simplement que l'amour est une dimension singulière de la famille, qui lui est propre et par laquelle Rousseau va pouvoir la distinguer. C'est bien ce qu'il fait mais tout en affirmant clairement qu'il n'y a d'une part que **l'utilité** qui unisse les membres d'une famille mais que d'autre part c'est dans la relation d'amour que le père trouve salaire des soins qu'il rend.

En fait le seul moyen de trouver une cohérence interne entre ces références à l'amour et à l'utilité, corrélatrice du besoin, jusqu'à la fin du paragraphe 3, c'est de considérer

1. Que la dernière partie de la première phrase du 3<sup>ème</sup> § désigne en réalité exclusivement les hommes dans leur rapport à la convention en général et plus particulièrement à l'Etat.

Et ceci pour la raison suivante :

2. Il y a dans ce cas une aliénation de leur liberté, liberté qu'ils n'ont pas tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de raison. Et cette liberté n'est autre que l'indépendance qui permet ensuite de faire le choix éventuel de demeurer en famille, choix qui émane d'une volonté et cette dernière présuppose l'amour des uns pour les autres.

« *tous nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité.* » Il ne peut s'agir là en effet des enfants de la famille puisque nous pouvons dire que Rousseau nous fait comprendre *a contrario* au 1<sup>er</sup> § qu'ils ne sont pas libres en tant que tels, mais seulement dans le cas où ils ont acquis leur indépendance.

>>>> « *Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance.* » §1

Il ne sont donc pas encore indépendants tant qu'ils sont sous les soins du père.

Donc ce que nous pouvons dire c'est que l'amour n'entre pas en jeu dans le lien naturel de la famille qui n'est que le besoin.

Et ainsi l'amour dont parle Rousseau est un amour pour autrui.

Il s'agit d'un sentiment cultivé et ce dernier doit finalement être celui qui permet au sein de la famille que les volontés désormais indépendantes s'organisent en unité par le moyen de conventions.

Et l'argument contre la modélisation du pouvoir sur le schéma familial devient d'autant plus fort, car ce que montre finalement Rousseau c'est que :

1. d'une part même dans la famille, dès lors qu'il y a égalité des enfants par rapport aux parents en termes d'indépendance concernant la capacité de s'appliquer à soi-même ses propres soins, les rapports vont se fonder sur une convention de réciprocité. Et dès lors on est plus vraiment dans la société naturelle du début du texte.
2. D'autre part la famille désormais conventionnée a une stabilité qui repose sur un ciment social qu'aucun Etat ne peut contenir : une attention réciproque des uns par rapports aux autres qui émane de l'amour que chacun cultive. Autrement dit même si l'on prouve que la famille peut être qualifiée de société naturelle en ce sens qu'au départ elle se forme selon le besoin et qu'ensuite elle est capable de se conventionner, elle ne peut servir de modèle politique pour la bonne et simple raison que le ciment qu'est l'amour n'a pas sa place dans la relation de l'Etat au peuple.

Cette double réfutation de la famille comme modèle politique va permettre à Rousseau d'énoncer ensuite ouvertement les cibles réelles de sa critique : Grotius et les tenants du droit naturel classique ainsi que Hobbes.

### ***B. La réfutation de Grotius et de Hobbes.***

Au § suivant (4) Rousseau évoque brutalement Grotius. Il lui attribue la thèse selon laquelle le pouvoir humain n'est jamais établi en faveur de ceux qui sont gouvernés.

Donc il semble que Grotius n'est pas l'interlocuteur de Rousseau dans le paragraphe précédent, car le modèle familial dans la tradition du droit divin du moins, est censé se rapporter à une bienveillance naturelle du père du peuple à l'égard de ce dernier. Mais en fait c'est justement une contradiction que Rousseau met en évidence dans la thèse de Grotius.

Grotius dès le Livre I, Chapitre I, §3 *Du Droit de la guerre et de la paix* affirme qu'il y a un droit de supériorité entre un père et un fils au même titre qu'entre un Roi et son peuple. Les rapports d'égalité, ce que Grotius nomme le *droit d'égalité*, ne sied qu'aux membres de ceux qui sont gouvernés entre eux uniquement. Il n'y a donc pas d'égalité entre les gouvernants et les gouvernés.

Ainsi si Rousseau reproche à Grotius un mode de pensée qui consiste à « *établir toujours le droit par le fait* » c'est bien parce que la thèse de Grotius ne remet rien en question de l'ordre instauré qu'est la monarchie et ses dérives tyranniques. A dire vrai le seul souci de Grotius est le droit international : il cherche la possibilité d'un fondement d'une autorité internationale qui certes ne dépende pas du droit divin tel qu'il était alors connu mais qui ne remet pas pour autant en question l'ordre alors établi sur la Bible. La seule véritable différence entre Grotius et les théoriciens du droit divin est que Grotius ne se réfère pas seulement au droit tel que l'Eglise le fondait. Mais le modèle reste la Bible, bien que ce soit d'un point de vue exégétique. Pour cela je vous renvoie aux chapitres XIII, XIV, XV, XVI et XVII du *Droit de la Guerre et de la Paix*.

Et Rousseau dit de cette pensée de Grotius qu'elle n'a d'autre finalité que d'être « *favorable aux tyrans* ». Et c'est encore là le sens explicite de la note de bas de page qu'ajoute Rousseau à son propos : « *Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus.* »

Ce que ce passage dénote clairement c'est donc l'intention de Rousseau de fonder le pouvoir politique en Raison et non plus seulement sur les faits. Il reproche également à Thomas Hobbes, auteur du *Léviathan* et du *de Cive* de justifier la tyrannie. Et pourtant Hobbes est connu pour avoir prétendu développer une science du politique, ce qui revient à dire qu'à l'instar de Rousseau il s'agit de penser le pouvoir en raison.

Autrement dit si l'intention de Rousseau est la même que celle de son interlocuteur c'est sur la méthode et sur les présupposés anthropologiques qu'il s'oppose tant à Grotius qu'à Hobbes.

Pour Rousseau la famille ne peut pas servir de modèle politique et toute la confusion vient du fait que la famille est bien une société naturelle. Mais ce que Rousseau met en évidence très nettement et dès le début de ce passage c'est que le politique n'est pas une affaire de nature mais avant tout une affaire de volonté.

Ce qui est donc en jeu ce n'est pas seulement l'animalité de l'homme mais également sa liberté et donc par là toute une dimension transcendante de l'homme. Or pour Hobbes l'homme n'est qu'un animal guerrier qu'il faut maintenir dans la crainte tandis que pour Grotius la domination de certains hommes par d'autres se justifie dans le fait que l'esclavage a toujours existé, autrement dit, dans le fait qu'il y a toujours eu des hommes pour se soumettre à d'autres.

Il affirme clairement cette différence de méthode et d'anthropologie en montrant la conclusion absurde à laquelle ces auteurs nous conduisent : « *Et voilà l'espèce humaine divisée en troupes de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer* ». Or au départ du droit divin se trouvait une notion de bienveillance naturelle. C'est ainsi que subrepticement Rousseau montre comment les théories visant à légitimer la tyrannie se corrompent d'elles-mêmes : partant, du moins en ce qui concerne Grotius, du schéma de la bienveillance naturelle de la famille l'on aboutit finalement à une conclusion où l'homme

n'est plus qu'une bête ne méritant aucun égard. Autrement dit il montre en quoi les fondements mêmes de la pensée naturaliste de Grotius se détruisent d'eux-mêmes.

Pour ce qui est de Hobbes nous devons préciser que selon lui la famille ne comprend aucune bienveillance naturelle. Selon ce dernier il n'existe entre les membres d'une famille comme entre ceux d'une société que des rapports de force et d'équilibre des intérêts. Mais sur ce point ce passage contient également une réfutation : la famille est bien fondée sur une logique d'intérêt, mais dès lors qu'elle persévère c'est selon la liberté de chacun qu'elle le fait et en aucun cas sous l'effet d'une quelconque tyrannie.

Et les hommes naissent libres et égaux selon Rousseau dans le § 3. Ceci pour la bonne et simple raison que chacun advient un jour ou l'autre à la capacité de s'assumer indépendamment de la famille. Autrement dit d'elle-même et naturellement la famille présuppose la liberté. Or Grotius en fait un modèle de domination politique.

Conclusion :

Dans ce passage Rousseau établit une réfutation complète tant du droit divin que du droit naturel classique que celle du scepticisme anthropologique de Hobbes. Il annonce ainsi l'intention de son ouvrage qui est d'envisager le pouvoir politique uniquement du point de vue de la raison sans jamais prendre l'histoire comme source de vérités et ceci dans la mesure où l'histoire politique est à refonder entièrement car depuis la découverte des Amériques jusqu'à la réforme et la publication de la Bible sous François 1<sup>er</sup> grâce à l'invention de Gutenberg le pouvoir politique ne trouve plus aucune assise stable pour les hommes. Mais plus que la simple recherche d'un pouvoir stable – et c'est ce qui fait toute la différence avec Grotius et Hobbes – ce que Rousseau recherche c'est avant tout de fonder un pouvoir qui soit stable définitivement. Or pour cela il est nécessaire que du pacte social découle une véritable satisfaction des parties qui sont en jeu dans ce pacte. C'est pour cela qu'il réfute tant le modèle patriarcal de Grotius que le modèle monarchique absolu de Thomas Hobbes.

### **3. La propriété et le travail.**

C'est une autre innovation théorique d'une grande fécondité mais qui soulève des difficultés considérables.

<sup>2</sup>

#### **3.1. La propriété privée : LOCKE et ROUSSEAU.**

Ch. V. § 26 : La propriété découle du principe de conservation de soi.

Sur le fond de la donation originnaire, la propriété surgit comme l'auxiliaire de la préservation de l'individu.

##### **a. De quoi est-on propriétaire pour Locke ?**

Chacun est tout d'abord propriétaire de sa personne : la *property* désigne d'abord le *self*. Dès lors on est propriétaire de son corps et dès lors de son action (*making*), **donc de son travail (Labour) et de ses fruits.**

La puissance naturelle du corps motivée par la conservation légitime l'appropriation. Le travail forme le lien entre besoin de conservation et propriété. **C'est sur ce FAIRE que se fonde l'anthropologie pratique de Locke.**

##### **b. Locke : Un fondateur de la philosophie moderne**

- **La philosophie désormais ne peut plus être indépendante de l'analyse des conditions socio-économiques.**
- **Plus de philosophie politique sans économie politique.**

De ce point de vue Spinoza développe encore une philosophie ancienne et Locke ouvre alors la porte à Rousseau, à Marx, à J.S. Mill, à D.Hume et à A. Smith.

**OBJECTION :** Aristote n'a-t-il pas déjà développé une philosophie de l'action ? Voir cours C.N.E.D. de Ménessier sur le travail. Voir p. 22 [\*Aristote une Philosophie de l'activité sans pensée du travail\*](#). En dépit des apparences tout ce qui fait de la pensée moderne une pensée du travail n'existe pas chez Aristote. Le travail n'est pour Aristote que la réalisation de la nature : le processus par lequel la nature (dont celle de l'homme) se réalise. Il n'y a pas de création de nouveauté à partir du travail.

La *Métaphysique* d'Aristote reste une pensée de l'être immobile, du premier moteur. Or pour Locke le travail est une notion fondamentale de l'action sur les choses qui s'inscrit comme un point essentiel de son anthropologie. Du point de vue métaphysique le travail relève d'un fondement légitime de la propriété comme action de l'homme sur la nature, action nécessaire.

### **c. La notion de travail : de multiples formes d'action sur les choses.**

Elle est plus étendue chez Locke que ce qu'on en a reçu d'Adam Smith, dont on fait souvent l'héritier de Locke. Smith hérite bien de Locke sur ce sujet, mais sa définition est plus restreinte. **Le travail chez Locke qui va bien au delà de la production.**

- **Une valeur métaphysique. Le sens de la présence de l'homme sur Terre.**

Pour Smith l'activité non productrice n'est pas un travail. Pour Locke toute activité qui donne du sens à l'existence, comme constituer un jeu à partir d'objets naturels, relève aussi du travail.

Le travail permet de s'approprier la nature : suprématie de l'homme sur la nature par le travail. Le travail n'est pas qu'une nécessité de survie, bien qu'il soit au départ motivé par cela. Il élève l'homme. Ce qui n'est pas le cas chez Aristote, par exemple.

Cf. §32 : *Dieu commande que l'homme mette en valeur la nature. (...)*

Il est contraire à la loi de nature de ne pas exploiter la nature. Toutefois :

- **L'appropriation par le travail est limitée par Dieu.**

Le gaspillage est interdit par Dieu (§38).

### **d. L'apparition de la monnaie.**

Pour Aristote la monnaie fut inventée par commodité pour trouver un étalon capable de rendre commensurable ce qui ne l'est pas naturellement. Elle sert à établir la justice.

Pour Locke la monnaie est un accident. Elle institue le prix des choses et fait perdre la valeur des choses. (§§ 36 et 37). La valeur marchande n'est pas pour lui une valeur. Toutefois on sait depuis Aristote que la spéculation est liée au désir :

- **la société fait automatiquement apparaître des désirs qui ne peuvent être rendus mesurables, et maîtrisables, que par la monnaie.**

**Locke comme Aristote admettent que la valeur marchande implique des effets désastreux** sur les rapports de l'homme à la raison, à la nature et au final à l'homme.

De même qu'on pouvait se dire que le passage à l'état de guerre serait nécessaire bien que contradictoire puisque l'état de nature (donc nécessaire) était défini comme pacifique, **de même nous pouvons nous demander si l'accident de l'apparition de la monnaie n'est pas contradictoire tout en faisant partie du plan d'évolution de l'homme vers sa vocation.**

En effet compte tenu de la base de l'anthropologie de Locke et compte tenu de l'inquiétude (*uneasiness*) **il est normal que les hommes aient constitué un vecteur d'augmentation de leurs moyens de préservation** : augmenter leur *power*.

- **La thèse Lockienne sur la propriété est donc très complexe :**

Elle s'inscrit dans une anthropologie qui, comme pour l'état de nature en général, situe **l'homme dans un mouvement contradictoire entre sa capacité à recevoir la loi de nature comme représentation des critères de l'action bonne** (les limites de l'appropriation, le strict maintien dans le cadre du besoin réel) **et l'inquiétude et l'inconfort de la menace d'autrui** qui l'incitent à entrer en guerre contre lui et, afin d'éviter une guerre perpétuelle, à rechercher toujours plus de pouvoir pour toujours mieux dissuader autrui de l'agresser. **Je suis riche donc je peux d'autant mieux me préserver, me défendre.**

**Remarques personnelles :** L'Etat civil n'est donc pas seulement obligé d'être une instance neutre, il faut qu'elle soit l'instance la plus puissante qui soit parmi tous les hommes. En cela Locke est obligé de se rapprocher de Hobbes et l'on voit alors assez mal ce qui l'en distingue. **Quelle est l'utilité d'avoir défini, en effet, une nature fondamentalement morale de l'homme, tout en posant une condition dont rien, hormis le pouvoir de l'argent et de l'Etat, ne peut dissuader l'entrée dans la guerre de tous contre tous ?**

Nous l'avons vu plus haut : ce fond moral de l'existence humaine est ce qui permet à Locke de remettre en cause la suprématie du pouvoir constitué sur le pouvoir constituant, de définir l'individu ou la personne humaine au centre de tout système civil. **Posant un ordre moral primitif de l'individu il rend possible le retour de chaque homme et de la multitude à un droit fondamental à se défendre contre le pouvoir politique** et à y désobéir dès que ce dernier ne sert plus ni sa sécurité ni, de manière générale, ses intérêts fondamentaux.

L'anthropologie Lockienne devient un bon instrument pour interpréter la possibilité de définir, d'un même jet, les droits non seulement du citoyen mais aussi de l'homme compris selon une nature distincte de toute vie civile, citoyenne. **L'homme n'est finalement citoyen que si et seulement s'il conserve son droit fondamental d'homme compris comme individu, personne naturellement morale, respectable en soi (parce que créé par la souveraineté absolue de Dieu).**

On est certainement très proche de la pensée Hégélienne par bien des aspects : L'homme a son fondement et sa valeur comme Esprit Absolu, comme valeur en soi et pour soi parce qu'il existe naturellement dans cette tension vers l'absolu. Toujours déjà (certitude sensible) il appréhende la totalité de l'Etre dans sa vérité universelle et toujours il se produit par et pour l'objectivité absolue. En tant qu'être doué de raison, autrement dit, il ne peut pas ne pas tendre vers le principe d'une raison objective, d'une réalisation de l'absolu, c'est-à-dire vers l'Idée. Aussi dès que quelque processus doit porter atteinte à cette avancée il est en droit d'entrer au mal et de tuer son ennemi, tel Napoléon s'opposant aux régimes anti-démocratiques européens, Autrichiens, Prussiens, Russes et Espagnols pour l'essentiel.

## **e. La propriété : quelles limites, quels enjeux ? Comparaison avec ROUSSEAU.**

**Cf. Discours sur L'Economie Politique. De Rousseau.**

Article commandé par les encyclopédistes, avant qu'il se fâche avec tout le monde.

Texte

« **Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même** ; soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie ; soit parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui se peut ravir plus aisément ; soit enfin parce **que la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens** : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois. D'un autre côté, il n'est pas moins sûr que le maintien de l'Etat et du gouvernement exige des frais et de la dépense ; et comme quiconque accorde la fin ne peut refuser les moyens, il s'ensuit que les membres de la société doivent contribuer de leurs biens à son entretien. De plus, il est difficile d'assurer d'un côté la propriété des particuliers sans l'attaquer d'un autre, et il n'est pas possible que tous les règlements qui regardent l'ordre des successions, les testaments, les contrats, ne gênent les citoyens à certains égards sur la disposition de leur propre bien, et par conséquent sur leur droit de propriété. »

Cependant dans le **DISCOURS SUR LE FONDEMENT ET L'ORIGINE DE L'INEGALITE PARMIS LES HOMMES** nous trouvons bien des éléments contradictoires avec cette valorisation de la propriété.

Rousseau y entreprend en effet une très vigoureuse critique de la propriété dès la première phrase de **la seconde partie du 2<sup>nd</sup> discours : (texte 2)**

*« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »*

Jusque là il n'y a pas de contradiction avec le discours sur l'économie politique.

*« Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.»*

- **Comme chez Locke la propriété est fondamentale pour la société civile mais elle a un caractère malheureux.**

La création des arts et métiers est liée à une recherche de confort mais fait apparaître les inégalités naturelles. Les riches transforment les faits en droit : la possession devient un droit, une propriété.

La propriété stigmatise le caractère corrompu de la société. Elle est à la fois le motif et le support d'un droit injuste. Elle a été faite sous la condition d'un contrat de dupe par lequel les riches expliquent que s'ils contractent avec eux ils sont protégés, alors que c'est un sophisme pur et simple : en vérité il se protègent ainsi des pauvres.

Cette critique de la propriété va être déclinée par la pensée révolutionnaire, autour de **Gracchus Babeuf**<sup>1</sup>, par exemple, qui développe l'idée d'un communisme intégral.

**Toutefois la définition de la propriété ne s'arrête pas là chez Rousseau : Cf. Du Contrat Social I, 9 Du Domaine Réel. C'est la fin du livre I.**

Pourquoi parle-t-il de cela ici alors qu'il ne traite ici que des principes du pouvoir politique ? Justement parce que la propriété est un fondement de la société civile. **Il ne s'agit donc pas de rejeter toute forme de propriété.**

**La volonté générale doit examiner les titres de propriété.** A l'issue de cet examen il est salubre et légitime que chacun reparte avec sa propriété. Une montagne qui accouche d'un souris. Rousseau s'arrête sur le seuil d'une critique sociale. Il n'est pas dans le radicalisme attendu d'après le Second Discours.

**Fin du livre I, 9 :**

« Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social ; **c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes**, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. »

**Mais voir note 5 fin du Livre I :**

« Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère, et le riche dans son usurpation. **Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien** : d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop. »

**De là il apparaît une nette proximité entre Locke et Rousseau sur ce point.**

Il faut remarquer toutefois que tous deux distinguent entre le droit absolu d'appropriation et un droit de jouissance limité.

Toutefois chez Locke cette distinction n'a pas qu'une portée politique mais aussi et surtout une portée morale et religieuse.

- **Rousseau demeure proche du républicanisme classique.**

L'éducation à la vertu est préférable à la jouissance de la propriété privée. Cela même si la propriété privée n'est pas abolie mais consacrée par Rousseau. En somme il ne fait qu'affirmer l'importance de la loi commune et l'éducation à la vertu tout en consacrant la propriété privée comme droit, mais un droit accompagné de devoirs citoyens : éducation à la vertu.

---

<sup>1</sup> **Babeuf** (François Noël, dit **Gracchus**), révolutionnaire français (Saint-Quentin 1760 - Vendôme 1797). Il conspira contre le Directoire (« conjuration des Égaux ») et fut exécuté. Sa doctrine (*babouvisme*) est proche du communisme par la collectivisation des terres qu'elle préconise.

Toutefois Rousseau n'est pas vraiment un républicain au sens classique. En effet pour un républicain classique la richesse publique s'assortit toujours de la pauvreté privée (Voir Cicéron et Spinoza). L'Etat est puissant parce que les citoyens sont pauvres, vertueux en tant qu'ils refusent les richesses.

- **Républicanisme de Locke ?**

Chez Machiavel, sur ce point (et sur ce point seulement, car il n'est pas républicain), la force du Prince découle de la même idée : pauvreté privée contre richesse du Prince.

- **La réforme des Gracques : une référence républicaine classique==>**
- **==>De ce point de vue Locke est républicain.**

Cf. Machiavel *Discours sur la Première Décade de Tite-live* I, 37 :

*« Or comme dans les républiques bien constituées l'Etat doit être riche et les citoyens pauvres, il fallait qu'à Rome la loi agraire fut vicieuse en quelque point.*

**Machiavel commente ici la réforme agraire des Gracques<sup>2</sup>.** Contexte oligarchique. Les fermiers incapables de s'acquitter de leur fermage auprès des propriétaires étaient déportés dans les légions les plus violentes ou dans les mines. La réforme des Gracques a voulu abolir la pénalité pour dettes et de donner une partie de la terre publique au peuple. Et le peuple les a massacrés, sous l'influence des oligarques.

Ce *topos* de l'antiquité est pris comme exemple par les débats qui animent l'époque de Machiavel. Pour Machiavel cela ne prouve pas que le peuple est mauvais mais que la stabilité politique ne vient que la suprématie de l'économie politique sur l'économie privée.

On retrouvera ces idées tant chez Locke que chez Rousseau :

Certes pour Rousseau, contrairement à ce que l'on peut croire, la liberté a besoin d'une assise réelle qu'elle trouve dans l'économie privée. **Ce libéralisme est toutefois compensé par une théorie de l'impôt progressif.** (Cf. *Discours sur L'Economie Politique*)

Il est donc impossible d'opposer tout à fait Locke et Rousseau. On est tout aussi étonné de voir chez Locke une consécration de la propriété que de trouver une théorie de l'impôt chez Locke.

D'abord, certes, l'impôt a pour but de financer les structures de l'Etat et sauvegarder la supériorité du pouvoir législatif.

---

<sup>2</sup> **Gracques** (les), nom donné à deux frères, tribuns de la plèbe : **Tiberius Sempronius Gracchus** (Rome 162 - *id.* 133 av. J. -C.) et **Caius Sempronius Gracchus** (Rome 154 - *id.* 121 av. J. -C.), qui tentèrent de réaliser à Rome une réforme agraire. Tous deux furent massacrés, victimes de l'opposition des grands propriétaires.

**Mais ce n'est pas tout. Cf. § 136 et sq du Second Traité.** Audace étonnante qui laisse entendre que **la communauté, seule juge de ce qui est bon pour elle, peut exercer un droit de redistribution aux plus nécessiteux.** En effet la communauté ne manquerait pas d'estimer indécente la pauvreté extrême de certains de ses membres. Ce qui vient limiter la conception républicaine héritée de Machiavel dans le *Discours de la Première Décade de Tite Live. I, 37.*

A ce titre Rousseau et Locke sont républicains en ce sens que les deux admettent l'idée selon laquelle la richesse publique doit dépasser la richesse privée.

Toutefois l'application d'un droit de redistribution vient modérer la conception républicaine classique : la communauté ne peut tolérer une trop grande misère. C'est là tout l'avantage, encore une fois, comparativement à Hobbes, d'avoir défini une anthropologie morale, une nature humaine fondamentalement enracinée dans la transcendance théologique et morale : la personne humaine n'est pas qu'une *potentia*, qui a des droits et, certes, une liberté fondamentale, comme chez Hobbes, mais aussi une personne au sens moral du terme qui en plus d'avoir des droits et une liberté fondamentale, a aussi des obligations morales transcendantes.

- **Sur le rapport de la communauté à ses membres du point de vue de la charité.**

Deux § du Premier Traité convergent dans ce sens : §§ 42 et 43 du PREMIER TRAITE :

**Dieu a donné au miséreux un droit d'accès à l'excédent de son frère.** La charité donne à chacun un titre sur ce qu'autrui a en excès.

De même nul n'a le droit de faire du plus faible son esclave, puisque nul n'a le droit de menacer la vie de qui que ce soit.

**Pensée libérale puritaine :** Le dispositif Rousseauiste peut être rapproché de ce dispositif qui affirme la propriété privée sans délier l'homme du devoir moral.

#### **f. Locke et Rousseau : trois adversaires communs.**

- **Les républicains radicaux.**

Discours sur Tite Live. Pauvreté privée contre richesse publique.

- **Les absolutistes.**

Contre Filmer et contre Hobbes.

- **Les penseurs socialistes.**

Représentés plus tard par Joseph Proudhon pour l'essentiel. *Qu'est-ce que la propriété ?* 1840. Cf. Aussi Le CAPITAL, Sections 3 (sur la Plus Value), Section 6 (sur le salariat) et Section 8 (sur l'appropriation).

L'analogie entre Locke et Rousseau peut être affinée en montrant que pour ces deux auteurs il n'y a pas de philosophie politique sans consécration de la liberté. Or il n'y a pas de liberté sans quelque reconnaissance de la propriété privée.

La différence est que la finalité de la théorie de Rousseau est politique alors que la théorie de Locke est théologique dans ses conditions de possibilité et morale dans sa finalité.

Que penser maintenant de la thèse Lockienne de la propriété ?

### **3.2. Locke : une définition visionnaire de la propriété et du travail.**

Il montre que l'appropriation et la transformation de la nature permettent plus sieurs choses :

#### **a. La constitution d'une identité personnelle.**

Elle s'effectue par un rapport d'ouverture au monde et non par un rapport de réflexion intime (Descartes). Un rapport au monde qui est essentiellement de l'ordre de l'action.

#### **b. La constitution des liens sociaux.**

Cf. § 43 du **Second Traité** : C'est au travail que nous devons tous les produits de la terre. C'est le travail qui donne sa valeur à la nature. Il y a derrière chaque produit toute une chaîne de liens sociaux et de travailleurs différents : ceux qui ont dresser les bœufs, fabriqué les moulins, extrait le charbon etc. Les matière premières en soi n'ont pas de valeur autrement que par les ECHANGES. Il y a une miché de pain sur la table parce qu'il y a le travail de toute l'humanité derrière.

#### **• → Annonce la phénoménologie d'Heidegger.**

**Consommer un morceau de pain c'est communier avec toute l'espèce humaine, dans son rapport d'appropriation du monde, de l'être, dirait Heidegger.**

**Toutefois ce texte relève d'une illusion** : L'auteur présuppose la présence visible du travail dans l'objet. Or dans l'objet produit le travail s'efface. Ce n'est que dans l'objet mal produit que le travail fait surface : ce pain est mauvais, le boulanger ne sait pas travailler. (C'est l'étant *zuhanden* chez Heidegger).

Marx s'est légèrement moqué de Locke dans le **Livre I, Section 3, Ch.7 du CAPITAL.**

#### **c. La mise en valeur de la nature est une rationalisation.**

C'est le calcul du rapport entre les moyens dont on dispose par rapport à la fin poursuivie.

- **C'est la définition sociologique de Max Weber dans *Le Savant et le Politique*.**

Désormais l'activité humaine vise à assujettir les richesses naturelles de manière claire et lisible.

### **3.3. *Les limites de la thèse de Locke : Hume et Smith contre Locke.***

#### **a. Hume : la justice à partir de la notion d'échanges.**

TNH III, II, 5 :

La coopération sociale relève de l'équilibre des égoïsmes. La justice est cet équilibre.

#### **b. Smith : la division du travail.**

De même pour A. Smith dans *Les recherches sur la nature et les causes de la richesse de la nation.*

La seule division du travail distingue l'état civil de l'état primitif. Elle met en place un système de production qui libère l'homme de la nature. Plus le travail est divisé, plus chacun suit le talent que la nature lui assigne et plus l'homme coopère, plus l'homme développe ce qui le singularise, plus le bonheur s'accroît. **Un paysan anglais est plus heureux qu'un roi d'Afrique.** Le roi d'Afrique peut d'un mot faire tomber dix mille hommes mais sa vie quotidienne est moins confortable. **Le pouvoir sur les choses prime sur le pouvoir sur les gens.**

A la grande différence de la pensée Lockienne Smith aborde le problème de la régulation sociale. Quel est ce problème ?

Ce n'est pas de l'altruisme ni aucun motif extérieur à l'action qui détermine la société. Le lien social ne vient pas de la générosité ni d'un motif politique, religieux ou moral. Nous sommes mus par des intérêts et des valeurs hétérogènes entre eux et en même temps la société se met en état d'équilibre → **La main invisible.** Chaque individu est confronté à un résultat satisfaisant en dépit du fait qu'il n'est pas celui qu'il avait escompté individuellement.

**Pour Locke il y a une loi de nature qui fait que les hommes se rapportent les uns aux autres par l'intermédiaire du besoin.** Il y a du pain parce qu'on est bien ensemble : Une doctrine naïve du point de vue économique.

- **Hume et Smith montrent que le travail n'est pas lié au besoin mais au DESIR du surplus.**

L'économie commence avec la reconnaissance du caractère premier de la valeur marchande. Inadéquation totale de la valeur d'usage à la réalité du monde.

L'homme de Locke c'est Robinson Crusoé de Daniel Defoe : le travail comme simple maîtrise vivrière de la nature.

### **3.4. La critique**

#### **La Théorie Politique de l'Individualisme Possessif, de Hobbes à Locke. MacPherson.**

Crawford Brough MacPherson en insistant sur les contradictions de Locke, il le fait basculer dans le camp moderniste, libéral, malgré l'apparence moraliste naïve de certains de ses passages.

Pour Mc Pherson démocratie moderne et libéralisme sont liés. Il invente le terme d'individualisme possessif. Pour les premiers penseurs libéraux l'individu est considéré comme la propriété de lui-même (Locke, Hobbes) et il a une capacité infinie de s'approprier les choses.

Le Ch. IV concerne spécifiquement Locke ; Il veut évaluer ce qu'il nomme les postulats sociaux de Locke. *Locke a transposé la réalité sociale anglaise dans le monde philosophique. Dans ce monde les propriétaires étaient appelés à devenir les sujets politiques et les non propriétaires étaient appelés à demeurer une masse informe.* Cette masse informe sont ni plus ni moins les anciens cerfs. Le seigneur féodal, celui qui possédait, demeure le maître de la politique mais non plus par son sang mais par sa richesse, autrefois simple symbole, devenue une valeur en soi.

L'homme s'approprie le monde, selon Locke. Or certains ne s'approprient pas le monde. Pour Locke il y aurait, selon Mc Pherson, une humanité digne de ce nom et une sous-humanité.

Il fait référence à des textes peu connus de Locke où il affirme que le chômeur est celui qui n'arrive pas à entrer dans le processus normal d'humanisation. Locke institue, selon Mc Pherson, des droits différenciés. La seule réalité politique du monde de Locke serait un Etat de classes.

Mc Pherson examine la thèse des limites de l'appropriations : il n'y aurait aucune cohérence dans cette thèse. Elle relèverait d'une sorte d'apparat théologique pour voir le vrai Locke, celui qui montrer que l'homme doit surtout ne pas poser de bornes à son enrichissement, vu qu'il vit dans la crainte d'autrui et, partant, doit toujours augmenter son *POWER*.

Locke : Théologien moraliste naïf ou idéologue libéral ? Personnellement je n'en sais rien du tout. C'est un texte extrêmement problématique.

**Remarque perso :** Il reste que les §§ 233, 236, 237, 239 définissant le droit de résistance des hommes face au pouvoir politique laissent tout de même entrevoir une visée profondément humaniste de la pensée de Locke.

### **4. Modernité et alienation**

Lecture de la condition de l'homme moderne.

## CH. II : DOMAINE PRIVE ET DOMAINE PUBLIC

P 80 85

LA STATISTIQUE = possible seult // masses d'individus.

Smith et libéraux : difficulté à penser science économique exacte car recherchent trop l'unité des intérêts dans la pluralité. Obligés de penser la main invisible.

Marx règle le problème : concept de la lutte des classes. Facilite la pensée statistique : on calcule en fonctions des intérêts de catégories sociales.

Conception possible seulement dans l'avènement des sociétés, car singularités exprimées interdisent mathématisation. Socialisation = harmonisation des intérêts.

Csqce : tradition = facteur de désordre, d'imprévisibilité = csqce paradoxale, car par essence trad = répétition. Mais traditions = plurielles : créent des différences parmi les hommes.

Substitution comportement / action/ On pense les hommes dans leur comparabilité : le comportement. Action = source de distinction = défavorable à l'économisme.

Cause de ces phénomènes d'uniformisation : abandon de la scène publique au profit de la sphère privée ;

Condition de possibilité : Penser le monde comme voué à l'échec

P 86 : Définition de la société. **C'est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre, et rien de plus.**

**Le règne social a déclenché une croissance contre nature du naturel.**

**Contre nature** : contre la nature de l'homme qui ne se réduit pas dans son essence au seul processus vital.

**Mais contre nature signifie aussi contre la nature elle-même ; Idée selon laquelle notre société suivrait des lois nécessaires = illusion ; la preuve ? Destruction de la nature .**

**Du naturel** : Du processus vital.

P89 : Le domaine public : C'est la reconnaissance par autrui de ce que je vois en même temps que lui qui constitue la réalité politique, publique. Ensemble de valeurs et de symboles = terrain commun qui nous unit et nous distingue.

Intensification de la subjectivité pour soi, intime = se fait indépendamment de tout rapport au regard d'autrui ; si cela devient critère d'existence, alors existence = soumise aux aléas de l'imaginaire, où tout est vrai comme tout est faux, où il n'y a pas de vérité politique, commune.

P95 : Le domaine public est un ensemble de symboles et d'objets qui transcendent la mortalité des hommes. **Dans un monde où l'on admet qu'il ne durera pas, on ne peut que délaisser l'espace public et rechercher la jouissance immédiate, le**

**profit, et , la sphère publique ainsi délaissée, on y expose plus que des valeurs d'ordre privé qui sont identiques pour chacun, et donc source d'aucune distinction des hommes entre eux.**

### **CH. III : LE TRAVAIL**

#### **CRITIQUE DE MARX.**

P138 : l'objectivité du monde

productivité se mesure aux choses dont le processus vital a besoin pour se reproduire ; elle réside dans le surplus que possède virtuellement l'énergie du travail ; elle **n'est point dans la qualité ni le caractère des objets produits ( p 139 ; reprise de Marx)**

« **La réalité et la solidité du monde humain** reposent avant tout sur le fait que **nous sommes environnés de choses plus durables que l'activité qui les a produites**, plus durables même, que la vie de leurs auteurs. La vie humaine, en tant qu'elle bâtit un monde **est engagée dans un processus constant de réification**, et les choses produites qui à elles toutes forment l'artifice humain, sont plus ou moins du monde selon qu'elles ont plus ou moins de permanence dans le monde. » P 141

**P 141 : *Le travail et la vie.***

- Les objets du processus vital : périssables. Vie = processus qui **épuise la durabilité. Existence synchronique.**
- **Or réalité du monde humain = Durabilité ; existence DIACHRONIQUE.**
- **Donc la vie, le processus vital n'a rien de proprement humain. N'est pas un critère d'EXISTENCE de l'être au monde. Ne s'inscrit pas dans contrée et tournure du monde.**

**L'ANIMAL LABORANS EST DONC HORS DU MONDE.**

### **CH. V : L'ACTION**

**La révélation de l'agent dans la parole et l'action.**

**La pluralité humaine = condition de la parole et de l'action. Sans pluralité, rien à changer.**

Cette pluralité a le double caractère de l'égalité et de la distinction.

Si les hommes n'étaient pas égaux ils ne pourraient se comprendre.

S'ils n'étaient pas distincts, ils n'auraient rien à se dire.

**Agir signifie prendre une initiative, comme l'indique le grec *archein* qui signifie autant « commencer » que « guider », voire éventuellement « gouverner » : METTRE EN MOUVEMENT (ce qui est le sens original du verbe latin *agere*).**

En tant que l'action est *initiative*, elle est ce qu'autrui n'a pas fait ; **elle est donc DISTINCTION.**

Or il ne saurait y avoir de distinction sans *reconnaissance* .

Et il ne saurait y avoir de *reconnaissance* sans une *formulation par le verbe*.

**L'ACTION NE PEUT DES LORS ETRE QU'UN « ETRE AVEC AUTRUI ».**

**ELLE EST DONC IMPOSSIBLE DANS L'ISOLEMENT.**

Rien de **politique** n'est alors envisageable en dehors du réseau de l'action et de la reconnaissance. En ce sens la politique n'est pas un *faire*, mais un *agir* : **L'agent est donc l'homo agerans.**

**CH. VI : *La vita activa* et l'âge moderne.**

**Ce n'est pas l'aliénation du moi qui caractérise l'époque moderne, comme le pensait Marx, mais l'aliénation par rapport au monde.**

L'histoire montre que les hommes modernes, qui ont abandonné la transcendance, **n'ont pas pour autant été rejetés dans le monde** : ils ont été **rejetés en eux-mêmes**. Une tendance persistante de la philosophie moderne depuis Descartes est bien la tentative de réduction de la totalité des expériences à un moi qui se représente le monde, et qui n'a pour certitude que de se le représenter.

La grandeur de la découverte de Max Weber a propos des origines du capitalisme est précisément d'avoir démontré **qu'une énorme activité strictement mondaine est possible sans que le monde procure la moindre préoccupation, cette activité ayant au contraire pour motivation profonde le soin, le souci du moi.**

⇒ Dans un tel contexte on comprend que l' action est un obstacle dans la mesure où elle **nécessite une préoccupation pour le monde**, d'autant que le processus est tel que tout doit être périssable, afin de renouveler les richesses, ce qui a pour conséquence que l'œuvre n'a plus sa place, autrement dit **qu'il n'y a plus de monde où être jeté.**

#### **4.1. Individu et Société**

Weil dans *Philosophie Politique (Chapitre II)* établit une description qui à partir des analyses modernes de la société essaye d'en indiquer les principaux principes et moteurs. La société apparaît dès lors essentiellement comme un mécanisme qui porte les germes d'un **conflit entre la rationalité objective et efficiente du tout social** et la sphère de l'individualité **essentiellement** insatisfaite par cette mécanique, et qui en la niant fuit dans un imaginaire divertissant, dans **l'irrationnel**.

Le noeud de la difficulté ici soulevée est contenu, selon Weil, dans l'individu social ( en tant qu'il est un être déterminé par la société) moderne tel qu'il est présentement et depuis que l'on parle de modernité. Sa **réalité intrinsèque apparaît en effet problématique de façon symptomatique, au niveau même de ses positions vis à vis de la société, c'est à dire relativement au vécu qu'il en a.**

Cette question de la problématique de l'individu est assez tardive, dans la mesure où il aura fallu préalablement que tout un contexte se mette en place : il s'agit de l'avènement de la *société* essentiellement marquée par la sacralisation du travail et l'arrachement à toute autre forme de sacralisation.

C'est au cœur de ce même cadre que la question de l'individu va naître, c'est à dire toute la métaphysique de la subjectivité, de Descartes à aujourd'hui, en passant par l'anthropologie Kantienne contenue dans sa théorie transcendantale de la connaissance autant que dans sa théorie morale, où en effet il s'agit de déterminer les rapports en détermination naturelle et Liberté de l'homme, entre phénoménalité et nouménalité de l'homme.

La question problématique de l'individu humain en tant qu'il est **un animal politique** est selon Weil éminemment une question **SOCIO-POLITIQUE**. Si l'individu peut avoir l'illusion qu'à partir du moment où il a eu accès la conscience de lui-même il est la seule source de son existence, **il en va en fait tout autrement**. Au contraire l'individu moderne est « **façonné** » par la société et l'imaginaire social.

Il apparaît alors que ce n'est que d'un point de vue politique et pratique que l'on peut envisager une résolution d'un tel décalage, d'une telle **déchirure entre l'individu pour soi et l'individu pour autrui**, et ceci parce que la société en elle-même ne peut y répondre dans la mesure où elle est l'objet et l'origine de cette problématique en tant qu'il s'agit d'un déchirement de l'individu .

I §§ 27 & 28 : Les déchirements modernes de l'individu.

II §§ 29 & 30 : Les questions modernes relèvent du contexte socio-historique.

I §§ 27 & 28 : Les déchirements modernes de l'individu.

■ Weil ne se contente pas ici de constater empiriquement l'insatisfaction de l'individu moderne. S'il l'affirme « **essentiellement** » insatisfait, c'est pour la bonne raison qui veut que ce soit la société elle-même qui génère cette insatisfaction, qui comme nous allons le voir est de l'ordre du déchirement.

■ Weil prend ici un point de vue très largement Marxiste en ce sens qu'il affirme que les mécanismes de la société sont la cause majeure de l'aliénation de l'individu par rapport à la société.

■ Mais **il est davantage proche de Hegel** ( Marx comme Hegel abordent tous deux le problème de la modernité en tant que monde produit et devenu à la suite d'un processus historique dialectique ) au sens où si Marx affirme que le politique relève d'une **superstructure qui doit résoudre les problèmes infrastructurels (de la société)** , l'infrastructure étant source de problèmes elle ne peut les résoudre seule, Weil, comme Hegel pense qu'il ne peut y avoir de transformation qui ne passe par l'action politique, qui s'exerce dans la positivité de l'agir pratique **davantage que dans le débat public ou que dans le militantisme**.

## **4.2. Les symptômes du déchirement entre individu et société**

Dans les sociétés plus ou moins organisées on constate que les individus ne trouvent pas leur satisfaction. **Névroses et fuites du divertissement, suicides et stupéfiants** témoignent d'une insuffisance de la société à satisfaire l'individu. On constate **entre la vie sociale de la totalité et l'expérience des singularités qui vivent et éprouvent la société comme une machine ETRANGERE ET HOSTILE**.

**Pp 94 - 95** : « *Les individus révoltés ne se dressent pas contre tel facteur social particulier mais contre l'organisation en ce qu'elle a de réalité CALCULATRICE et ils opposent à la mauvaise réalité de la déshumanisation et de la chosification le rêve de l'existence dans un pur arbitraire.* »

« **CALCULATRICE** » : Ce qui est vécu comme proprement insatisfaisant n'est autre que la réalité objectivante, réificatrice, où l'individu n'est pas reconnu dans son humanité et dans sa singularité, mais simplement comme rouage **remplaçable**.

### **4.3. Les causes du déchirement entre individu et société**

#### **a) La société ne tient pas ses promesses.**

Le décalage entre ses principes et sa réalité effective montre qu'il n'existe aucune société mondialisée en dehors d'une stricte réalité empirique.

- Si la société est rationnelle
- Et si celle-ci est mondiale
- Alors la rationalité est mondiale

■ Or il y a dans ce monde des conflits entre des sociétés plus rationnelles que d'autres. ( Donc la rationalité sociale n'est pas acquise pour tous )

- Donc la société n'est pas à proprement parler mondiale

#### **b) Toute la société moderne est traversée d'une double lutte.**

Même les sociétés les plus avancées connaissent des oppositions entre des secteurs qui fonctionnent et d'autres qui ne fonctionnent pas. **Tant que ces conflits ne seront pas traités de façon plus rationnelle l'individu vivra toujours dans un monde où il est exposé le plus souvent passivement (car on ne conçoit pas d'action irrationnelle sur une société aux mécanismes rationnels) à l'injustice.**

La société, qui prétend faire de lui un homme accompli, celle qui lui dit que c'est dans sa participation ( en l'occurrence économique, donc dans la sphère du travail et des besoins, de l'oïkos et de la famille ) qu'il trouvera sa satisfaction « *rejette l'individu sur lui même, elle lui promet un avenir rationnel ,mais ne fait que lui promettre.* »

### **4.4. L'insatisfaction.**

#### **a) L'individu n'est pas à la hauteur du fonctionnement social.**

On a affaire à un conflit non tant entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas **mais entre ceux qui décident et ceux qui ne décident pas**, le tout ajouté à un ressentiment de l'impossibilité d'identifier les *décideurs* dans la mesure où ils sont coordonnés en des réseaux technocratiques complexes et qui masquent, de fait, toute origine, voire toute responsabilité de quelque particulier que ce soit . **La société se trouve alors perçue comme un système de lois mécaniques, conjoncturelles, qui se sont substituées à des lois de Justice.**

b) Cette *machine* que l'individu perçoit et qu'il ressent comme une nécessité externe tend à exiger de lui un certain sacrifice.

**P 89 :** « *L'individu, ne comprenant pas la nature de la société et ne pouvant pas la comprendre, puisque la lutte des couches l'éloigne même du désir de compréhension, se trouve ainsi pris dans un JEU DE CIRCONSTANCES dans lequel il ne voit aucune possibilité d'échapper.* »

⇒ La société moderne apparaît sous la forme d'un **DESTIN**.

Ce décalage entre la rationalité de la société et le sentiment de l'individu qui se sent objet de ce qu'il ne comprend pas, engendre chez lui une réaction de fuite vers un imaginaire irrationnel qui peut dès lors se comprendre comme un conflit entre l'être pour soi (la personnalité vivante, vécue, du for intérieur) et l'être pour autrui (la part rationnelle de l'individu, le sur-moi en termes psychologiques).

c) Le conflit entre l'être pour soi et l'être pour autrui.

**P 97 :** « *la modernité de notre société, objectivement lutte [ et victoire ] progressive avec la nature extérieure s'exprime, sur le plan de la subjectivité, comme déchirure de l'individu.* »

Les comportements sociaux sont de plus envahis par un pour soi de l'irrationnel, en réaction à ce qu'ils doivent être pour autrui qu'ils ressentent comme mauvais car objectivant.

- L'être pour autrui insatisfait l'être pour soi car il procède d'une réification .
- L'être pour soi devient un refuge négatif de l'être pour soi.

**Remarque :** *Si l'être pour soi se constitue dans un imaginaire irrationnel, et que l'on admet que dans la mesure où un vote est vote d'un particulier qui s'effectue en être privé (dans un isolement), donc en tant qu'être pour soi, alors il nous faut considérer que c'est en tant qu'être irrationnel que l'individu vote, ce qui a pour conséquence de nous laisser observer une large confusion intrinsèque à nos sociétés entre l'être pour soi et l'être pour autrui, caractéristique symptomatique de tout totalitarisme. (cf H Arendt, Le Système totalitaire ; ou encore la critique par Aristote de la Callipolis de Platon où il met en évidence qu'une telle cité, confondant le bien privé et le bien particulier, puisqu'elle prétend tout mettre en commun, ne peut qu'aboutir à son autoanéantissement.)*

b) En tant qu'elle ne lui fait pas droit, la société, comme totalité rationnelle, n'a pour l'être pour soi rien de concret, mais tout d'abstrait.

Elle est une totalité d'entendement, mais pas une totalité concrète, puisqu'elle n'est rien à l'échelle de l'individu concret, **pour soi**.

**Pp 100 - 101 :** « *L'individu insatisfait réclame que la société lui laisse du temps et des forces en quantité suffisante pour qu'une vie sensée ne soit pas impossible. En plus d'une protection contre la violence il demande du sens.* »

On ne peut pas faire l'économie du travail social. Mais s'il devient le tout de ce que H. Arendt désigne sous le terme de « *vita activa* » (pour désigner trois activités humaines

*fondamentales : Le travail, l'œuvre et l'action. ) alors il est aliénant pour l'individu, et ce pour la seule et unique raison qu'il n'aspire pas qu'à cette seule modalité laborieuse de l'existence.*

#### **4.5. Le sens de la vie... politique.**

**Paradoxe :** La société du travail prétend à une ignorance totale de la question du sens : elle ne connaît qu'un sacré exclusif de toute sacralisation autre que celle du travail efficace. Or précisément parce que la société ne connaît pas d'autre sacré que l'efficacité laborieuse, elle génère dans l'individu l'aspiration à ce qu'elle ne peut pas produire. **En effet la question du sens devient d'autant plus forte qu'elle est « interdite », taboue.**

**Elle ne peut dès lors apparaître que sous une forme négative :** refus et compensation par la fuite de cette société. On se situe dès lors dans une question du sens imaginée et négative qui se manifeste dans une révolte égotiste (ne subsistant, après rejet de l'être pour autrui qu'un être pour soi qui s'exprime selon un culte d'un moi conçu comme identité immuable de soi avec soi-même) qui peut se traduire et s'est déjà traduite en une violence sans mesure aucune.

**CONCLUSION :** C'est la même pensée de la rationalité qui a engendré ce monde et qui le voit en ce jour apparaître comme insupportable. « *Sa volonté, de ce monde, de rationalité faisant du sens l'insensé même rend cette volonté problématique et la révèle comme abstraction.* »

Ces contradictions peuvent être formulées ainsi : Elles sont celles du travail et de la vie ; **au départ nous travaillons pour vivre, mais il se trouve que nous en venons à vivre pour travailler.**

**Weil pour autant ne jette pas le discrédit à la société laborieuse.** Cette rationalité est un passage nécessaire, mais il ne faut pas non plus s'y soumettre auquel cas on s'en trouve aliéné. « *Il ne s'agit pas d'être contre, il s'agit de chercher la possibilité d'être pour.* »  
⇒ *c'est à dire savoir comment transformer la société avec des instances capables de la soumettre légitimement.*

## **II §§ 29 & 30 : Les questions modernes relèvent du contexte socio-historique : La question du SENS.**

Autant les anciens de la Grèce de l'âge classique n'étaient préoccupés que par cette question, autant les modernes ont fait l'expérience du réel.

**En réalité l'analyse même du réel opérée par la modernité a pour conséquence un retour transformé de la question du sens.**

**P102 :** « *Le problème de l'homme libre, du maître dans le monde antique, revient comme problème universel - inévitable et incompréhensible pour la société qui ne veut être que rationnelle.* »

Aujourd'hui, dès lors que la question de la paix et de la survie de l'individu ne sont devenus que des problèmes techniques pour l'individu intégré dans nos sociétés, resurgit le problème de l'homme, de la liberté autonome et raisonnable où **l'homme est maître de sa vie.**

Il y a là un changement par rapport à l'antiquité, car cette question s'est globalisée, chacun s'y sent concerné, au moins en principe. L'homme et le citoyen sont mis à pied d'égalité.

Selon Weil seule une philosophie politique est à même de prendre en charge ce problème de façon effective. **Cependant il apparaît insoluble pour les « antinomies de la réflexion », relatives aux philosophies du dualisme entre singularité et totalité, qui le fixant dans une opposition immuable ne peuvent en trouver l'articulation.**

La réflexion est incapable de résoudre l'opposition entre **morale vivante et rationalité**, ce qui a pour effet de laisser l'individu déchiré entre ce qu'il est pour soi et ce qu'il est pour autrui. Du point de vue de la réflexion on ne peut que choisir l'une ou l'autre des positions :

- condamnation de l'objectivité au bénéfice d'une liberté qui ignore ses conditions (et qui dès lors ne peut plus se réaliser dans la mesure où ses conditions n'entrent pas dans la sphère de la volonté de l'individu )
- ou condamnation de l'individualité au bénéfice de la seule totalité objective : Callipolis et Communisme de Marx.

Le propos de Weil va consister à montrer que la sphère du pour soi et celle du pour autrui, **forment toutes deux , dans leur déchirement, une unité entre conditionnement et conscience, histoire et individualité.**

### 1) POUR UNE COMPREHENSION HISTORIQUE

Les hommes dans l'histoire sont à la fois conditionnés et source de leurs conditionnements dans la mesure où ils participent de l'établissement de leur monde.

**P115 : « le monde reste dédoublé entre la rationalité qui est universalité formelle, et les morales vivantes dont chacune est un universel concret pour ses adhérents. Mais le monde n'en est pas moins sensé car il est un dans un dédoublement comme l'homme est un dans son dédoublement. »**

Autrement dit l'erreur des philosophies de la réflexion **prennent le déchirement comme un résultat immuable** alors qu'il est né à l'intérieur de conflits générés par l'histoire.

**P117 : « cette situation de conflits n'est nullement le résultat d'un compromis voulu, mais elle est née d'une lutte entre les moyens de la violence (...). L'humanité n'a pas voulu l'émergence de la société, mais une fois qu'elle a émergé il faut tenter de la comprendre . »**

- Le point de vue à partir duquel l'individu perçoit la société est celui de la morale vivante.
- La société ne peut avoir de sens que si les éthiques travaillent à lui donner une signification.
- Pour comprendre cela il faut comprendre que la société est le résultat d'un processus historique **QUI CONTINUE.**

Weil souligne que la nouveauté moderne n'est pas seulement celle de la société, mais aussi celle de **l'éthicité moderne** : **La modernité est travaillée par la question de l'universel, le monde comme lieu de partage. L'universel s'en trouve dès lors partagé puisque de toute façon subsistent l'éthicité et la conscience morale formelle.**

C'est le même monde qui a une **société rationnelle** objective et une **conscience morale formelle et négative** : C'est le même Kant qui écrit la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

« *Nous avons la morale [universelle] qui est la notre parce que nous luttons contre la nature, et nous menons cette lutte parce que nous avons cette morale [universelle].* »

Moralité et politique sont deux aspects d'un processus historique qui est celui de la modernisation et de la mondialisation. La morale pragmatique et la morale pure, nées dans le monde historique de la société sont deux aspects d'un monde historique tendu entre rationalité objective et exigence morale. **S'il y a une morale formelle c'est certainement en négation, voire en réaction, à la morale utilitariste, à la rationalité objective, elle-même procédant à l'origine d'une réaction face à la nature.**

Dès lors **l'exigence est de réaliser l'unité** entre le rationnel et l'universel sensé. La raison en tant qu'elle est historique, n'existe pas dans un ailleurs, et inversement l'histoire est traversée par la raison. On a donc toujours affaire à une dialectique entre **l'histoire se faisant et celle qui est à [que l'on DOIT ] faire.**

⇒ **Héritage Hégélien.**

**Limitation de la position Hégélienne** : Weil se refuse à hypostasier l'histoire comme histoire de l'Esprit bien finalisé.

⇒ Ce que Weil oppose au déchirement Kantien est l'unité dialectique historique, et à Hegel il oppose le fait que **l'HISTOIRE EST TOUJOURS A FAIRE.**

⇒ De **Marx** il retient que la compréhension se pervertisse dès lors que l'on tend à l'absolutiser, et qu'elle n'est légitime qu'en tant que **COMPREHENSION DE ET POUR LA PRAXIS, CAR LA RAISON N'EST RIEN DE DONNE ABSOLUMENT, mais toujours sujet d'exigence de ce qui DOIT être fait POSITIVEMENT.**

**Le philosophe** essaye d'être la conscience raisonnable et lucide des contradictions historiques en essayant de trouver les moyens de les **orienter** raisonnablement.

**CONCLUSION** : « *Il ne s'agit pas d'être contre, il s'agit de chercher la possibilité d'être pour.* »

⇒ **Ni simple acceptation, ni simple évasion, mais exigence morale.** L'individu doit parvenir à s'orienter selon une **ETHIQUE (être pour soi) POLITIQUE (+ être pour autrui), c'est à dire selon une action inspirée par l'universel au sein de l'histoire** : Seul moyen d'échapper aux antinomies de la réflexion.

**La politique n'est pas tout. Elle doit se savoir débordée. Elle a comme condition une société qu'elle doit assumer et orienter.** L'action politique n'est donc pas une fin en soi,

mais un moyen, dans la mesure où elle a pour but de se donner les moyens de vivre raisonnablement. Elle doit transformer le monde de telle sorte que chacun ait la possibilité de penser le sens de la vie.

**La politique est seulement ce qui rend possible la question du sens, mais elle n'est pas le sens lui-même.**